



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA



INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Mestrado

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

TIAGO HUMBERTO RODRIGUES ROCHA

MODOS DE SUBJETIVAÇÃO CONTEMPORÂNEOS:

Considerações psicanalíticas sobre desejo, alteridade e pulsão

UBERLÂNDIA

2007

TIAGO HUMBERTO RODRIGUES ROCHA

MODOS DE SUBJETIVAÇÃO CONTEMPORÂNEOS:

Considerações psicanalíticas sobre desejo, alteridade e pulsão

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Aplicada
Eixo: Intersubjetividade

Orientador: Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini

TIAGO HUMBERTO RODRIGUES ROCHA

MODOS DE SUBJETIVAÇÃO CONTEMPORÂNEOS:

Considerações psicanalíticas sobre desejo, alteridade e pulsão

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Banca examinadora:

Uberlândia, 31 de março de 2007.

Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini - UFU

Profa. Dra. Sandra Augusta de Melo - UNITRI

Profa. Dra. Maria Lúcia Castilho Romera - UFU

*À “Dona Graça” por ensinar-me
a graça de se viver.*

AGRADECIMENTOS

Seria muita injustiça começar estes agradecimentos por qualquer outra pessoa que não o meu bom orientador, e agora amigo, prof Dr. João Luiz L. Paravidini; menos pelas orientações oferecidas que por ajudar-me sempre a construir uma nova forma de pensar.

A meus bons pacientes e a todos aqueles que tanto contribuem para que eu tenha a melhor profissão do mundo.

Ao *Pink Floyd* por dar ritmo e inspiração às madrugadas pensantes. À minha mãe, Dona Graça, pelas dificuldades até aqui enfrentas e por ensinar-me, como maior lição, a superar os obstáculos *sem perder a ternura jamais*. A meu pai Henrique e meu irmão Gustavo por estarem sempre por perto.

Ao Joaquim Alberto Jorge pelas boas conversas e por acompanhar tão de perto minhas angústias inerentes à vida.

À profa. Dr.a Maria Inês Baccarin que primeiramente me acolheu com tanto carinho e atenção.

Ao prof Dr. Caio César S. C. Próchno pela postura instigante de sempre e pela participação no exame de qualificação.

À profa. Dra. Maria Lúcia C. Romera por estar sempre presente e por mostrar-me, belamente, que a sutileza cabe tão bem à psicanálise. À profa. Dra. Sandra Augusta de Melo por aceitar prontamente o convite para compor a banca.

Ao prof Dr. Luiz Carlos Avelino da Silva pelos ensinamentos e, claro, pelas boas piadas.

À secretária do PGPSI Marineide Dias de Sales Cabral pelo carinho de sempre.

Às colegas Adriana Fayad Campos, Hélvia Cristine C. S. Perfeito e Ana Beatriz Werner pelas riquíssimas trocas de experiências.

Àqueles que ainda não vieram, mas que certamente já são fonte de grande inspiração.

Aos familiares e grandes amigos que sempre carregam no coração; obrigado a todos vocês!

*Convicções são inimigos da verdade
mais perigosos que as mentiras
(Nietzsche)*

RESUMO

Este trabalho vai ao encontro daquilo que observamos ter sido realizado durante toda a escrita freudiana: contextualizar o homem em sua ordem social circundante e pensar as relações que se estabelecem intra e intersubjetivamente. Trata-se de uma pesquisa teórica, realizada empregando-se o método psicanalítico de pesquisa. O estudo parte de uma breve contextualização histórica e procura traçar os modos de subjetivação que vão se criando ao longo da narrativa biográfica humana. Busca-se realizar profundas reflexões sobre as relações de alteridade que se estabelecem entre os seres e a forma como estas afetam as monções desejanter. A contemporaneidade tem antecipado, cada vez mais, a ação como forma de fugir à angústia inerente ao estatuto do desamparo humano, criando diferentes configurações psíquicas em correspondência ao momento presente. De tal sorte, os tempos hodiernos revelam novas configurações às manifestações de sofrimento e dor, bem como às formas de enfrentá-las. A fim de melhor compreender as articulações que se processam entre os seres, e do ser humano consigo mesmo, este trabalho tem como objetivo principal pensar uma distinta articulação metapsicológica, que se qualifique em compreender a relação dos dispositivos contemporâneos criados para lidar com o desamparo e das implicações destes na condição desejanter. Pensando os limites das relações que se criam entre os seres, busca-se repensar proposições já criadas – tais como pulsão e seus destinos, desejo, id, ego e superego, princípio do prazer, ou ainda outras – e articular distintas idéias a partir de um pensamento que não pretende fechar-se em si, mas manter-se aberto a novas reconstruções. Não significa, assim, invalidar as proposições teóricas até aqui construídas, mas sim pensar novos modos de subjetivação que são criados e que coexistem com os já conhecidos.

Palavras chave: Psicanálise, subjetividade, contemporaneidade, alteridade global, pulsão

ABSTRACT

This research agrees to Freud's concept: to insert man in the social order around him and to analyze human relations, intra e inter subjetively established. It is a theoretical research using the psychoanalytical method, in which some notes are drawn from conflict points. This study starts from a brief historical context and it tries to trace the subjective behavior that arises along human biographic story. This work attempts to do a deep analysis about alter relations that are established between human beings and the way they affect the desired moments. Our contemporary days have anticipated the action as a way to flee from sadness, part of human loneliness, creating many psychic configurations in relation to our present time. Actually, modern times demonstrate new configurations to showing pain, as well as, ways of facing it. In order to a better understanding of the processing attitudes among men and inside oneself, this work has the main objective to think about a different meta psychological articulation to help us to understand the relation of contemporary arrangements created to deal with the feeling of abandonment and its results within the desired condition. Analyzing the relations among men and its limits, it is necessary to rethink about existing ideas such as pulsing and their vicissitudes, desire, id, ego, and super-ego, pleasure and other ones and to create different ideas from a free mind, open to new thinking. It does not mean to forget old theoretical ideas but to search new ways of subjective thinking that coexist with the ones already known.

Keywords: Psychoanalysis, subjectivity, contemporary world, global alterity, pulsion

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. METODOLOGIA	15
3. LUZES, MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE: QUESTÕES SOBRE A SUBJETIVIDADE	18
3.1 Subjetivação e modernidade	23
4. O MAL-ESTAR DE FREUD E DE SEU TEMPO	27
4.1 novos tempos, novos conflitos	32
5.SUBJETIVIDADES HIPERMODERNAS: COM A PALAVRA O DESAMPARO!	38
5.1 Caminhando na história da subjetividade: Percalços do desamparo	38
5.2 limites eu-outro: sobre o masoquismo e “alteridade global”	40
6. EM BUSCA DE UMA METAPSIKOLOGIA HIPERMODERNA	51
6.1 O desejo na contemporaneidade: Cartografia da fluidez	51
6.1.2 O retorno: o desmentido e a desestruturação que berra por sentido	58
6.2 Pulsão na contemporaneidade: para além dos destinos freudianos	61
6.3 Id, ego e superego: sobre a possibilidade de uma distinta articulação	69
7. DOR, SOFRIMENTO E CONTEMPORÂNEO: ANESTESIA	77
7.1 nova plástica do princípio do prazer	86
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

“Viver significa para nós transformar incessantemente tudo o que somos e tudo o que nos diz respeito em luz e fogo e não podemos agir de outra maneira”
(NIETZSCHE, 2001a, p. 13).

Toda a potência constitutiva da singularidade humana está em íntima sintonia com a dupla possibilidade ativa-passiva do devir. Sendo um meio de interferência na ordem sócio-histórica existente, o sujeito cria novos ambientes, distintas formas de organização social, como o Estado, a política e a família; faz de cada momento histórico uma singularidade enquanto probabilidade de reinvenção. De tal sorte, surgem diversas possibilidades à sua estruturação subjetiva. O sujeito humano possui uma historicidade que é composta, ao mesmo tempo, por uma ordem que traz em si um contra-discurso; a subjetividade é constituída pelo múltiplo, tanto pela incerteza quanto por seu reverso.

As transformações subjetivas sempre estiveram atreladas às macro modificações sociais que acompanharam a Humanidade. De tal sorte, uma detida reflexão sobre a composição, tanto do social quanto da subjetividade, deve fazer parte de toda tentativa de apreensão da multiplicidade constitutiva do sujeito. Para tanto, distintas escolas filosóficas, sociológicas, antropológicas, dentre outras, procuram sempre investigar as nuances do fenômeno humano, considerando as múltiplas formas da relação sujeito-Outro.

Freud, em todo seu escrito sobre a psicanálise, fez uma verdadeira leitura do contexto social no qual estava inserido, buscando relacionar as transformações necessárias ao processo civilizatório à consolidação do psiquismo humano. Não poupou esforços em demonstrar os efeitos da história nas formas de relacionamento e constituição subjetiva, trazendo a ordem do

desejo e as inscrições inconscientes para muito perto daquilo que sempre foi o mais comum à espécie humana: suas relações intersubjetivas.

Dessa forma, torna-se infrutífera qualquer tentativa de apreensão do fenômeno humano, tomando-se em conta os escritos freudianos como se estes se referissem ao mesmo homem, igualando o momento histórico de Freud ao do mundo atual. Isso não significa, obviamente, relegar a um segundo plano, de menor importância, toda a obra de Freud, mas sim pensá-la em relação à contemporaneidade.

As transformações ocorridas durante a modernidade, bem como as conseqüências delas ao paradigma até então vigente, promoveram processos de constituição subjetiva distintos entre aquele momento e o atual. Pensar o sujeito contemporâneo requer necessariamente submetê-lo à posição de desamparo originado pelas quedas de referenciais, tais como a família patriarcal, a falência do Estado e a superação da ciência como promessa de desenvolvimento humano. Frente a tais esgotamentos, o sujeito contemporâneo estrutura-se psiquicamente de maneira distinta daquela do século das luzes. Sendo assim, reações diversas processam-se no cotidiano atual, inscrevendo o desejo num terreno até então desconhecido, revelando-se de forma inusitada. Destarte, pensar os processos simbólicos atuais requer mais do que atualizar a escrita freudiana, pede reflexão.

O sujeito do inconsciente não é uma inscrição empírica, com qualidades psicológicas, sociais, políticas, ideológicas ou afetivas. Trata-se de um complexo sem atributos prévios, capaz de reatualizar incessantemente os modos pelos quais se constituiu até então como instância de comunhão social, ideológica e psíquica (ELIA, 2000). É, em sua relação de alteridade com os mais distintos representantes simbólicos, que o sujeito é capaz de integrar-se ao campo social, não necessariamente submetido cruelmente a este, mas em convicta relação íntima com um campo macro. Freud teve o *insight* de aperceber o mundo fantasmático, com crivo simbólico análogo ao da realidade, mas não podemos nos esquecer

de que o mundo imagético está imbricado ao mundo do desejo encarnado enquanto instância viva.

Seguindo o juízo freudiano de estudar os modos de subjetivação em comunhão com o momento histórico, este trabalho teve como principal objetivo refletir sobre as formas de subjetivação contemporâneas e a condição do desejo, bem como os mecanismos articulados aos novos contornos exigidos pelo momento presente. Em outras palavras, este estudo trata de uma análise crítica do mundo contemporâneo e de suas vicissitudes, tomando como principal referencial a influência da atualidade em sua relação com o desejo. O momento contemporâneo exige uma constituição subjetiva singular, distinta dos áureos tempos modernos, que, para tal missão, responde com novas formas de se operar na realidade.

Este estudo também busca articular a escrita freudiana sobre o mal-estar na civilização e o tempo hodierno, juntamente com uma reflexão sobre as formas de instauração do mito totêmico e suas dessemelhanças com a atualidade, levando-se em conta a dimensão do desamparo. Tal caminho proporciona fundamentalmente uma grande reflexão: Quais mecanismos – os engenhos estruturantes – edificados no psiquismo hipermoderno, servem como tentativas de gerir o desamparo inerente ao sujeito do desejo da atualidade, em suas relações intersubjetivas? Existem realmente novas formas de apreensão subjetiva ou vivemos somente um momento de tentativa de retorno romanesco a estruturas psíquicas do passado? Terá o homem reinventado uma nova incidência de busca do “*estranho de si mesmo*”?

O que procuramos não é delinear um estudo exaustivo e determinista, apresentando como grande conclusão alguma tábua de salvação ao desamparo atual. Pelo contrário. A principal finalidade deste trabalho é problematizar o campo argumentativo sobre os modos atuais de possibilidade de estruturação psíquica, visto a necessidade urgente de reexaminar a leitura que se promove de tudo aquilo que se atribui ao sujeito. Tomando por consideração o discurso freudiano sobre a importância da provisoriabilidade dos conceitos, em sua dimensão

estética da escrita, em oposição à rigidez do conhecimento, esta pesquisa serve como um campo reflexivo sobre a realidade psíquica transformada dos tempos atuais.

Deve-se observar que este trabalho não procura relações de direta causalidade entre o momento atual e a forma como o indivíduo responde às vicissitudes do contemporâneo, mas sim considerar a articulação entre o sujeito, o momento histórico e as peculiaridades resultantes desse processo. As argumentações aqui consideradas não dizem sobre uma condição única de estruturação psíquica contemporânea. Dizem de novas formas distintas de subjetividades que coexistem concomitantemente, em um mesmo momento correspondente, não significando o apagamento de antigos processos subjetivos trocados por novos.

O início da pesquisa se deu a partir de reflexões realizadas juntamente com o prof. Dr. João Luiz Paravidini sobre as relações intersubjetivas e a aceleração desenfreada de informações que arrocham o indivíduo contemporâneo. As discussões realizadas foram pautadas nos escritos sobre a contemporaneidade de Zygmunt Bauman, Joel Birman, Marisa Schargel Maia, dentre outros autores que refletem sobre as atuais configurações subjetivas.

Após este capítulo introdutório, é realizada uma breve apreensão sobre a metodologia empregada nesta pesquisa teórica. No terceiro capítulo, foi feita uma pequena contextualização teórica sobre os primórdios da modernidade, traçando um representativo histórico desde o início do século das luzes até o período moderno. Dentro dessa perspectiva, versou-se teoricamente sobre os processos de subjetivação na modernidade, considerando-se a relação deste período histórico com o categórico subjetivo.

No quarto capítulo, levando-se em consideração o mal-estar na civilização, descrito por Freud (1930), há uma reflexão sobre o peso do processo civilizatório nas formas de constituição do sujeito daquela época. O período em que o autor escreve este trabalho já é marcado pelo início da perda de alguns referenciais, tais como a família patriarcal rigidamente

estruturada e a queda do modelo racionalista como grande promessa de salvação e bem-estar da Humanidade.

No capítulo quinto, foi articulada uma reflexão sobre o momento contemporâneo e as relações intersubjetivas. Nesse capítulo, se fez uma explanação que considerou o desamparo inerente à própria condição humana e os artifícios buscados para regular essa condição de vazio essencial. Dentro dessa perspectiva dos limites entre eu-outro e a relação com o desamparo, desenvolveu-se a idéia de *alteridade global*; proposição inédita deste estudo.

No sexto capítulo, os esforços foram concentrados a fim de buscar a construção de uma metapsicologia dos tempos atuais. No início, abordamos a questão do desejo na contemporaneidade e o estado de desestruturação psíquica em que o ser humano se encontra. Toda a reflexão é composta baseando-se em textos freudianos e nas implicações da antecipação da função última do desejo: o ato.

Logo em seguida, ainda no mesmo capítulo, chegamos à questão da pulsão na contemporaneidade, pensando sobre a possibilidade de um novo destino à pulsão, dentre os já propostos por Freud; as passagens ao ato. Para tanto, foi realizada uma crítica apreensão sobre o momento atual em que impera o esvaziamento subjetivo, causando um intenso processo de agir-não-reflexivo e desesperado. No veio dessa demanda reflexiva, não houve como não refletir sobre as três instâncias psíquicas; id, ego e superego. De tal sorte, o capítulo se encerra fazendo uma análise a respeito dessas instâncias.

O sétimo capítulo foi dedicado a uma reflexão sobre a dor e o sofrimento na atualidade, em que se observa, cada vez mais, um estreitamento das possibilidades de sofrer e uma amplificação da dor. Essas cogitações foram realizadas partindo-se das relações de alteridade encontradas na contemporaneidade, em que se busca cada vez mais a construção de meios para realizações imediatas de prazer, ao preço do aniquilamento do outro. O oitavo e

último capítulo teórico voltou-se às reflexões finais a respeito do que foi apreendido através do trabalho e das reflexões aqui delineadas.

De um modo geral, esta pesquisa está relacionada ao que Mezan (1994) aponta ser as principais atribuições de um mestrado. De acordo com o autor, uma pesquisa de mestrado convém como um processo de alfabetização, sendo capaz de transmitir ao pesquisador a dimensão de limites, fraquezas, virtudes, falhas, gostos pessoais e uma série de outros fatores que condizem com a singularidade daquele que pesquisa.

2. METODOLOGIA

Partindo de uma apreensão do arcabouço teórico freudiano sobre o mal-estar do sujeito moderno e de sua forma de gestão desse mal-estar, foram pensadas as vicissitudes do cotidiano, criadas para dar conta do desamparo inerente ao momento contemporâneo e a influência desse processo na materialização do sujeito pós-ruptura moderna. Para tanto, tal empreendimento parte de um diálogo entre a teoria freudiana e os escritos recentes sobre os processos contemporâneos de subjetivação, considerando-se sempre a temática do desejo, dentro de uma metodologia teórica de pesquisa.

Mezan (1994), citando um trabalho de Laplanche (1980) intitulado “Interpretar com Freud”, diz sobre a possibilidade de um trabalho teórico que se apóie em uma leitura analítica dos textos, trazendo para este campo algo do método da psicanálise. Desta forma, todo o texto ganha um mesmo valor, à medida que se utiliza o princípio da atenção equiflutuante para tal apreensão.

Não obstante, no decorrer de tal processo, naturalmente nos deparamos com a seguinte situação: como empreender a leitura de um texto, que é fruto de um processo secundário de pensamento, a partir do processo primário de funcionamento mental, ou seja, desprendido de julgamento de valor? Pois bem, Mezan (1994) aponta que, durante a leitura, deve predominar uma apreensão global do texto, considerando-o em toda a sua extensão, a fim de possibilitar a emergência de pontos de conflito. A “busca do conflito” é justamente o instante em que o pensar secundário faz-se presente. O pensamento participa de uma comunhão discursiva entre as impressões sensoriais, articuladas a partir da leitura textual, e um processo de elaboração intrapsíquica.

De acordo com Rezende, a pesquisa científica procura “descobrir e mostrar em que

sentido há sentido” (1993, p. 106). Já a pesquisa em psicanálise é feita de forma distinta. A pesquisa psicanalítica amplia os sentidos passíveis de serem compreendidos. “Ela amplia o campo de pesquisa, alarga os horizontes do pesquisador, mostrando também o verdadeiro alcance de sua mente” (*op. cit.*, 106). Portanto deve-se considerar que não se buscam números, dados quantificáveis ou variáveis capazes de expressar precisas e objetivas generalizações, pois os sentidos são dados a partir do que é vivenciado; referem-se ao momento presente, estando numa constante possibilidade de novos significados.

Elia toma a idéia de que toda pesquisa, em psicanálise, está relacionada a “(...) um ‘campo de pesquisa’, que é o inconsciente, e que influi no sujeito. Por isso, a clínica, como forma de acesso ao sujeito do inconsciente, é sempre o campo de pesquisa” (2000, p. 23). Na pesquisa psicanalítica, não há um saber pré-estabelecido, passível de uma experimentação científica do tipo teste-reteste. O que ocorre é um levantamento hipotético, circunstancial, que se põe à mostra, podendo ser então pensado, a partir de determinada rede de associações. Pesquisar em psicanálise é trabalhar com “hipóteses provisórias, afirmando tratar-se de uma condição inerente à ciência” (DARRIBA, 2002, p. 63).

Refletindo sobre o conceito de provisoriedade das idéias, considero impossível tomar as apreensões freudianas como invariáveis asserções sobre a raça humana. É necessário que cada vez mais a psicanálise abandone o modelo unicamente clínico (refiro-me aqui ao modelo fechado ao consultório) e busque apreender o fenômeno humano em toda a sua extensão. Assim como nos aponta Elia (2000), devemos pensar a pesquisa psicanalítica como clínica, não na medida de um *setting* terapêutico classicamente estabelecido, com um divã e um rígido número de sessões semana, mas sim no método empregado de maneira crassa na clínica: o método interpretativo. Nos dizeres de Silva (1993, p.20), sobre o gênio de Freud, tem-se: “(...) ele [Freud] analisou quadros, esculturas, livros, mitos, peças teatrais, instituições, etc. Assim ele analisou inclusive os próprios sonhos, lapsos e dados biográficos”.

Rezende traz algumas dimensões das distintas maneiras de se conduzir uma pesquisa. O autor trata da pesquisa hermenêutica, de forma análoga à pesquisa conduzida por um teólogo, visto que “(...) interpreta o que crê, no sentido em que crê, o primeiro [exegeta] não precisa acreditar em nada do que está lendo (...) o exegeta pesquisa na biblioteca, nos livros, como um especialista da leitura” (1993, p. 107). E continua:

“Ao contrário do exegeta, o hermeneuta envolve-se com o sentido do texto, a tal ponto que também sua ética passa a ser caracterizada pela autenticidade em viver o que entendeu. É vivendo que o hermeneuta ‘comenta’ o sentido do texto. Sua leitura-viva completa o sentido dado pelo autor, e vice-versa. (...) o exegeta lê, o hermeneuta pensa” (*op. cit.*, p. 110, 111).

Toda a perspectiva deste trabalho foi delineada não fazendo simplesmente uma leitura do que está explícito no mundo atual, mas sim busca romper com essa visão do que está aparente, a fim de refletir sobre os pressupostos inconscientes implicados em tal realidade; eis o processo primário de pensamento referido logo acima.

O estudo foi realizado dentro de uma visão analítica, tanto dos textos utilizados, quanto da realidade apreendida. Como fundamentação teórica principal nos servimos aqui dos escritos freudianos e dos recentes estudos psicanalíticos sobre os atuais modos de subjetivação na sociedade hodierna.

3. LUZES, MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE: QUESTÕES SOBRE A SUBJETIVIDADE

A Introdução do período considerado como ‘moderno’ na história da Humanidade sempre causou muita polêmica e contradição. Tanto em relação ao momento histórico quanto ao que diz respeito ao contexto social, o início deste período permite a existência de brechas.

A cronologia das divisões sociais do tempo sempre se refere a um artifício utilizado pelo homem a fim de estudar a própria história. Um período de compreensão paradigmática do tempo nunca surge de forma horizontal, de cima para baixo. Há sempre um movimento espiral de idas e vindas para que o homem irrompa numa nova apreensão do mundo. Não se pode tachar, por exemplo, o aparecimento da modernidade como algo que surge de forma repentina. A definição de um novo período de tempo respeita as conseqüências de um processo histórico de contínuas transformações paradigmáticas. Sendo assim, a modernidade deve ser entendida como um processo histórico, cronologicamente compreendido num determinado tempo e espaço, e em constante transformação.

Dentro de diversos autores que estudam o processo da modernidade e seus desenvolvimentos, Harvey considera o advento da modernidade no início do século XVIII. Ele tinha como principal propósito “(...) usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária” (HARVEY, 1992, p.23). O ideário iluminista aparece durante esse período, abraçando a idéia de progresso e desenvolvimento intelectual, em oposição ao obscurantismo do pensamento vigente até então desde a Idade Média.

A idéia de domínio científico em prol da garantia humana de controle sobre a natureza, dispensando a condição de estar à mercê do inesperado, permite ao homem vislumbrar uma nova condição em oposição ao passado. O mito, o sagrado, o religioso e toda

outra forma abstrusa de explicação do mundo vivido perdem terreno para o domínio da razão. Por meio do racionalismo, o sujeito moderno tem à sua frente a capacidade de conquistar o mundo e sobrepujar diversas formas de sofrimento. O racionalismo iluminista vem como uma forma messiânica de salvar a Humanidade de sua própria ignorância. Iluminando os sombrios terrenos do sagrado, o homem desvenda a modernidade, tendo nas mãos a promessa de uma nova forma de compreender o mundo, tendo na ciência seu solo mais abalizado.

Na confusa perspectiva de traçar um momento histórico do surgimento da modernidade, Giddens antecipa em um século o nascimento do período moderno. Para o autor, a modernidade alude a um “(...) estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII” (GIDDENS, 1991, p.11). Com o passar dos tempos, tais transformações ganharam influência mundial. Assim, o modelo racionalista do Iluminismo passa a ser uma forma de pensamento que abandona a individualidade do sujeito e ganha um caráter universal. A singularidade é relegada a segundo plano e a universalização das formas de ação, pensamento e de entendimento do mundo torna-se única para todos os habitantes do Ocidente, onde o legado do Iluminismo foi a supremacia da racionalidade.

Para Touraine, a idéia de modernidade está tão intimamente relacionada à de racionalização que “renunciar a uma é rejeitar a outra” (TOURAINÉ, 1994, p.18). Seguindo essa perspectiva racionalista, Touraine defende a idéia de que a modernidade foi vivida pelo Ocidente como uma revolução. De tal sorte, a razão faz tábua rasa de toda forma de obtenção do conhecimento que não aquele que se baseie na demonstração científica.

Com a idéia de tábua rasa, o homem não é mais um sujeito que obtém o conhecimento por meio da chamada *res infinita*. Ou seja, não há um saber advindo de Deus e tampouco este é o senhor bondoso provedor de toda forma de conhecimento. Com o advento da modernidade, a inquestionável instância infinita é questionada pelo corpo do homem que passa a conhecer, ou seja, toda apreensão do mundo deve ser realizada pelo conhecimento

empírico. De tal forma, a *res cogitans* (pensamento) questiona o divino e leva às últimas conseqüências o racionalismo científico, ao mesmo tempo que se separa da *res extensa* (corpo).

Com a distinção e separação entre mente e corpo, o modelo racionalista passa a atuar na esfera cotidiana, podendo ser apreendido pelo indivíduo. A maior expressão do racionalismo na vida do sujeito é experimentada com o aparecimento da sociedade disciplinar. De acordo com Foucault: “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (1977, p.126). Como uma forma de manter a supremacia da razão sobre o corpo e suas respectivas paixões, a disciplina foi um dos primeiros mecanismos a serem desenvolvidos com a finalidade de manter a unidade e a homogeneização do corpo social. Sobretudo após a consolidação do sistema capitalista, as disciplinas do século XVII e XVIII serviram menos como forma de controle do comportamento do que de eficácia dos movimentos.

Obtemos, portanto, durante o nascimento e desenrolar do período moderno, a seguinte situação: a grande explosão do racionalismo e do modelo científico empírico possibilitou o abandono do obscurantismo do conhecimento, passando a invadir o universo subjetivo, tornando-se fundamental na constituição das individualidades. A sociedade disciplinar, com o esquadramento do sujeito produtivo, possibilita uma nítida percepção acerca da influência do meio social sobre as relações intersubjetivas. Na modernidade, o sujeito torna-se amplo, à medida que desvenda mistérios e aquieta suas dúvidas em relação ao mundo, vivendo num turbilhão de possibilidades de mudanças, visto ser o conhecimento algo constituído numa espiral de constantes construções. Ao mesmo tempo que a promessa da razão científica, como última salvaguarda da Humanidade, possibilita inumeráveis ganhos em termos de qualidade de vida, ela torna o sujeito o objeto de seu próprio conhecimento.

A razão de conhecer passa a não ser somente a necessidade de domínio sobre as eventualidades da natureza, mas também um mecanismo capacitador de conhecimento do próprio homem. Para isso, o modelo empírico é levado ao último nível de sua possibilidade de existência, tornando o indivíduo uma continuação de sua própria experimentação. Isso pode ser facilmente observado ao analisarmos a forma taylorista de produção. Cada ser numa especificidade; cada qual com seu parafuso a apertar ou qualquer outra mínima tarefa suficientemente distante da possibilidade de compreensão de todo o processo produtivo.

Paralelamente ao modelo taylorista de produção, a escala de controle sobre o sujeito, utilizada pela sociedade disciplinar, também representa bem a fragmentação do complexo humano durante a modernidade. Sobre a escala de controle,

“(...) não se trata de cuidar do corpo, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (FOUCAULT, 1977, p.126).

O Iluminismo, portanto, apregoa o presente como alternativa ao progresso humano, abrindo-se para um futuro repleto de possibilidades. No entanto essas mesmas promessas de possibilidades são delimitadas pela vontade maior do capital. A necessidade da compreensão do mundo pela razão avança sobre o meio social, fecundando um paradoxo. Ao mesmo tempo que se produz um conhecimento capaz de libertar toda existência individual dos agouros obscuros da religião, produzem-se formas pomposas de domínio sobre o corpo. A ordem maquínica que toma conta de todo fenômeno produtivo também invade a constituição subjetiva, visto a necessidade de tal controle para garantir a produção.

“A submissão às exigências do pensamento racional libertou a humanidade das superstições e da ignorância, mas não libertou o indivíduo; ela colocou o reino da razão no lugar do reino dos costumes, a autoridade racional legal, dizia Weber, no lugar da autoridade tradicional. O racionalismo moderno desconfia do indivíduo; prefere as leis impessoais da ciência que também se aplica à vida e ao pensamento humanos. O pensamento moderno se quer científico, mas é materialista e naturalista; ele dissolve a individualidade dos fenômenos observados em leis gerais. Na ordem social, dado que a utilidade social tornou-se o critério do bem, a educação deve consistir em inculcar nos adultos e muito

mais ainda nas crianças o altruísmo em substituição ao egoísmo, de modo a formar homens e mulheres de dever que desempenham seus papéis em conformidade com as regras que parecem ser as mais favoráveis para a criação de uma sociedade racional e bem equilibrada” (TOURAINÉ, 1994, p.269).

Essa promessa de constituição de uma sociedade racional e bem equilibrada tem um profundo abalo conforme o avanço tecnológico vai se consolidando. Se, no início do ideal Iluminista, a ciência era a principal responsável pelo bem-estar humano, em oposição à credulidade da fé da Idade Média, nos fins do século XIX a promessa iluminista sofre um profundo abalo em seus ideais. O avanço científico torna-se grandioso; o homem conquista os céus, fabrica armas de destruição e consegue produzir cada vez mais, criando assim excessos e acúmulos de mercadorias. Divergências políticas, aliadas à necessidade produtiva a fim do enriquecimento de algumas poucas nações, conduzem a história da Humanidade às duas grandes guerras mundiais.

Sem querer entrar nas particularidades das guerras, visto não ser esse o objetivo deste trabalho, resta dizer que a Segunda Guerra representou bem um período marcante na história da Humanidade. Nesse contexto, dois foram os fatos principais. O primeiro deles trata da completa derrocada do ideal iluminista de progresso humano para garantia de bem estar do próprio homem. Ora, após a devastação causada pela Segunda Grande Guerra, sobretudo com o uso de duas bombas atômicas, a raça humana apercebeu-se entregue ao acaso. Toda promessa de futuro, domínio sobre a natureza e liberdade, ficou fortemente abalada. Populações sendo dizimadas, campos de concentração e a morte de milhares de pessoas com apenas o toque de um botão causaram uma sensação de estar entregue ao acaso do mundo. A promessa da vitória humana sobre a ignorância, por meio da razão, foi relegada ao limbo, ao mesmo tempo que se viu, cada vez mais, a tecnologia tornar-se menos um produto de garantia de bem-estar do que moeda de mercado. É justamente este o segundo fator de mudança. Com a tecnologia tornando-se moeda de consumo, rapidamente distintas nações – onde muitas se declaravam rivais – tiveram acesso a toda tecnologia bélica até então desenvolvida.

3.1 Subjetivação e modernidade

Durante a modernidade, o processo de produção do conhecimento foi permeado por metanarrativas que possuíam um caráter de totalização de todo saber. A psicanálise de Freud e a física de Einstein, por exemplo, são bons modelos do alcance desses discursos.

A produção científica, durante a modernidade, procurou considerar a historicidade do mundo em toda a sua complexidade, organizando para isso modos totalizadores de formação do conhecimento. Dessa forma, foram constituídos o que Lyotard denominou por “grandes relatos” (1979, p.85). Por meio desses, buscava-se a previsibilidade de todo fenômeno humano – garantindo o conhecimento futuro baseado na repetição de acontecimentos; a objetividade – que supostamente garantiria a extinção de todo e qualquer erro no processo; e o progresso científico – que viria em prol da afirmação definitiva do homem como senhor de sua morada.

De tal forma, a modernidade apresenta uma complexa estrutura de formação subjetiva. Foucault (1977) traz uma visão da modernidade como o ápice da disciplina, em que a formação da estrutura maquínica de ação foi o imperativo, exercendo sobre os corpos distintas formas de poder. O corpo tornou-se, sobretudo no auge da modernidade, um dos maiores objetos de interesse. Desde doentes e crianças a soldados, a vontade de saber sobre o corpo colocou o processo de subjetivação sob a lente da norma.

No que tange à alteridade, temos, pois, um processo de constituição subjetiva a partir de um referencial normatizador. Há o pré-estabelecido, aquilo que já se espera que venha a ser durante o processo de individuação. O limite entre eu-outro é firmemente tocado pela diferenciação entre o que se é e o referencial do que se deverá tornar-se. De outra forma, o sujeito se constitui a partir de um padrão a ser seguido, desde que respeite sempre seu princípio de liberdade. Ora, como pode-se pensar em um padrão a ser seguido coexistindo

com a liberdade de direito? Sem dúvida esse estranho paradoxo não é nada fácil de ser compreendido; no entanto, não se devem poupar esforços nessa difícil missão.

Touraine (1994) aborda a modernidade menos como um simples triunfo da razão que um intrincado processo em que se edifica uma separação entre sujeito divino e uma ordem natural. Para ele, quanto mais profundamente se adentra a modernidade, “(...) mais o sujeito e os objetos se separam, ao passo que estavam confundidos nas visões pré-modernas” (TOURAINÉ, 1994, p.217). O sujeito humano aparece como forma de “liberdade e criação”. Em seu célebre trabalho *Crítica à Modernidade*, o autor aponta brilhantemente uma das maiores falácias da modernidade. Ainda de acordo com o autor, um dos maiores erros, ao se tratar da modernidade, é relegar ao limbo o processo de formação do sujeito. O que constitui basicamente a modernidade é a racionalização e subjetivação, tendo por seu maior drama lutar contra si mesma (*op. cit.*). Ou seja, ao enganar-se sobre a possibilidade de separação entre homem e natureza, a modernidade sacrificou o sujeito em nome de sua outra metade; a ciência.

De tal sorte, o projeto da modernidade levou às últimas conseqüências o triunfo da razão, tornando o sujeito humano um objeto de sua ânsia pelo conhecimento. O esquadrinhamento da subjetividade possibilitou o aparecimento de um homem moderno distante daquilo que lhe é mais íntimo: a natureza. Portanto, ao mesmo tempo que a modernidade foi uma oportunidade de libertação e, até certa medida, possibilitou tal processo, ela também segregou o sujeito à mecanicização de toda possibilidade de devir. Temos portanto uma conflitiva situação: o homem agora se libertou das amarras da divindade para se prender à norma.

Pois bem, e a dimensão do desejo humano? Fora ela relegada a algum limbo após o modelo normatizador garantir um padrão de ação? Certamente que não, pois como explica Birman, “(...) o marxismo [surgido durante o século XIX] foi a representação teórica e

política da potência desejante do sujeito coletivo na modernidade” (2003a, p.82). Na modernidade, sobretudo com a influência do pensamento marxista, o mundo poderia ser reinventado por meio da ação coletiva dos sujeitos. Nessa ordem, o desejo surge na fissura que se forma pela ânsia de redirecionar a ordem do mundo, inserindo-se num contexto de possibilidades da expressão coletiva.

Sendo assim, não devemos encerrar o processo de formação subjetiva no simples comportamento mimético, em que há um referencial ao que o sujeito deve tornar-se. Na perspectiva marxista, há um corpo social pulsante, com um desejo comum por transformação. Não obstante, não devemos opor a visão foucaultiana à marxista, mas sim integrá-las. Mas como integrar visões de tão escandalosa discrepância? Talvez essa discrepância seja um pouco menos ruidosa do que parece. Existindo uma constituição subjetiva, permeada pela questão normatizadora, em que o devir já está configurado, e um desejo individual que se une num contexto sócio-histórico, acaba por haver um movimento de integração intersubjetiva em que o parâmetro para o pensar já está dado. A constituição do que deve ser feito para que o desejo comum por transformação ganhe efetividade deve cobrir a angústia individual propiciada pelo sentimento de solidão frente à realidade.

Refletindo-se dessa maneira, desde os primórdios da modernidade, pode-se pensar que o homem esteve, durante todo o desenvolvimento desse período, intimamente atrelado a uma maneira comum de expressar-se no mundo. Tanto com o início do idealismo iluminista, quanto com o pensamento de Marx, o sujeito sempre esteve envolvido com a idéia de transformação instantânea, contínua e progressiva da realidade. O sofrer era, portanto, compartilhado a partir da projeção (entendida como um movimento comum) da angústia causada pelo desconhecimento das razões do mundo, neste próprio mundo. Portanto a projeção no mundo (sob a forma de uma intensa insatisfação com a realidade reconhecida)

daquilo que causa dor e sua posterior reintrojeção, constituem basicamente o processo que levou o ser humano, durante a modernidade, a buscar reconhecer-se frente ao outro.

4. O MAL-ESTAR DE FREUD E DE SEU TEMPO

Certamente é uma difícil tarefa tratar da questão da modernidade sem explorá-la utilizando um dos principais trabalhos de Freud: *O mal-estar na civilização*, de 1930. Como aponta Birman, a psicanálise trata dos impasses da subjetividade na modernidade, estando Freud menos interessado na conflitiva entre o processo civilizatório e o indivíduo que no “mal-estar do sujeito na modernidade” (BIRMAN, 2003a, p. 17).

Recapitulado o que fora dito anteriormente, a modernidade foi um complexo processo de transformação social, no qual imperou o descentramento do mundo e a desmistificação do sagrado em prol da racionalização. A subjetividade se constituiu num período de incerteza da liberdade, sob os riscos que esta trouxera, e de aperfeiçoamento e adequação dos corpos produtivos.

Permeando toda essa problemática da constituição subjetiva, Freud (1930) traz a questão da formação psíquica como um processo de engolfamento do mundo externo, pela psique em desenvolvimento, para uma posterior separação e diferenciação desse mundo. Tal artifício provoca um duplo sentimento. Se, por um lado, há a possibilidade de efetivar-se o nascimento psíquico, durante o processo de separação eu-mundo, há também um tênue limiar de sofrimento que, se exagerado, fatalmente comprometerá todo o processo de formação subjetiva. Na aflição sentida pela possibilidade de se deparar com um exterior onde reina a falta, coloca-se a ausência do objeto almejado no horizonte mais próximo ao sujeito. A proximidade dessa falta, da sensação de precariedade, de vazio frente ao mundo, insere o sujeito na dimensão, muitas vezes intolerável, do desamparo.

O ser desamparado frente ao mundo é apresentado por Freud, em *O mal-estar na civilização* (1930), como uma forma de quebra de toda possibilidade de valer a raça humana frente ao vazio propiciado pela falta. Em seu discurso sobre o sentimento religioso, Freud

retoma a necessidade de religiosidade por sensação de desamparo infantil. Assim como o bebê necessita de um ser superior para garantir-lhe satisfeitas suas necessidades, a religiosidade é uma possibilidade de crença em algo de outra ordem – que o transcenda – que não a humana. Tal sentimento é um resquício dessa busca de evitar as peripécias do tão temido destino.

“A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do Destino” (FREUD, 1930, p.85).

Com isso, o discurso freudiano ganha força ao redimensionar a onipotente instância humana a uma reles espécie apavorada pelas possibilidades do improvável. O ser sofre perante o vazio da limitação, da não mais crença em uma forma messiânica de salvação e se vê, cada vez mais, preso à conflitiva sociedade disciplinar, tendo que pagar o alto preço do aperfeiçoamento exigido pela sociedade moderna.

O processo civilizatório inseriu o homem num aprisionamento de seus mais selvagens e primitivos instintos em prol da garantia da permanência da raça humana sobre a Terra. Freud, em seu trabalho *A aquisição e o controle do fogo* (1931), lança a asserção de o homem ter conseguido controlar o fogo somente após a renúncia do desejo de apagá-lo com a água proveniente de sua urina. Desde essas primitivas manifestações de controle sobre o desejo encarnado ao corpo, até as mais complexas formas de controle social, o progresso cronológico sempre exigiu interdições do desejo.

Nesse campo, podemos perceber, em especial, o desvio sofrido pelo instinto agressivo, subordinado ao processo civilizatório. Antes da possibilidade da emergência de formas de organização social mais elaboradas, como os feudos, sociedades de castas e Estados, o homem vivia em bandos, implantando a lei do mais forte. Com o passar dos tempos e o

incremento da vida em sociedade, o ser humano precisou, cada vez mais, impedir o extravasamento de tal agressividade, visto a necessidade de viver em coletividade. Tal processo internalizou cada vez mais os primitivos instintos destrutivos. Não obstante, tal processo de repressão não alivia por completo o aparelho psíquico desses perigosos instintos. A agressividade continua existindo, no entanto voltada contra o próprio sujeito. De tal sorte, essa agressividade não mais extravasada e não sublimada, retorna radicalmente à subjetividade como a instância da culpa. Ora, seria essa culpa uma manifestação de pesar por tais desejos (numa acepção não desconectada de certo moralismo) ou por não poder mais exercer a agressividade intrínseca à rapina ave humana?

Certamente tal resposta necessitaria de um estudo antropológico deveras aprofundado. Portanto fiquemos com o que se pode pensar de acordo com o que foi dito até aqui. Importam menos as origens dessa culpa que as conseqüências trazidas por ela. Instala-se, na Humanidade, aquilo que Nietzsche denominou por “má consciência” (1998). Como uma espécie de dívida, menos com os outros que consigo mesmo, a agressividade internalizada alcança seus limites máximos com o advento da modernidade e as formas de barbárie observadas durante esta. Não parece descabido supor serem todas as formas de controle coercitivo sobre os corpos, regimes ditatoriais e demais demonstrações gratuitas (porém com enorme ganho pecuniário) de violência o extravasamento dessa agressividade interiorizada? Certamente que não. Fissuras na tranqüilidade do cotidiano marcam toda a história da Humanidade. Tais fissuras, facilmente observadas quando os mais bárbaros impulsos tomam de assalto toda a tentativa de racionalidade humana, são capazes de produzir as mais lamentáveis cenas, tais como genocídios ou simples formas de submissão humana – habitualmente observadas pela sede do sistema capitalista. Apesar de um pouco longa, convém pontuar uma asserção freudiana a esse respeito:

“(…) os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre

cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (...) Via de regra, essa cruel agressividade espera por alguma provocação, ou se coloca a serviço de algum outro intuito, cujo objetivo também poderia ter sido alcançado por medidas mais brandas. Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho. Quem quer que relembre as atrocidades cometidas durante as migrações raciais ou as invasões dos hunos, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, ou na captura de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo, na verdade, os horrores da recente guerra mundial [referindo-se aqui à primeira grande guerra mundial], quem quer que relembre tais coisas terá de se curvar humildemente ante a verdade dessa opinião (FREUD, 1930, p.119)”.

Eis aqui reafirmada¹ a pulsão de morte como força interna desestruturante do sujeito, inserindo-o na dimensão angustiante do desamparo. Pois bem, renegar a esses impulsos mais bárbaros é justamente o custo exigido pelo processo civilizatório. Esse alto preço a ser pago pelo homem (FREUD, 1930) – antes imperioso conquistador da natureza – parece ser não só relativo à sua angústia interna de sentir-se como uma ave de rapina, aprisionada, relegada à dimensão do acaso, mas também diz respeito às conseqüências de sua incapacidade de aprisionar-se eternamente. “(...) podemos dizer que o homem civilizado é sobretudo um homem de conflito, em função das pressões da civilização e de suas próprias pressões internas” (PRATA, 2004, p.44).

A fim de aliviar o sofrimento oriundo da vida civilizada e de manter-se na ilusão da possibilidade do seu próprio aprisionamento, o homem desenvolveu formas de evitar tal aflição. “A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas” (FREUD, 1930, p.87). Dentre tais medidas, Freud descreve basicamente

¹ Freud já havia tratado do conflito entre as pulsões de vida e de morte, em 1920. Observar referência bibliográfica.

três. Uma delas alude ao uso de substâncias entorpecentes que alteram o funcionamento neuronal, proporcionando alívio imediato de toda a angústia. Um segundo alcance paliativo diz sobre a arte, que é vista como uma satisfação substitutiva, na medida em que oferece ilusões contrastantes com a realidade. Por último, Freud ressalta as possibilidades de se “extrair luz de nossa desgraça”, ou seja, refere-se às formas de encontrar soluções onde elas não mais parecem haver. Nesse campo, o autor eleva a atividade científica a uma das mais nobres criações humanas, juntamente da arte (*op. cit.*, 1930).

Freud assume um discurso fortemente impregnado pelas razões da modernidade. Tanto a liberdade do ato criador, observado na arte, quanto a descoberta pela ciência de novas tecnologias que facilitam o viver, são vistas, como advertido num momento anterior, como os grandes frutos da modernidade. O discurso freudiano, porém, fere os mais bem alicerçados pilares da modernidade ao referir-se ao poder dos instintos destrutivos que ainda vigoravam no homem moderno. Pensar nesse descentramento do homem assenhoreado de si mesmo, num período em que o progresso científico apresentava seus contrastes, promove um movimento de cisão com o discurso do ideal iluminista. A grande promessa de desenvolvimento humano já possuía sua face bastante arranhada há muito tempo.

O desgaste humano provocado pela norma disciplinar e a imprecisão de se conter a imponderação do destino, observados facilmente em momentos de crise – por exemplo, durante a Primeira Grande Guerra – acenderam o estopim que explodiria anos mais tarde, com a Segunda Guerra Mundial. Após esta, a promessa de aperfeiçoamento da raça humana por meio da ciência não mais saiu incólume, mas sim profundamente desestruturada em seus principais fundamentos.

4.1 Novos tempos, novos conflitos

Os questionamentos reservados às conseqüências oriundas da promessa da modernidade galgaram um novo momento na história da Humanidade. Profundamente influenciado pela catástrofe ocorrida durante a Segunda Guerra Mundial, o homem experimentou uma transformação em sua forma de conhecer o mundo.

Com o extermínio de milhões de seres humanos nos campos de concentração e o tormento resultante da carnificina provocada pelo uso de armamento atômico, a Segunda Guerra Mundial não foi simplesmente uma fissura no cotidiano da história da humanidade. Jamais antes, desde os tempos mais bárbaros, o homem esteve tão perto de decidir sobre o destino de milhões de vidas quanto no tempo ocorrido durante a Segunda Guerra. Meados do século XX foi um período que reconfigurou menos as táticas bélicas que a maneira de o homem contemplar os destinos da Humanidade. Eis, portanto, o que muitos indicam por surgimento da pós-modernidade.

Sem qualquer sombra de dúvida, tratar do tema ‘Pós-Modernidade’ é algo da mais complexa ordem. “(...) pois nem ao menos sabemos se tudo o que foi a modernidade está definitivamente extinto em nossos dias ou se o que vivemos ainda são ressonâncias daquele paradigma” (MILLAN, 2002, p.49). Nosso objetivo, nesse ponto, não é fazer um pequeno tratado histórico-teórico sobre se o que vivemos hoje em dia é ou não um momento pós-moderno, mas pensar na relação desse período, que se estende até o momento contemporâneo, com a formação da subjetividade.

Giddens defende a idéia de que estamos vivendo um momento de reflexão sobre a modernidade (1991, 1997). O momento contemporâneo é vivido como a radicalização da modernidade, ou seja, vivemos um período de grandes preocupações a respeito do que foi feito desde os primórdios da Humanidade, em que a “(...) reflexividade da vida social

moderna consiste no fato de que as práticas sociais são, constantemente, examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p.55). Ainda de acordo com o autor, este momento é vivenciado com algumas novas certezas; dentre elas, podemos destacar que

“(…) nada pode ser conhecido com certeza, desde que todos os 'fundamentos' preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a 'história' é destituída de teleologia e conseqüentemente nenhuma noção de 'progresso' pode ser plausivelmente defendida; e que uma nova agenda social e política surgiu com a crescente proeminência de preocupações ecológicas e talvez de novos movimentos sociais em geral” (*op. cit.*, 1991 p. 52).

De acordo com o discurso de Giddens, podemos depreender um homem contemporâneo com um maior senso de responsabilidade sobre suas ações, com as atitudes dizendo respeito sempre às suas próximas modificações. O homem age reconfigurando seus conceitos, suas ações têm um toque maior de responsabilidade.

Charles (2004) vincula o surgimento da pós-modernidade ao consumo de massa e aos valores a ele vinculados, ou seja, após a segunda metade do século XX. Para ele a pós-modernidade permitiu a realização dos ideais iluministas, no entanto o fez de uma forma distinta. O poder sobre os indivíduos não desapareceu, mas sim foi reinventado. No lugar das normas disciplinares proibidoras, o que agora é realçado são os efeitos maléficos de determinados tipos de comportamentos. A comunicação tomou o lugar da imposição, ou seja, não há mais a presença de um modelo panóptico foucaultiano de vigilância, mas sim a massificação dos meios de comunicação. Não se precisa de um decreto para proibir as pessoas de fumar, por exemplo, basta que se apresentem os resultados desastrosos do uso da nicotina.

Para Charles (2004) e Lypovetsky (2004), a pós-modernidade foi um curtíssimo período de transição entre o período moderno e o que eles designam por hipermoderno, sendo este o período contemporâneo. A hipermodernidade é fundamentalmente caracterizada por

“(…) um presente que substituiu a ação coletiva pelas felicidades privadas, a tradição pelo movimento, as esperanças do futuro pelo êxtase do presente sempre novo. Nasce toda uma cultura hedonista e psicologista que incita à

satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer. Consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada: as políticas do futuro radiante foram sucedidas pelo consumo como promessa de um futuro eufórico” (LIPOVETSKY, 2004, p. 60-1).

Na hipermodernidade, o imperativo da neofilia atinge de alguma forma a grande maioria dos seres. A paixão pelo novo, por aquilo que pode ser experimentado e tão logo tornar-se objeto de fetiche, objeto de moda. Tudo o que pode ser consumido como um prazer efêmero e fugaz é o que atrai na hipermodernidade. Vivemos um período de transição da sociedade “rigosítico-disciplinar” pela “sociedade-moda” (*op. cit.*, 2004, p. 60).

Se, na década de 70, viveu-se um período de glória da autenticidade subjetiva e da espontaneidade, quando os infortúnios do presente – como por exemplo, o desemprego e a pobreza – eram ainda suportáveis, as décadas de 80 e 90 revelaram uma distinta realidade. Os avanços tecnológicos e a globalização neoliberal reservaram uma nova roupagem à questão temporal. A simultaneidade do tempo real ganhou terreno com o desenvolvimento da internet, o presentismo tomou conta da realidade das grandes economias – nelas potências econômicas ergueram-se e arruinaram-se em questão de horas. O homem viu-se liberto das amarras temporais, podendo manter um estado de coexistências múltiplas em distintos locais do Globo Terrestre, sem ter que se preocupar com distâncias ou a necessidade da presença real. A era da virtualidade nasceu, cresceu e se reproduziu de forma assustadora, promovendo, com o “(...) ‘turbocapitalismo’ e a prioridade dada à rentabilidade imediata (...), reduções maciças de quadros funcionais, o emprego precário e a ameaça maior de desemprego” (*op. cit.*, 2004, p. 63).

Enquanto, na década de 70, havia um desejo do “tudo já”, de “hedonizar o presente” e despreocupar-se com o futuro, nos anos 90 a Humanidade se viu lançada no mundo, no abismo das possibilidades que o futuro poderia reservar (*op. cit.*, 2004). O presentismo proporcionado pelos avanços tecnológicos trouxe ainda diversas descobertas no campo da

ciência, ao mesmo tempo que lançou a Humanidade numa nova cartografia; a do risco e da incerteza. O sujeito contemporâneo vive o tênue terreno da insegurança. Basta refletir sobre as questões que mais afligem o homem atual: sua saúde e sua segurança. No campo da saúde, cada vez mais, vêm-se novas formas de patologia surgirem, ganhando terreno e coexistindo com antigas formas de infortúnio. Um bom exemplo disso é a “gripe aviária”, que migra continuamente, deixando o homem atarantado sobre sua falta de controle e o risco epidêmico em que se encontra. De outro lado, muito mais sombrio e que, sem dúvida nenhuma, merece cada vez maiores estudos, está a questão da segurança e do terrorismo. A sensação de poder sair de casa numa bela manhã e ver o metrô em que se encontra explodindo em uma curta fração de segundos, ou de presenciar um avião ir de encontro à janela de seu escritório no centésimo andar de um dos maiores edifícios do mundo, remete o homem a seus mais primitivos e funestos medos.

Eis o homem desamparado frente a um futuro que não cessa de abrir-se, tendo que arcar com as responsabilidades, vivendo as conseqüências de não fazê-lo. Ou seja, o homem contemporâneo funciona à forma de uma grande boca, tenta abarcar tudo que por ele passa, vivendo numa forma de conectividade com o maior acúmulo de informações que lhe possam ser garantidas. O imperativo da brevidade e do hiperconsumo garantem um distinto processo de subjetivação, que tem de lidar com seu desamparo e com inúmeros paradoxos a que se lança na batalha do cotidiano. Nunca de consumiu tanto como o homem atual consome. Toneladas de lixo são produzidas cotidianamente, em contraponto a movimentos em prol da natureza, Ongs e demais formas de conscientização ecológica. O sujeito paradoxal que aglutina ao máximo a maior quantidade de produtos que consegue é o mesmo que se mobiliza em prol da garantia de um futuro.

De tal forma, não é correto desconsiderar a preocupação ecológica que o sujeito contemporâneo possui. No entanto, tal preocupação é muito menos com as gerações que estão

por vir que com a conjugação da primeira pessoa – um grande EU inflado. Lipovetsky (2004) e Giddens (1991, 1997) trazem a visão de um homem reflexivo, preocupado com o futuro, que se utiliza do passado como forma de mobilização e reciclagem de um futuro que, apesar de incerto, é, a todo instante, seduzido à previsão. O sujeito contemporâneo vive o período de um Grande Eu, extensivo, inesgotável, infalível e duradouro. Se há preocupação com o combate do colesterol é muito menos por uma existência saudável do que pela possibilidade de prolongar a existência por mais dez ou vinte anos. O homem, nessa dimensão de desamparo, torna-se um estranho a si mesmo, à medida que se desconhece e se lança ao futuro. Cada vez mais, há programas de aposentadorias com vistas ao futuro de crianças que nem ao menos se alfabetizaram. A preocupação com eternizar a existência coloca o sujeito moderno à mercê da necessidade produzida. Considero aqui a expressão ‘necessidade produzida’ como tudo aquilo que as próprias condições de existência produzem unicamente por sua situação histórica; por exemplo, os mascotes virtuais que ganharam enorme mercado de consumo em meados da década de 90. Frutos de um universo onde o tempo é cada vez mais necessário para buscar a existência eternizada.

De acordo com Birman (2003a), a pós-modernidade enterrou as possibilidades de revolução pela coletividade. O século XX, de um modo geral, reservou um novo rumo à história do homem. Com o discurso freudiano do indivíduo descentrado de si, vivendo à mercê de um imperioso desconhecido – o inconsciente –, o homem presenciou a literal *morte de Deus*, tão antes anunciada por Nietzsche e Heidegger. Tal processo foi vivenciado como a perda de um sólido terreno que propiciava o apaziguamento de grande parte do sofrimento humano. Freud revelou à Humanidade um homem desamparado e entregue a um turbilhão de possibilidades, sujeito a drásticas mudanças na tranquilidade de sua vida. Eis, portanto, um novo momento na história. Um momento em que há a falência da autoridade simbólica, com a morte do grande pai/Deus.

Eis, portanto, o mundo contemporâneo, revelando novas formas de subjetivação. Um sujeito como possibilidades, além do mal-estar freudiano, procurando regular suas perdas por meio de incontáveis artifícios. Eis a subjetividade hipermoderna.

5. SUBJETIVIDADES HIPERMODERNAS: COM A PALAVRA O DESAMPARO!

5.1 CAMINHANDO NA HISTÓRIA DA SUBJETIVIDADE: PERCALÇOS DO DESAMPARO

Considerar as formações subjetivas contemporâneas requer uma prévia análise daquilo que possibilitou a criação da cultura e da lei, visto serem estes os dois grandes marcos que inserem o homem no mundo civilizado.

Assim, é necessário um retorno ao grande banquete primordial, enunciado por Freud em *Totem e Tabu* (1913). Nessa obra, o assassinato do chefe da horda (grande pai) é o que lança o sujeito nos limites da cultura e da ordem moral. A eliminação tribal do macho forte significou a não mais verticalidade nas relações, mas sim a inserção dos homens numa esfera de relações horizontais. Ou seja, as relações não são mais reguladas pela imagem de um soberano – Deus, pai, forças da natureza (BIRMAN, 2003b). As conjugações fraternais, dentro de uma comunidade, agora órfã, passam a ser reguladas pela comunhão entre os membros dessa coletividade, com as leis criadas por esses próprios membros.

A criação dessas leis passa pelo crivo da projeção daquilo que havia sido literalmente incorporado pelos membros da comunidade. Em outras palavras, após o banquete tribal, instalou-se um dúbio sentimento no clã tribal. Se, por um lado, havia o ódio em relação ao grande pai tribal, visto estarem reservadas a ele as mulheres e as melhores partes do que se poderia obter da natureza – por exemplo, a alimentação – ainda pulsava nos membros tribais um sentimento de gratidão por tudo aquilo que o grande pai sempre houvera garantido. Eis uma das mais remotas manifestações da culpa introdutória ao processo civilizatório.

Sendo assim, logo houve a necessidade de projetar tal sentimento de culpa em algo externo aos membros da coletividade. Para tanto, foram escolhidos elementos da natureza,

tais como animais, frutos, grãos, etc. Tendo recebido essas projeções, estes elementos ganham o estatuto de regulação tribal, juntamente das Leis que se instalam. A alcunha de divindade merecida por tais elementos serve como uma forma de manter a coesão social na medida em que os protótipos da formação superegóica já se encontram semeados. A instalação da culpa e sua projeção em uma exterioridade dão início a uma Lei igualitária capaz de alcançar todos os homens sem qualquer distinção. A interdição do incesto ganha maior força ainda, visto agora os preceitos morais servirem como reparação da culpa pela morte do grande soberano. Esse mal-estar gerado pelos interditos da Lei e da moral é justamente o que irá possibilitar a estruturação do sujeito na nascente forma de organização social (HERZOG; SALZTRAGER, 2003).

Deste modo, o preço pela introdução à cultura é a abstenção de uma parte do gozo com as mulheres da tribo (ANTUNES; SANTOS, 2003). Certamente aqui se encontra o mais sólido terreno que permitiu a instalação, em definitivo, da vida em sociedade. De acordo com Herzog & Salztrager (2003), a formação das identificações em *Totem e Tabu* são possibilitadas pelo fato de o sujeito “(...) ter adquirido a capacidade de metaforizar que (...) pode estabelecer acordos, pactos e alianças com a autoridade paterna, abrindo o devido espaço para a constituição de uma singularidade” (2003, p.42). A interdição do incesto não representa a formação de indivíduos análogos entre si, permeados por tal Lei. A possibilidade de realização dos desejos parricidas e incestuosos edipianos são desenrolados de forma “(...) disfarçada e compatíveis com os preceitos morais” (*op. cit.*, 2003, p. 36).

5.2 limites eu-outro: sobre o masoquismo e “alteridade global”

O sujeito se constitui a partir das interdições sofridas ao longo de seu desenvolvimento, não só individual, mas também da própria história filogenética. Desde os

tempos mais primitivos, a história da Humanidade é permeada por constantes momentos de *faltas* – de ausências de gratificações. Seja pela proteção perdida pelo assassinato do grande ancestral primitivo, seja pelo desconforto que qualquer situação de necessidade mais superficial causa, o eu é formado pelas identificações oriundas da perda de satisfação objetal. Para tanto, o sujeito não se consolida como uma unidade, mas sim como uma multiplicidade (BIRMAN, 2003b, p.17). Eis por que é tão complexo se falar no indivíduo como uma identidade, visto a grandiosa possibilidade de devires que habita cada sujeito.

Para a possibilidade de uma formação subjetiva que consiga se manter estruturada (e não estática) em meio ao turbilhão de probabilidades a que o eu se encontra, é necessário que haja autenticidade nos processos introjetivos do sujeito (HERZOG; SALZTRAGER, 2003). É preciso que se passe da posição narcísica de onipotente satisfação com um objeto originário para a posição desejante. De outra forma, as figuras, símbolos, Leis e demais categorias imagéticas tornam-se desidealizadas a fim de conquistar uma posição de abertura e aceitação de uma realidade outra, que não a de um ego idealizado. Destarte, a inserção do sujeito da cultura foi possibilitada por esse corte simbólico nos processos idealizatórios de incorporação ao ego. O banquete primitivo foi o responsável, portanto, pelo último grande processo de incorporação, ao mesmo tempo que inaugura um marco fundamental na história da Humanidade – a introjeção simbólica da figura do grande pai; agora morto.

Com a internalização das regras sociais e das Leis morais, o reconhecimento do outro é o que garante a introdução e expressão do sujeito no mundo. Os limites do reconhecimento da diferença entre os sujeitos é o que garante a paradoxal insígnia do sujeito como um ser de identidade e diferença. A identidade faz-se como ficcional a partir da impossibilidade de unicidade, visto os múltiplos processos identificatórios possibilitados pelas *ausências* presentes na constituição psíquica do sujeito (BIRMAN, 2003a). A diferença eu-outro instala-se num contorno público-privado. À medida que o sujeito é múltiplo na própria diferença-

singularidade, ele também se faz distinto às demais subjetividades. O reconhecimento de uma dualidade habitando o indivíduo *estranho a si mesmo* faz com que o sujeito também busque o múltiplo-diferente na coletividade, podendo assim até mesmo se organizar como expressão coletiva.

Para que a alteridade seja conquistada, é necessário haver a percepção de alguns fundamentos tais como a diferença, os limites da relação eu-outro e de suas conseqüências e, fundamentalmente, da presença de interditos ao gozo primordial. Nessa imbricada relação, chegamos ao momento contemporâneo, compreendido por distintos processos de constituição subjetiva. Passamos das relações horizontais para as fraternais, chegando a contemporaneidade num terceiro momento. De acordo com Birman (2003a), a atualidade revela uma relação masoquista intersubjetiva. Frente à dor de viver o desamparo como algo encarnado, sentido de forma visceral pelo indivíduo, este realiza novos mecanismos de constituir-se psiquicamente. Na posição masoquista, há uma relação de subserviência a um outro, que se põe como forma magistral para o desamparo. Nessa perspectiva, o sujeito entrega-se ao desejo do outro, servindo de objeto de expiação frente à carência erótica originada pelos tempos de hiperconsumo. As relações de alteridade servem, sob essa nova perspectiva, para relegar a dimensão da falta a um limbo qualquer, visto os estados fusionais e homogeneizantes em que se encontram os indivíduos no contexto atual (*op. cit.*, 2003a).

Sob essa perspectiva, Birman afirma que:

“(...) o sujeito procura dominar o outro com violência ou se deixa submeter, como se pode observar nas diversas formas de *servidão* flagrantes na cena pós-moderna. Para recusar a dor do desamparo, o sujeito prefere reinventar o pai tirânico que pode protegê-lo. Com isto, instituiu a *soberania* do outro, oferecendo-se de maneira humilhada para o gozo desse outro, e gozando com a proteção asquerosa que essa proteção oferece contra o desamparo originário” (2003b, p.25-6).

É importante, portanto, nesse ponto, ressaltar uma distinção fundamental de ordem semântica que Birman (2003b) faz ao referir-se à tentativa, por parte do sujeito pós-moderno,

de reinventar o pai tirânico com vistas a protegê-lo. Como o próprio autor bem o diz, o que há é uma reinvenção e não uma restauração, visto que, se assim fosse, os determinantes simbólicos que remetem ao interdito estariam com possibilidades de funcionamento e não em estado de completa falência.

Nessa forma masoquista de funcionamento, a contemporaneidade é marcada fundamentalmente por relações manifestas não mais pela introjeção de valores, mas pela incorporação de objetos. Dentre esses objetos, os principais são os próprios sujeitos simbióticos. Estes servem apenas ao gozo máximo daqueles que se apropriam de seus corpos, fazendo-os valer somente por seu *status* de utensílio. Frente à falência de possibilidade de introjetar componentes simbólicos de um outro distinto – por exemplo, valores e desejos – o mundo hodierno, cada vez mais, utiliza-se de mecanismos de incorporação. Herzog & Salztrager delineiam esse mecanismo da seguinte maneira:

“A incorporação se constitui como um procedimento eminentemente defensivo, convocado para salvaguardar determinado estado de coisas e se opor a qualquer mudança psíquica que o trabalho de elaboração da perda objetal possa promover” (2003, p.40). É busca desesperada por manter um objeto idealizado num estado de imortalidade, em que há a procura da não castração, de um gozo hedonista pleno, em que é possível gozar por si e pelo outro que passa a ser menos um estado de heterogeneidade que um mero prolongamento de gozo.

As relações afetivas passam a ser delineadas por uma conjuntura de fragilidade descabida. O sujeito marca-se fundamentalmente por um processo em que “(...) uma casualidade qualquer pode derrubar a ordenação conhecida de eu e mundo, provocando inquietude” (Albuquerque, 2004, p.112). Ou seja, os processos masoquistas e incorporativos não sustentam a condição de sujeito desamparado; muito pelo contrário, o que há é um retorno apavorante, a angústia volta-se de forma fulminante sobre qualquer tentativa de

anulação desse estado. O mal-estar toma novas roupagens, persistindo de maneira fiel a seus modos mais cruciais.

O sujeito não deixa de sentir seu mal-estar, visto que qualquer eventualidade pode desestruturar profundamente toda a ordem de apreensão do mundo. Não se ganha um estatuto de bem-estar vivido, mas sim de tentativas infrutíferas de gestão do mal-estar. A angústia continua pulsando de forma vigorosa, tornando o ego contemporâneo um “pobre coitado” cada vez mais inflado, como se tentasse se fazer ser uma espécie de tampão à sua própria condição de desamparo.

Eis que, dessa maneira, a alteridade como forma de personificação do sujeito, ganha um contexto singular. Há a instauração de uma nova condição, que aqui demos o nome de “*alteridade global*”. A este termo, relacionamos o modo contemporâneo do sujeito gerir, numa relação intersubjetiva, seu desamparo latente. Há uma mudança crucial nas relações dos indivíduos, passando de um modelo de relações horizontais (nos momentos da horda primeva) para um movimento fraternal (na busca de gerir o mal-estar descrito por Freud durante a modernidade) que por fim organiza o modelo masoquista referido logo acima.

No estatuto da alteridade global, não há a supressão das formas masoquistas descritas por Birman (2003a,b). Há sim a presença do sujeito enquanto objeto simbiótico de gozo, no entanto este não se faz como um simples ilustrativo de gozar; ele também é o próprio gozo. Em outras palavras, ao mesmo tempo que ele se constitui como núcleo passivo de um outro, ele garante sua proteção também por meio de um recrudescimento de si, de seu campo relacional – instaura-se uma pequena forma ditatorial de si para si, que descreveremos mais à frente.

Este complexo relacional aqui delineado aponta menos uma forma patológica do ser do que um modo próprio que delinea algumas relações intersubjetivas da atualidade. Não significa necessariamente um estado patológico, mas sim um modo de ser e de se fazer

presente nas relações sociais. Alteridade global é um termo que está muito mais voltado a um campo relacional onde não se presentifica o espaço alteritário, que dá lugar a relações entre seres que, ao buscar autonomia, entram em estados de automatismo.

Por meio de uma permanente “conectividade”, os indivíduos hipermodernos mantêm-se em posição de interação uns com os outros, compondo um campo homogêneo, onde o diferente ganha o estatuto do patológico. A alteridade global estrutura-se fundamentalmente na conquista de novas tecnologias, visto serem estas, os carros chefes de se adentrar o universo alheio. Os relacionamentos constituídos por meio da internet servem como exemplo sobre o paradoxo desse sistema ímpar de funcionamento da alteridade. Ao possibilitar a comunicação instantânea entre seres de realidades distintas, observamos um relaxamento dos contornos do sujeito: um é influência constante do outro e vice-versa. Há uma composição de igualdades, em que não há a mínima possibilidade da inserção do diferente. Esse campo de alteridade aqui delineado é profundamente marcado pelos limites da imposição da distância-proximidade, ou seja, há a garantia do distanciamento e das apropriações do outro nas relações masoquistas. Os limites do campo intrasubjetivo subjazem à arena tecnológica – há a permissividade invasiva do ser.

Por outro lado, completando o ser paradoxal contemporâneo, há a presença de uma austera e tenaz barreira, onde, frente à mínima possibilidade de invasão do diferente, da sujeira fazer-se presente no “sonho da pureza” (BAUMAN, 1998), o sujeito volta-se a si mesmo em um invólucro de busca da constância. Há sim, na hipermodernidade, um movimento de abertura, de quebra de padrões de rigidez, no entanto, nada que agrida a unidade estruturada, coisificada, do ego hedonista gozoso pode ser assimilado. Volta-se a um movimento de fechamento ao gozo neofílico, posto que tudo que é novo e não provoque grandes contrastes é atraente. Diante a mínima ameaça da presença do sinistro, do estranho, o sujeito pode “desconectar-se” da *web* e voltar a seu estado de homogenidade. A atração pelo

novo é constante neste campo relacional aqui delineado, no entanto este novo somente se faz aprazível a partir do momento que não se faz muito ruidoso ou excessivamente invasivo. A alteridade global produz certa autonomia falaciosa ao dar ao sujeito a possibilidade de se desplugar daquilo que passa a ser atordoante. A falácia deste estado constitui-se exatamente no momento em que cria-se a ilusão de não afetação com o outro. Aquilo que é a duras expensas recalcado (o outro em seu estado de alteridade) faz sempre um retorno, como será observado logo adiante.

A alteridade global é, portanto, esse campo de relações, marcado por um estado em que o mesmo sujeito é extremamente passivo e, ao mesmo tempo, ativo para manter-se enquanto semelhança. O que permeia é o estatuto incorporativo, de manutenção egóica idealizada. Buscando-se nas diferentes formas de apreensão dos estados de terror e horror que podem tomar conta da Humanidade, podemos ter uma visualização do que se trata esse conceito que aqui se propõe.

Durante a Segunda Grande Guerra mundial, a Humanidade chocou-se com um estado de vivo terror. Até então, o horror de um campo de concentração jamais pôde ser imaginado, nem ao menos nas mais férteis e criativas mentes daquela época. Nunca o homem experimentou seu instinto desprovido de representação (pulsão de morte) de forma tão sagaz. Em meados do século XX, o homem conheceu o pior de si em seu contraste mais vivo, mais rico em detalhes e sombras. O auge da guerra foi um período em que o sangue jorrado a esmo causava terror, pavor. O horror vestia-se de gala e constituía-se como um impetuoso anfitrião; pôs-se à mostra.

No entanto, ao refletirmos sobre o momento presente, temos que considerar a presença de uma drástica mudança. Em tempos da alteridade global, há uma banalização da crueldade, do horror. Um exemplo disso foi o massacre promovido durante a invasão ao Iraque, na forjada “Guerra ao terror”. A trama desse conflito foi um espetáculo assistido em terceira

dimensão; a invasão ao Iraque tem ares de vídeo-game. Não há campos de concentração em que esqueletos vivos ainda trabalham até um último suspiro. Faz-se simplesmente uma bem pensada e articulada rede de ataques, com pesada artilharia, num massacre silencioso, frente à impotência do exército vencido. Tudo acontece de forma sorrateira, rápida e tenaz. Não ocorrem experimentações com os corpos dos vencidos, como os ocorridos durante a Segunda Guerra, mas sim o deboche, uma vez que, constantemente, vêem-se publicadas fotos dos prisioneiros de guerra em posições degradantes à dignidade humana.

Nesse campo, a alteridade global toma um contorno de banalização pura e simples da violência, visto o duplo processo que aí ocorre. Se, de um lado, há as formas masoquistas de relacionamento intersubjetivo; por outro, há a instauração de pequenas formas ditatoriais. O sujeito lida consigo mesmo, delimitando seu espectro experiencial àquilo que lhe é aprazivelmente anestésico. Em outros termos, o sujeito experimenta a liberdade de escolher entre as finitas possibilidades do que lhe é oferecido. É como se ele só pudesse pintar uma tela utilizando-se o cinza, tendo a ínfima “liberdade” de escolher as pequenas variações de tom para essa cor. As opções são-lhe apresentadas de modo a nada destoar. Tudo que permita um contraste, uma sensação de não conformidade, é anteriormente aplacado. Nos moldes da descrita guerra, esse modelo de alteridade aqui proposto, surge como imperativo modo de ação que busca mitigar a diferença, a sujeira, utilizando-se de indiferença.

Mas, enfim, o que há em comum entre os relacionamentos frutos da virtualidade e a banalização do terror experimentado pelo que consideramos a alteridade global? A circunscrição de campos aparentemente distintos pode parecer, à primeira vista, um tanto quanto destoante, no entanto isso não se afirma. O que se põe como questão principal aqui é a possibilidade da diferença e os processos intersubjetivos na condição desejante. A atualidade vive o auge da intolerância às possibilidades da diferença. Ao mesmo tempo que se instala a ordem *prêt-à-porter*, do padrão a ser seguido dentro de um campo de aparentes

probabilidades, faz-se uma ordem de elogio à liberdade. Nos relacionamentos virtuais, busca-se afastar a possibilidade de choque, de contraste, ou seja, oculta-se o estranho, o diferente. Interessa-se somente por aquilo que anestesia o sofrer e apazigua a alma. A presença fria da tela de um computador serve como melhor anteparo ao conflitivo de choque de opostos. O sujeito não se apresenta ao mundo, ele aguarda que este lhe ofereça “possibilidades” limitadas a gerir o desamparo hipermoderno. De forma análoga, o massacre ao povo iraquiano expressa o máximo da intolerância à diferença. Logicamente não podemos desconsiderar as funestas razões de ordem capitalista que motivam uma barbárie como essa, mas convém nos atermos a um aprofundamento da questão. O ódio remanescente de décadas de diferenças religiosas, políticas e de controle, é resolvido através do espetáculo do incremento bélico. À semelhança de uma simples tela de um microcomputador, a guerra serve à não exposição de si, ao não colocar à prova a individualidade; é o massacre do diferente e a sacralização da igualdade.

De outra forma, essas maneiras de gerir a falta inerente à raça humana podem ganhar distintas formatações nos tempos atuais. Com o que foi apreendido, entende-se que a alteridade global é o espaço em que o sujeito encontra-se no limite da condição “tudo-possodesde-que”. Sob essa égide, o indivíduo se presta à sensação de onipotência frente ao mundo, engolfando tudo a que ele é perpassado. O sujeito contemporâneo lota sua agenda de atividades, edifica carreiras brilhantes, busca sempre o além. Constrói suntuosas moradias, mas perde-se na própria morada; não se encontra, não há espaço reflexivo sobre o amanhã.

A ordem do “tudo-possodesde-que” é simples: divirta-se em prazeres hedonistas efêmeros, goze os pequenos deleites; mantenha-se em constante conexão; não perca nada; faça de sua vida um espetáculo a ser espiado, expiando as pequenas culpas com maior busca de prazer na permissividade do “desde-que”. Essa figuração (o desde-que) refere-se às perdas inerentes ao processo de escolha. Lembremos aqui que a capacidade de abrir mão, aceitar a perda, é o que possibilita o homem a fazer acordos com a autoridade simbólica paterna e adentrar o mundo

civilizado, bem como nos lembra Herzog & Salztrager (2003) a respeito do mito totêmico freudiano (1913). Não obstante, a condição “desde-que”, nos tempos atuais, faz-se num duplo processo. Por um lado, ela aparece de forma minúscula, é uma simples caricatura do mundo real. O “desde-que” se perca algo ao adentrar-se o mundo vivido, de relações entre heterogêneos, cada vez se apaga mais na contemporaneidade. Há a presença atroz da permissividade dessa inscrição a cada vez que a hipermodernidade concede o hedonismo ao sujeito hodierno.

Se, por um lado, a relação “desde-que” desprende-se, aparentemente, do campo relacional, ela faz seu retorno crucial sob as formas patológicas observadas no contemporâneo. É deveras inocente qualquer apreensão da condição “desde-que” como algo possível de ocorrência plena na categoria humana. A falta é inerente ao nascimento psíquico e estará presente num para sempre constitutivo da diferenciação entre o homem e o bicho: o desamparo.

Longe da pretensão de adentrar um estudo sobre as formas de psicopatologia da modernidade – por exemplo, a “síndrome de pânico” – podemos depreender, através da leitura até aqui delineada, que tais afecções psíquicas nada mais são que a perda e queda de referenciais simbólicos capazes de regular o desamparo. O ataque de pânico é um suspiro último de um corpo que se desampara frente algo que não consegue capturar e do qual sabe somente que não mais voltará. Tal síndrome é um simples produto de um corpo que não agüenta mais engolfar e ser engolfado. Se antes o homem tinha um sólido terreno sobre o qual poderia caminhar, hoje esse terreno desfez-se numa massa disforme de possibilidades de solavanco ao centramento do *eu*. Sob esse prisma, o “tudo-posso” dialoga com o “desde-que”, fazendo seu retorno, com o seguinte dizer: “Eu (leia-se aqui um Eu bastante inflado) tudo posso, desde que venda minha alma ao diabo!” O diabo se presentifica no *pathos* pós-moderno que assume sua dupla significação paixão-doença.

Desse modo, a sociedade atual passou a ser conhecida por “sociedade de risco” (BAUMAN, 1998). Se, para adentrar o mundo civilizado, o homem precisou abrir mão de sua liberdade e felicidade em prol da segurança, na atualidade, ele promove justamente um movimento contrário. O sujeito paradoxal abre mão de sua segurança entregando-se a um mundo em constante movimento, de constantes experimentações, de abertura ao inusitado. Promove uma incessante busca de felicidade, seja em objetos ou em pessoas – privatiza tanto produtos quanto afetos. Nesse movimento, ele procura não apenas viver sob a égide do princípio do prazer, mas também de regular seu desamparo; a entrega ao novo configura-se como uma espécie de fuga. O contemporâneo é marcado pelas relações de abuso, em que “o imperativo do gozo excede e desloca o imperativo de renúncia” (ANTUNES; SANTOS, 2003, p. 60). A queda da sociedade segura, inserida num contexto de civilidade se perde num movimento defensivo.

Sobre a alteridade global aqui delineada, em sua análise mais profunda, podemos depreender que o que se assiste hoje, nas relações intersubjetivas, é o estatuto do *estranho de si* e do *estranho em si* – uma nova ditadura pós-moderna. No módulo *estranho de si*, observamos um movimento de refutar tudo aquilo que seja alheio ao ego. A diferença provocada pela simples presença do outro, observada facilmente em períodos de guerra, causa um imenso ataque ao narcisismo. De tal sorte, instala-se a evitação do *estranho em si*, ou seja, das sombras que habitam há muito o sujeito – a pulsão de morte.

O que se pode extrair desse regime ditatorial é a passagem da condição vivenciada nos auge da Primeira e Segunda Grandes Guerras para as novas configurações da atualidade. Nos regimes totalitaristas, como no nazismo e no stalinismo, buscou-se “(...) restaurar as figuras do pai ideal e do supereu para proteger do mal-estar e das incertezas provocadas pelo desamparo” (BIRMAN, 2004, p.34). Hoje, o sujeito assume um regime ditatorial consigo mesmo, gerindo seu desamparo através do recrudescimento de si, da inflação do ego, do

espetáculo narcísico, na busca hedonista por prazeres fugazes e efêmeros. A *anestesia ao diferente* serve como grande *führer* do sujeito hipermoderno. Nessa forma de subjetivação, banaliza-se o terror como forma reativa de evitar o horror componente do campo instintual humano. A desgraça bélica promovida em meio à derrocada da promessa iluminista lançou o homem num estatuto em que, num jogo de palavras, a alteridade ganha estatuto de autoridade.

Não obstante, a autoridade não se faz somente como mandatária de seguir ao espetáculo e anestesiar as possibilidades de sofrimento. Ela também se faz no próprio sofrer. A possibilidade humana mostra sua grandeza nos momentos de maior paradoxo. Se, de um lado, há um estatuto do sujeito feliz, em aparente paz com seu gozo hedonista; por outro, aquele que não faz de sua vida um espetáculo a ser espiado também entrega-se à ditadura desse regime autoritário. A mesma lei, que prega a felicidade a qualquer preço no estatuto “tudo-posso-desde-que”, é a que impregna como patológico o ser que não se encaixa nesse perfil.

Em análise última, frente à banalização do terror e à condição “tudo-posso-desde-que”, o que se mostra é a presença das relações masoquistas descritas por Birman (2003a), permeadas pela fluidez das barreiras e também paradoxalmente fechadas sobre si mesmas, reconstruindo, na ordem de mundo delirante da atualidade, o narcisismo há muito perdido. O sujeito se fluidifica aberto ao improvável, a um delimitado campo de mutações, num movimento de entrega e captura.

A mesma mão que, nos dias de hoje, é capaz de criar projetos em prol da preservação da natureza – por exemplo, o *Greenpeace* e o tupiniquim Projeto Tamar – foi e ainda é capaz de produzir a viva carnificina de memoráveis tempos de guerra. Apesar de estar cômico disso, o sujeito atual parece não saber conviver com a sombra existente no outro lado de sua própria luz. Em tal sentido, cabe uma pergunta, que está distante de uma resposta tão simples quanto

possa parecer ser capaz de carregar: Na alteridade global, pelo medo do *estranho de si*, o sujeito busca aniquilar o *estranho em si*? Ou será o contrário?

6. EM BUSCA DE UMA METAPSICOLOGIA HIPERMODERNA

Em acordo com o que foi apresentado até agora, suscita-se a idéia de pensar sobre os modos de subjetivação contemporâneos sob o ponto de vista metapsicológico. Será o homem freudiano o mesmo dos tempos atuais? Ainda estamos sob a mesma égide do sujeito vivido à bela Viena de Freud?

Certamente que os tempos hodiernos trouxeram uma nova configuração à estruturação psíquica humana. As incessantes transformações ocorridas ao longo do último século permitiram o surgimento de distintas formas de subjetivação. Para pensá-las, é necessário que se faça uma reflexão profunda acerca da cartografia do desejo na contemporaneidade.

Pois bem, se até aqui foram analisados alguns mecanismos psíquicos presentes na subjetividade dos dias de hoje, iniciaremos, a partir de agora, uma reflexão sobre uma nova possibilidade de apreensão metapsicológica desse sujeito contemporâneo, em que o que fica patente de análise é a moldura adquirida pelo desejo.

6.1 O desejo na contemporaneidade: Cartografia da fluidez

Para essa discussão, propomos, de início, que se repense a configuração adquirida pelo desejo contemporâneo sob a seguinte indagação: terá o desejo, nos tempos atuais, a mesma aparência daquele descrito por Freud, em 1901, como algo capaz de reinvestir uma imagem-lembrança de caráter identitário², colocando o aparato psíquico em movimento?

² Cabe aqui lembrar que não tratamos a característica identitária do desejo como algo que o define *a priori*, mas como algo de natureza pulsional, remetida a uma condição de busca de descarga por via de barreiras de contato (prazer-desprazer), garantidas através do processo de inscrição de traços psíquicos. Tal barreira formada será a guia-mestra da realização do desejo surgido.

Certamente que não. A contemporaneidade revela uma intrincada rede imagética que aloca o desejo em uma condição de fluidificação intensa, conduzida às últimas conseqüências por um psiquismo que não consegue se rearranjar para acompanhar tal velocidade. Não queremos afirmar aqui que o desejo descrito por Freud não tenha um caráter fluido; muito pelo contrário, é justamente, em sua moldura identitária, que se encontra o ímpeto da fluidez, visto ser o substantivo da probabilidade frente à ordem identitária o fator que permite perceber as mais gritantes manifestações de sofrimento psíquico.

O que caracteriza e diferencia o desejo humano do desejo animal é de fato a natureza do desejo. No caso do animal, o desejo remete-se a uma falta em específico, a uma falta naturalmente pré-determinada por um objeto ausente; por exemplo, a fome. O que irá realizar o desejo do animal já está dado antes mesmo de o animal surgir no mundo, no caso o alimento. Já o desejo humano, está remetido a um vazio que não se faz primordial, mas que se constrói em uma espécie de fenda intersubjetiva. Como nos lembra Garcia-Roza:

“No caso do desejo humano ocorre algo completamente diferente. Ele é *desejo de desejo*, e não desejo de objeto. Ou se preferirmos: o objeto do desejo humano é outro desejo. Mesmo que se expresse sob a forma de desejo de objeto, esse objeto só é desejado porque objeto de desejo de outro sujeito. O que o homem deseja, sempre, é o desejo do outro. Neste caso, o que vai “preencher” o vazio do desejo não é um objeto, mas um outro vazio. Portanto, não há, como no desejo animal, falta de objeto, mas sim um vazio essencial e insuperável (2002, p.192 – grifos do autor)”.

Essa condição de desejo é fundamentalmente marcada pela monção móvel que ele ganha ao referir-se sempre a um outro. O desejo é, desse modo, continuamente colocado na condição de referência a uma exterioridade que busca fatidicamente tamponar uma lacuna interior. Ainda de acordo com o autor, “é a linguagem que distingue o desejo, de forma irreduzível, o desejo animal do desejo humano. É pela linguagem que o reconhecimento pelo outro será possível (*op. cit.*, p.192)”. A linguagem é o que define o desejo humano enquanto a busca de um não-realizável. Pois bem, se foi dito, logo acima, que o desejo contemporâneo

distanciou-se daquele descrito por Freud em “A interpretação dos sonhos” (1901), a linguagem também sofreu uma considerável mudança nesse processo.

A linguagem é algo definido pelo processo de alteridade, ou seja, reconhecimento da diferença enquanto característica necessária para a formação subjetiva. Na frenética busca pelo estado de “limpeza da sujeira³” e dos imundos do mundo pós-moderno (BAUMAN, 1998) – iniciado na época de Freud –, a modernização da modernidade, descrita por Lipovetsky (2004) como hipermodernidade, promoveu um total recalçamento do outro do reconhecimento, ou seja, do outro da diferença. A falência da modernidade em promover um estado de purificação dos sujeitos foi acelerada no período contemporâneo, bastando observar os híbridos encontrados na atualidade. Tais sujeitos acham-se num estado de para além da normalidade/anormalidade e criam um grande momento confusional visto buscarem uma negação da tradição (assim como na modernidade) e procurarem se despojar da interferência coletiva no destino da individualidade. De tal forma, é mais que válida a classificação enquanto seres híbridos, já que estão em uma condição criada numa interface entre dois momentos: modernidade – pós-modernidade.

Para lidar com tal situação, monta-se uma busca desenfreada por tornar a estranheza desses híbridos, e das demais “impurezas” que habitam a sociedade hodierna, plena semelhança por meio da homogeneização do coletivo. Ao se traçar, como grande objetivo contemporâneo, a felicidade fugaz e a qualquer custo, a plasticidade e o movimento,

³ De acordo com Bauman, “Cada ordem tem suas próprias desordens; cada modelo de pureza tem sua própria sujeira que precisa ser varrida” (1998, p.20). Se, na modernidade, a sujeira era marcada pela infixidez da identidade, pelo movimento e a instabilidade, na pós-modernidade ocorre o contrário. A sujeira dos tempos modernos tornou-se o plano de pureza da atualidade, onde o não-habitual é louvado e a estabilidade solapada. A identidade estável, construída e articulada previamente com claros objetivos vindouros tornou-se a estranheza no mundo contemporâneo. Dessa forma, se antes, durante a modernidade, vivia-se numa realidade pautada pela segurança oferecida pelos dispositivos sociais, hoje vivemos na *sociedade do risco*, onde se troca qualquer possibilidade de estabilidade pelo risco oferecido quando se busca qualquer tipo de prazer, desde o aparentemente mais grandioso ao mais simplório. A sujeira pós-moderna diz sobre as formas singulares que não topam entrar no jogo do risco. Elas ganham estatuto de estranheza, como se fossem um espaço subjetivo indefinido, que não encena na estetização da sociedade. O que há de fato comum a esses seres impuros, estranhos, híbridos, é a condição de não portarem uma classificação enquanto determinada classe e de estarem sempre sujeitos à exploração. São, portanto, os deprimidos e “panicados” (explorados pela indústria farmacêutica); prostitutas, punks e pobres (incriminados pela pobreza), etc.

implanta-se um regime de se pensar como bem comum a sustentação da individualidade. De tal sorte, manda-se para um limbo qualquer (recalque) a mínima possibilidade de diferença, visto ser esta aterrorizante.

O que compõe a possibilidade de inserção do sujeito na cultura é a dupla via que articula submissão e diferença singular. Essas representações são as pronunciadoras das possibilidades de inscrição psíquica e composição mnêmica do sujeito em um espaço social. Ao mesmo tempo que o indivíduo pertence a um espaço social, estando submetido a ele, mantém-se em relação a este pelos registros das vivências primitivas introjetadas. O sujeito, portanto, não é simples produto do meio nem uma individualidade que se sustenta por si só. Ele está inserido numa relação alteritária, com um campo social, vivenciando conforme sua diferença singular. Portanto, o que põe o sujeito em movimento é justamente o choque das diferenças singulares que compõe o sítio coletivo. Individualidades que se contrapõem possibilitando um devir outro que não a mesmice da rotina cotidiana. Apesar disso, monta-se, cada vez mais, uma condição histórica de impossibilidade das diferenças coexistirem como forças propulsoras de criação; movimento inquietante em que se busca o prazer efêmero neofílico, e não possibilidade de composição de novos destinos ao desamparo, condizentes à espécie humana.

Porém, a cultura da imagem e do espetáculo, cultuada de maneira incontestada na contemporaneidade, contribuiu sobremaneira para o movimento de recalque desse outro compositor da diferença. Para entendermos isso um pouco melhor, é necessária uma profunda análise sobre os desdobramentos do texto psíquico na atualidade.

Freud (1896), em sua carta 52, endereçada a Fliess, faz a seguinte revelação:

“Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações. (...) Não sei dizer quantos desses registros há: três, pelo menos, provavelmente mais (FREUD, 1986, p.317)”.

Essas formas de apreensão do registro psíquico, as percepções (*Wahrnehmungen*), indicam as apreensões do real que não se inscrevem em um sistema de traços psíquicos, não guardam registro enquanto memória, mas mantêm-se apreendidas no aparato psíquico, enquanto intensidade. A primeira forma de registro (*Wahrnehmungszeichen*) refere-se às indicações de percepção, ou signos de percepção, que são uma primeira transcrição de impressões que não caminham por si só até à consciência e que não deixam traços mnêmicos. A segunda forma de registro (*Unbewusstsein*) corresponde à inconsciência que é onde se encontram as representações que não são passíveis de livre acesso à consciência. A terceira (*Vorbewusstsein*) e última possibilidade de registro descrita por Freud refere-se à pré-consciência onde se encontram as representações verbais passíveis de atingir a consciência (MAIA, 2002, 2003, 2004).

O delineamento do pensamento freudiano traçado atende a uma visão econômica do funcionamento psíquico humano, onde “(...) cada transcrição inibe a anterior e lhe retira a carga de excitação (*op. cit.*, 2004, p. 122)”. Tal funcionamento busca manter o pleno bem-estar psíquico, dando conta da excitação pulsional.

O que é interessante observar, para o trabalho aqui proposto, é a disposição em que se encontram as primeiras formas de registro perceptivos – os signos de percepção. É justamente essa questão de seu não registro enquanto inscrição psíquica e sim enquanto signo de percepção a pedra angular para nosso trabalho. Tais signos não compõem um sistema de traços mnêmicos que marcam o psiquismo.

Esses signos de percepção são responsáveis por apreender tudo o que se passa ao redor do indivíduo, contudo sem guardar, em si, capacidade de significação. Tais signos mantêm-se inscritos enquanto forma de intensidade, enquanto uma marca, que exige constante trabalho psíquico e não como traços constituintes. Por não ter como característica principal sua inscrição enquanto memória-lembrança e sim como memória de uma intensidade, esses

signos não são transcritos enquanto cadeia significante. Permanecem enquanto sinal e provocam índices terríficos de angústia. Garcia-Roza trata esses signos como correspondentes às impressões, sendo estas “(...) marca(s) da irrupção do real, como forma de presentificação da libido ou, mais adequadamente, da pulsão de morte (2002, p. 55)”.

Pois bem, se mantidas não enquanto portadoras de um não-lugar identitário no aparato psíquico, mas sim enquanto energia desprovida de ligação, tais impressões carregam consigo a baliza da angústia e põem todo o aparelho psíquico em movimento. Sendo assim, há um esforço e dispêndio de energia psíquica para que se minimize tal angústia, visto ser esta sentida como mortífera, justamente por não ser vivenciada de forma antecipatória, mas sim por irromper do real sobre o sujeito.

Pensando o que foi descrito logo mais acima sobre o “sonho de pureza” e da busca da homogeneização do social, a contemporaneidade, em sua recusa ao desamparo e vazio inerentes ao sujeito humano, tem, cada vez mais, colocado o aparato psíquico em um movimento a-histórico. O movimento coletivo de busca de arrefecimento da angústia, gerada pelo desejo enquanto identitário, inundou o corpo social – por meio do alargamento do campo de afetação imagético – com cada vez maiores quantidades de impressões que atingem ferozmente o indivíduo. Tais impressões reduzem-se à produção e manutenção de formações de signos de percepção que, enquanto intensidade duradoura, implora por trabalho psíquico. Assim, fatalmente, transbordam-se para além de qualquer possibilidade de formação de barreiras de contato que visem à realização do desejo, visto que essas, só são passíveis de formação por meio de inscrição de traços psíquicos, capazes, portanto, de produção de um “texto psíquico” (Garcia-Roza, 2002).

Desse modo, o sujeito contemporâneo, cada vez mais, produz brilhantes manifestações de passagens ao ato⁴ como medida defensiva desse transbordamento pulsional provocado pelo

⁴ Birman afirma que, na passagem ao ato, há “(...) uma descarga de excitabilidade que, por sua inespecificidade, não segue linhas de uma cena simbólica” (2003c, p. 67). O que diferencia fundamentalmente a passagem ao ato

incremento massivo desses signos de percepção. De tal forma, uma das principais características do homem atual é não constituir-se como ser dotado de história, havendo uma dilatação, para além de qualquer possibilidade de contenção temporal, do momento presente, um esquecimento do espólio de um passado e o apagamento de projetos futuros. O sujeito vive o momento presente como se este fosse inesgotável, frente ao esgotamento dos recursos de contenção à angústia psíquica. Vive-se intensamente, numa ordem de conectividade às mais diversas atividades que promovam aumento dessas intensidades que não se constituem enquanto história-lembrança. Como nos lembra Maia, atendendo à lógica da busca do prazer a qualquer custo e de maneira rápida e intensificada, “(...) a felicidade se configura como sinônimo de euforia (2002, p.88)”.

Essa euforia descabida pede, em contrapartida, meios de atenuar a angústia gerada pela incapacidade de apreensão do desejo do outro, visto este ser fluidificado tão intensamente quanto o momento presente. O sujeito está desencontrado do próprio desejo à medida que este ganhou um caráter de aceleração de sua forma fluida, a tal ponto que não há possibilidade de manobra. Não significa dizer que, nos tempos freudianos, o desejo não fosse descrito como algo substancialmente fluído; esta é a categoria crassa do desejo. Ocorre que, em tempos do “hiper”, há um hiperinvestimento em sustentar a condição efêmera do desejo. A rapidez com que o desejo se transforma e se reconfigura coloca o sujeito numa condição semelhante à de um piloto de fórmula um ávido, por ganhar a corrida; o espaço de manobra é sempre muito curto, quando não, inexistente. Ainda utilizando a mesma metáfora, é como dizer que, nos tempos de Freud, manobrava-se um carro a trinta quilômetros por hora, enquanto que, nos dias de hoje, pilota-se um carro a trezentos; o que exige um enorme esforço para evitar uma colisão.

da atuação (*acting out*) é que esta última possui inscrição psíquica e representação, enquanto que aquela é pura descarga de intensidade.

Tal dinâmica do desejo irá proporcionar uma das mais gritantes manifestações de sofrimento psíquico: o retorno.

6.1.2 O retorno: o desmentido e a desestruturação que berra por sentido

De início é necessário que se faça uma ressalva sobre o uso da palavra 'berra', logo acima escrita. Berrar significa “gritar, vociferar; chamar em altos brados e com insistência, bradar, clamar, invocar; reclamar, pedir com estardalhaço (KOOGAN-HOUAISS 2004)”. O que gostaria de enfatizar aqui é o caráter ostensivo de desestruturação subjetiva que diversos seres se encontram nos dias de hoje.

A aceleração da fluidez do desejo, garantida durante os tempos hodiernos faz uma espécie de cobrança ao psiquismo. Esta não se realiza como um pedido suave, mas um berro, algo que, através de um denso estardalhaço, faz-se sentir de forma atordoante, no psiquismo. Tal atordoamento deve-se sumariamente à insustentabilidade psíquica e afetiva em que o sujeito se encontra. Com a fluidificação do desejo, as barreiras entre eu-outro também modificam-se de maneira fundamental. Ao adentrar o terreno do recalque do outro da diferença, ou seja, ao buscar a homogeneização do agir e do pensar, o indivíduo deixa de reconhecer a alteridade, condição fundamental à estruturação psíquica. É na relação com o outro que o sujeito torna-se capaz de sustentar-se enquanto ser do desamparo.

Ao aniquilar esse outro, entra-se num terreno do desmentido, ou melhor, desautorizado (FIGUEIREDO, 2001; MAIA, 2003), onde o outro, que deveria servir de anteparo ao aprendizado emocional, é apagado em sua capacidade de extrair novos sentidos da experiência sensorial. De acordo com Maia, “o desmentido rompe com o circuito introjetivo propiciador dos sentidos compartilhados. Tem-se então a ruptura de qualquer possibilidade de atribuição de sentidos; o que faz com que a vivência traumática se constitua como violência

(2003, p. 152)”. O trauma é algo estruturante ao desenvolvimento subjetivo, visto ser a fenda criada entre a incapacidade de acolher a experiência e a possibilidade de atribuição de novos sentidos à experiência, fundamentais ao crescimento emocional. No entanto, à medida que há uma enorme falha (desmentido) do mundo externo em acolher as angústias geradas por essa fenda entreaberta, instalam-se vivências de violência emocional. O trauma ganha, então, uma dimensão desubjetivante.

A contemporaneidade serviu ao corpo social como um grande estado de desmentido. A capacidade de acolher a experiência emocional é, cada vez mais, diminuída pela aniquilação dos estranhos, da diferença subjetiva inerente aos sujeitos sociais. A hipermodernidade contrói uma história de igualdades, ao passo que arrefece a angústia que possa ser gerada por vivências ante o estranho. Devemos lembrar que a angústia é algo que serve de alerta à possibilidade de vivências traumáticas. Ela haze, portanto, como promovedor de um estado emocional que se prontifica em garantir a sobrevivência psíquica do ser. Ao aniquilar a angústia, exige-se o preço da vivência traumática em sua forma mais violenta.

Dessa forma, na sociedade da hiper-velocidade mantenedora da hiper-conectividade do indivíduo em meios que lhe aliviam a angústia e propiciam momentos de “paz” artificial, assiste-se a um retorno por tal estado de alienação psíquica. O que é recalcado – outro da diferença – faz um retorno ao exigir do psiquismo dos indivíduos que se entre em um estado de *vazio funcional* – distinto do *vazio essencial*⁵ – capaz de acompanhar a velocidade das transformações e intensidade dos prazeres que, obrigatoriamente, deve-se conquistar. Esse estado de vazio põe o ser, cada vez mais, em ação, ou seja, os sujeitos *funcionam* muito bem para acompanhar a insaciabilidade das ações que o mundo lhes exige. No entanto, tais ações

⁵ *Vazio essencial* refere-se aqui àquela idéia enunciada anteriormente a respeito da condição de desamparo humano, em que o desejo sempre está em referência a um desejo de outro. O *vazio essencial* diferencia-se da *falta animal* por inserir o homem em uma ordem desejante que não se realiza com um objeto específico, mas sim se encontra em constante estado de construção. Não há um objeto que defina *a priori* o que está sendo desejado, visto sempre haver um “desejo de desejo” (GARCIA-ROZA, 2002, p. 192). A alteridade aqui é colocada como prima-dona dessa condição, visto haver necessariamente a presença de um outro para o desejo presentificar-se.

não passam de um profundo vazio, uma vez que vêm impossibilitadas de adquirirem sentido emocional. De tal sorte, controem-se novas modalidades de funcionamento subjetivo, em que a ação substitui o desejo que exige, como finalidade última, o ato. A intensificação dos atos, ou melhor, as passagens ao ato, são manifestações de uma espécie de retorno daquilo que foi relegado ao limbo e exigem do sujeito mecanismos defensivos, garantidores de sobrevivência psíquica.

Frente aos mínimos estados de diferença, busca-se, cada vez mais, evadir-se da experiência, agindo de maneira compulsiva. De acordo com Maia, “no *agir a dor*, temos um psiquismo inundado por intensidades. O *agir a dor* não é voluntário, nem contém qualquer intenção. O *agir a dor* nem sempre envolve um movimento colérico e “barulhento” (2003, p. 238 – grifos da autora)”. Tais passagens ao ato guardam, em si, a dimensão de vazio, pois o sujeito age incessantemente, mas não compõe uma história de vida. Não há o mínimo contato e formação de experiências subjetivas internalizadas, capazes de constituir conteúdo introjetado. O afluxo desenfreado de signos de percepção, oferecidos pela ordem imagética inflacionada, faz com que a intensidade mantida no psiquismo transborde ao corpo, que, em contrapartida, passa a agir desenfreadamente.

Em tal estado de *vazio funcional*, o sujeito é um excelente operador externo, sendo capaz de realizar atividades cotidianas de alta complexidade. No entanto, a condição empobrecida em que seu mundo interno se encontra vem reclamar, numa espécie de retorno, através dos estados de normopatía. De acordo com Ferraz,

“O que ocorre na normopatía é, na verdade, uma cisão entre a realidade interna e externa, a primeira sendo praticamente suprimida e a segunda sobre-investida de modo compensatório. O sujeito perde o contato consigo mesmo, passando a funcionar à moda de um robô (2002, p.12)”.

Ainda de acordo com o autor, “a normopatía é, assim, uma formação decorrente de processos defensivos contra o risco de sérias desorganizações, sejam psíquicas, sejam somáticas (...) (*op. cit.*, p.35),” “a característica fundamental do normótico é, assim, sua

aversão ao elemento subjetivo, seja em si mesmo, seja no outro. Por um lado, isso faz com que sua capacidade de introspecção seja muito pequena e, por outro, impede-o de olhar para o outro com profundidade (*op. cit.*, p. 70)”. O que mais fica patente no funcionamento psíquico do normótico é o vazio de conteúdo subjetivo capaz de processar as experiências na arena da afetação intersubjetiva. Esse vazio diz de uma condição mínima da representação simbólica. Portanto, o normótico é a personificação do sujeito empobrecido da linguagem, ou melhor, a presença do normótico, nos dias de hoje, é o berro do retorno subjetivo, que, enquanto característica fundante do humano, não pode ser recalcado. Em outras palavras, há o retorno em direção ao *vazio essencial*, uma vez que este, apesar de massacrado e minado pelo estado de *obsessão pela evasão* da atualidade, não deixa de se fazer presente enquanto força constante que exige trabalho psíquico.

6.2 Pulsão na contemporaneidade: para além dos destinos freudianos

Em vista do que foi escrito até agora, não há mais possibilidade de caminhar sem que se faça uma detida reflexão acerca dos possíveis destinos pulsionais e sobre novas possibilidades a estes, visto a incessante transformação ocorrida com as novas modalidades subjetivas.

Freud (1915) admitiu quatro possibilidades para o destino da pulsão⁶, as quais são: reversão a seu oposto, regressão em direção ao próprio eu do indivíduo, repressão e sublimação. Como o objetivo deste trabalho não é realizar uma reflexão sobre tais proposições, nos limitaremos aqui a citá-las.

Sendo o desejo o representante psíquico da pulsão, esta é capaz de se inscrever no psiquismo apenas enquanto representação, pois o simbólico é o que funda o psíquico e não o

⁶ É como encontramos instinto como equivalente de pulsão, conforme a edição e tradução da referida obra.

contrário (GARCIA-ROZA, 2002). Dessa forma, para que haja possibilidade de a pulsão tomar o algum dos destinos pensados por Freud, é necessário que haja escritura psíquica. Em outras palavras, há a necessidade de registros psíquicos nos campos do inconsciente e do pré-consciente, visto a consciência não carregar em si função mnêmica. Birman (2002) ressalta que o conceito de força da pulsão foi ligado a algo transgressor à ordem de normalidade e estabilidade do sujeito. Portanto, a pulsão irrompe no psíquico enquanto intensidade desprovida de sentido. É algo que vem como força desestruturante concebida, portanto, como pulsão de morte. O destino pulsional é regulado pelo Outro que, enquanto ser alteritário, carrega em si a capacidade vital de dar um destino a esta pulsão, formando o circuito da pulsão. O Outro surge como um regulador da pulsão de vida.

Ora, como foi afirmado durante todo o trabalho e sobretudo salientado pelo exemplo do funcionamento normótico, os novos modos de funcionamento subjetivo não possuem em si a característica freudiana de compor texto psíquico. Não há presença do Outro como mediador da força pulsional, capaz de oferecer um destino pulsional como aqueles delineados por Freud em 1915. Não se pode tratar a intrasubjetividade contemporânea como aquela que respeita a alteridade intersubjetiva, menos ainda como um construto⁷ teórico carregado de representantes-representação / significante-significado. É de fundamental importância ressaltar que este trabalho pondera sobre uma nova modalidade de funcionamento e estrutura subjetiva.

Sem haver arcabouço simbólico na cadeia significante e com o recalque do Outro mediador da pulsão, o psiquismo busca manter-se estruturado através do ato. Este, portanto, ganha estatuto de âncora na sociedade hodierna. No empobrecimento da linguagem e na soberba dos signos de percepção, mantém-se um estado de constante excitação psíquica que,

⁷ É de fundamental importância entender que não estamos falando de entidades psicológicas de funcionamento mental extremamente delimitadas e capazes de ganhar contorno. O que se propõe aqui é uma moldura para um modo de se pensar o psiquismo na atualidade, tal como é sua dimensão de movimento, e não como algo delimitado em sua própria definição.

como já afirmado, exigirá trabalho ao psiquismo. Haverá dessa forma, uma inversão na ordem do desejo. Nas possibilidades de destino pulsional elencadas por Freud em 1915, o desejo é algo que tem como característica principal sua ação negadora, ao passo que busca apropriar-se de algo, transformando-o num outro. Portanto, a finalidade última do desejo é um *ato* de destruição e assimilação de alguma coisa que passa a ser introjetada ao campo psíquico do sujeito. A contemporaneidade, entretanto, realiza uma ruptura nesse movimento à medida que o *ato* vem antecipado nessa cadeia de acontecimentos.

Com as referidas passagens ao ato, o indivíduo busca amortecer a angústia gerada pelo desejo enquanto encarnado por um caráter identitário. Dessa forma, a antecipação do *ato* enquanto mecanismo defensivo, impossibilita o estabelecimento de escritura psíquica e, conseqüentemente, a tomada de algum dos referidos destinos pulsionais. Nessa posição, propomos pensar aqui a pulsão como um agente que, na contemporaneidade, teve de criar um novo destino – o ato descarregado de sentido. As “passagens ao ato” (MAIA, 2003) são, portanto, mais que simples mecanismos defensivos; elas carregam, em si, a função de preservar o psiquismo ao mesmo tempo que criam novos caminhos frente à falência da articulação das barreiras de contato como meios facilitadores da realização de desejo. O que é característico desta nova possibilidade de articulação da pulsão, por nós aqui proposta, é a não mais mediação por um Outro que comporta em si a função de aporte pulsional de vida. Para este novo destino pulsional o sujeito lida-se consigo mesmo sem mediação de um outro, transbordando em ato a energia da força pulsional (pulsão de morte) que irrompe em seu campo psíquico.

Passando ao largo de uma associação causalista, temos um sujeito que não possui mais a alteridade enquanto algo implicado na produção de narrativas como suporte da angústia do real. O desejo pela captura do desejo de um outro, melhor dizendo, o desejo por uma posição de constante desejar não se encontra mais arremetido a um vazio nadificante, que atualiza a

possibilidade de produção de linguagem. O desejo, ao se voltar para objetos do mundo real, ou até mesmo para a apropriação – diga-se de passagem, indébita – do outro (assim como nas já descritas relações observadas em tempos da alteridade global) remete o desejo humano à dimensão animal do mesmo (leia-se aqui descargas em ato!)

O destino pulsional do ato vazio de sentido coloca em ordem inversa a cadeia de acontecimentos: da incursão da pulsão à sua passagem como inscrição enquanto desejo até a realização do ato negador e transformador, passa-se ao ato puro que se encontra a milhas de possibilidade da imanência de captura de um desejo que se fluidifica incessantemente. O desejo é algo que, enquanto identitário, traz, em sua envergadura, o peso do sofrimento pela impossibilidade de apreensão do desejo de um outro. Já as realizações, em ato de um psiquismo que se encontra à mercê da insustentabilidade ocasionada pela carência de representações-representantes, também não propiciam completo arrefecimento da angústia gerada pela invasividade do real carente de um campo imaginário.

Tal situação de insustentabilidade faz seu retorno em um duplo processo de empobrecimento psíquico e sofrimento descarregado sobre o corpo. O que esse “novo” destino pulsional aqui proposto traz, em sua face mais obscura, é a ordem do *pathos* em sua dupla significação. Por um lado a paixão desenfreada por tudo aquilo que é efêmero, fluido e fugaz. O objeto de maior gozo é o prazer neofilico; o novo atrai a dimensão insaciável que busca a aceleração máxima do agir. Em contrapartida, a dimensão patológica é aquela que derrama sobre um corpo ainda não adaptado a tal aceleração do desejo. Parece estarmos remetidos a um espectro de “*automania*⁸” (PARAVIDINI, 2006, p.25) do ser, em que há excesso de falas, atos, linguagem desprovida de conteúdo. É como se, no paroxismo do paradoxo contemporâneo, o ser falasse demasiadamente, mas não dissesse nada. Num jogo de

⁸ A idéia de automania foi construída pelo autor a partir de seu relatório de pós-doutorado, onde foi estudado o desenvolvimento emocional infantil. Nesse espectro classificatório encaixam-se “(...) formações sintomáticas que se assemelham, ao mesmo tempo, aos aspectos psicóticos desintegrados e às formações sintomáticas neuróticas, quando estas adquirem uma consistência de mensagem, como também sintomas de isolamento, aparente ausentificação, de “contatos estáticos” ou autísticos (PARAVIDINI, 2006, p. 25)”.

palavras, seria como se o sujeito *falasse, falasse, falasse*, sem *falar, se necessário*, ficando na condição de *falhar-se*.

O duplo retorno do curto espaço de manobra oferecido pelo desejo, em sua dimensão fluída excessivamente acelerada, faz-se perceber quando é necessário desacelerar a fluidez. Em outras palavras, é quando o corpo não agüenta mais acompanhar a ordem descabida da fluidez do desejo e a incorporação de objetos não mais abrandada e mascara a não introjeção de elementos que garantam a capacidade simbólica do sujeito. Eis que emergem então “crateras” entreabertas no empobrecido psíquico. Tais “crateras” escancaram a posição de sujeito genuinamente desamparado, até então mantida sob o tapete da ação.

Tal versão patológica do *pathos* neofílico revela-se, sobretudo, na clínica da contemporaneidade, onde o corpo ganha, cada vez mais, espaço de encenação daquilo que está cindido da psique. *Enactment* é um conceito psicanalítico que se refere à “presenciação encenada das partes dissociadas (FIGUEIREDO, 2001, p.236)”. As manifestações que ocorrem através de *enactment* aparecem desprovidas de sentido, à semelhança das somatizações. Ocorrem num campo de afetação subjetiva em que o elemento capaz de dar sentido a tal experiência revela-se ausente. Tais manifestações requerem que, por exemplo, na relação analítica, a dupla teça significado àquilo que se manifesta em palco corpóreo. São momentos de apreensão e “pressão” no peito, choro despropositado, ondas de calor ou simplesmente no funcionamento normótico, já antes referido, que as manifestações do *pathos* adoecido se fazem sentir.

Sendo o tema deste capítulo a questão de novas possibilidades ao destino pulsional, com maior ênfase às passagens ao ato, não se pode esquecer dos entraves encontrados para a realização do desejo, sobretudo os mecanismos implicados em tal acontecimento. As barreiras de contato são formações que se estruturam concomitantemente com o processo de inscrição psíquica. A partir da elevação dessas barreiras, há a composição do traço psíquico. Como bem

lembra Garcia-Roza, as barreiras de contato são “(...) resistentes ao livre escoamento da excitação (2002, p. 58)”. A elas cabe a função não de represar o escoamento pulsional, formando um aglomerado de intensidades, mas sim de determinar a “(...) direção do fluxo de excitação (*op. cit.*, p. 59)”.

Com a carência do estabelecimento de inscrições que comportam memória, ou seja, inscrições que “contam história”, tais barreiras de contato perdem sua força e entram em colapso funcional. O que se observa então é um duplo resultado: de um lado, há o transbordamento da intensidade pulsional por vias que não são capazes de acompanhar a intensidade incessante de fluidificação do desejo, despejando o excesso pulsional sobre o corpo. Por outro lado, frente à tamanha falência simbólica, imperam mecanismos defensivos de intensidades ditatoriais. Dentre tais mecanismos de defesa, podemos destacar a clivagem egóica, em que há uma profunda cisão entre a realidade objetiva e subjetiva, com um potencial investimento sobre a primeira e apagamento da segunda.

Laplanche define a clivagem do ego da seguinte maneira:

“Expressão usada por Freud para designar o fenômeno muito particular (...) da coexistência, no seio do ego de duas atitudes psíquicas para com a realidade exterior quando esta contraria uma exigência pulsional. Uma leva em conta a realidade, a outra nega a realidade em causa e coloca em seu lugar uma produção do desejo. Estas duas atitudes persistem lado a lado sem se influenciarem reciprocamente (2001, p.65)”

Portanto, a clivagem é uma ação negadora de parte da realidade em prol da manutenção de um falso *self*. Frente tal atitude, soçobram as possibilidades de vivências integradoras da realidade. Ao se operar por meio da clivagem, em detrimento do recalque⁹, faz-se um procedimento de imensa violência, de modo que a experiência não se torna passível de compor um sistema de traços psíquicos, já que houve a recusa do *eu* enquanto sistema integrado. Tal aviltamento da experiência exige como principal preço – que se põe a mostra

⁹ É fundamental lembrarmos aqui que o recalque é fundamental no processo de formação do sujeito, visto ser ele o que irá garantir toda e qualquer possibilidade de simbolização que o sujeito venha a adquirir durante a vida.

numa espécie de retorno do que é negado – a “(...) interrupção dos processos introjetivos, e a instalação do mecanismo incorporativo traz toda sorte de sintomas (MAIA, 2003, p. 169)”.

Figueiredo (2001), ao traçar um contraponto entre os mecanismos de recalque e de cisões (clivagem), afirma que

“no caso das cisões, criam-se barreiras verticais que mantêm lado a lado porções segregadas da realidade objetiva e da subjetividade; nos casos dos recalques, barreiras horizontais em que partes da experiência são excluídas da consciência e ‘soterradas’ (p.223, grifo do autor)”.

Ocorre que a mesma violência empregada ao realizar a cisão entre as realidades objetiva e subjetiva é meio pelo qual o sujeito se encontra em seu modo de agir. A hipermodernidade compõe um campo de atuações hiper. Ao lado de um hiperinflacionamento dos signos de percepção e da ausência de possibilidade de inscrição destes, criam-se modos de hiperatividade esvaziada de significado, que servem como meios de negar experiências integradoras, melhor dizendo, experiências que exigem percepção total sobre o acontecimento. No entanto, em sua descabida ânsia pelo deleite instantâneo, a experiência integradora perde em forças para as possibilidades gozosas de prazeres que extraem a realidade apenas parcialmente.

A ordem imagética, facilmente percebida nos meios de comunicação, com especial destaque para a televisão, prega cada vez mais a busca do que é incessante. Não se pode parar, refletir e escolher; deve-se abraçar o mundo com toda a vivacidade possível e gritar aos quatro cantos “EU POSSO”. A experiência integradora desvela a face mais angustiante do desejo, uma vez que o desnuda em toda a sua impossibilidade de captura. De tal sorte, a clivagem egóica vem como modo de atenuar o sofrer contemporâneo, facilmente revelado pela fluidez excessivamente acelerada do desejo.

6.3 Id, ego e superego: sobre a possibilidade de uma distinta articulação

O transbordamento dos signos de percepção é um estado propiciado, sobretudo por um excesso do campo imagético. A chamada “cultura do espetáculo”, vivenciada nos tempos hipermodernos, cultuou a estética da existência em oposição a um modo estilístico de viver; busca-se incessantemente uma imagem a ser mantida a duras penas de se relegar as possibilidades de manobra do desejo.

Tal situação causou uma drástica mudança de posição dos sistemas formadores do psiquismo, nos quais, sobretudo relativo ao id, observa-se uma distinta forma de articulação deste com as demais estruturas subjetivas. De acordo com Laplanche: “O id constitui o pólo pulsional da personalidade. Os seus conteúdos, expressão psíquica das pulsões, são inconscientes, por um lado hereditários e inatos e, por outro, recalçados e adquiridos (2001, p.219)”. Como foi dito até agora, na hipermodernidade, observa-se um detrimento dos processos de recalque e um afluxo do uso da clivagem egóica como forma defensiva do ego. Há, portanto, uma sensível restrição do material oriundo do recalque, compositor do pólo pulsional representado pelo id. Pode-se afirmar que o recalque perde em espessura vertical e ganha em achatamento horizontal, numa diagramação de perda de profundidade (inscrição psíquica) e ganho em alargamento extensivo-intensivo (intensidade dos signos de percepção). Ocorre que na tópica do id, o material que o compõe não se restringe somente às experiências que passaram por inscrição psíquica, mas também estende-se ao conjunto de experiências que permanecem carentes de registro (BIRMAN, 1988). Pode-se afirmar haver uma ordem de acontecimentos que estão para além do inconsciente recalçado e que circulam na dimensão corporal. Tal dimensão é responsável por articular as inscrições desses signos à polissemia de sentidos.

Freud (1923a) nos lembra que há uma abertura na terminação do id ao campo somático, justamente onde pode se fazer sentir o universo polissêmico dos sentidos. Não obstante, ocorre que essas múltiplas possibilidades de sentidos só podem ser adquiridas se houver um outro que as compartilhe nesse mesmo campo corporal. Um outro que insira o sujeito da linguagem, compositor de discursividade semântica, para além da afetação somática. Somente a partir daí é que se abre a possibilidade de historicização do sujeito discursivo. Ocorre que, na atualidade, há cada vez uma maior carência desse campo afetivo-outro enquanto alteridade de reconhecimento, como já citado anteriormente. Portanto há que se pensar haver um afluxo desenfreado desses signos perceptivos, oriundos de um campo imagético de invasividade do real, nas raízes da formação do id do sujeito contemporâneo. De tal forma, fica patente a idéia de um id superabundado por uma via de mão-única que transborda à afetação somática. O sujeito atual vive sob um inusitado domínio no qual não mais se faz presente, de forma intensiva, um espaço onde o desejo se articula à pulsão representada psiquicamente pelo id, mas sim muito mais de maneira somática. Este, o id, encontra-se inundado por inscrições do sítio imagético, carentes de possibilidade de sentido outro, que não o transbordamento ao corpo e a-historicidade presente em viva carne crua. Pode-se dizer que, enquanto a história não se compõe, o corpo passa a ser palco privilegiado para as vivências afetivas.

Se, por um lado, há o sobrepujamento das possibilidades de representação da energia pulsional por meio do desejo em sua forma identitária – visto estar o id carente de material proveniente do recalque – a instância psíquica superegóica comporta-se de forma distinta. Retomando Laplanche, o papel do superego “(...) é assimilável ao de um juiz de valor ou um censor relativamente ao ego. Freud vê na consciência moral, na auto-observação, na formação de ideais, funções do superego (2001, p. 497)”. Sendo o superego também inconsciente,

provindo do material oriundo do recalque, ele também se encontra submetido a uma nova possibilidade de articulação.

Com a passagem do mecanismo defensivo do recalque para a clivagem egóica, observamos cada vez mais na sociedade contemporânea, em que o valor imagético impera de forma gritante, maneiras de se negar parte da realidade, onde esse componente recusado é na maioria das vezes aquilo que provoca maior sofrimento ao sujeito. De tal sorte, há também uma quase ausência de possibilidades de auto-observação, já que o que resta a ser observado é justamente aquilo que é lícito ser vivido na hipermodernidade: uma estetização hipervalorizada do que é novo, prático e belo aos padrões contemporâneos. Abre-se, portanto, um espaço para se pensar a oposição criada entre os ideais egóicos e a manutenção a todo custo, de um eu idealizado. Este, responde como gozo (olhado, escutado) do supereu que “nada deixa passar” e, metaforicamente, mantém seu dedo em riste no duplo imperativo de gozar; de um lado, o eu idealizado, espiado pelo olhar do outro (não alteritário, mas sim homogêneo), e, por outro, o superego ostenta sua condição ditatorial hipermoderna.

Consideramos aqui essa condição ditatorial um desvio do superego no curso formador da estrutura neurótica. Tal condição impossibilita espaço de abertura e maleabilidade à exigência que se inscreve no palco conflitivo entre as demandas pulsionais advindas do id e do componente egóico. Instala-se, pois, um regime de unilateralidade que, cego a qualquer alternativa outra que não o posicionamento enrijecido em busca de uma condição gozosa efêmera, faz da própria categoria mais uma imagem a ser valorizada. Enrijecer-se em um mundo de padrões também rígidos¹⁰ é extrair gozo da condição de responder assertivamente ao que é exigido na atualidade: não permitir o mínimo espaço de manobra a alternativas

¹⁰ Não podemos aqui correr um sério risco de confundir a maleabilidade do sujeito com a rigidez dessa própria condição. Maleabilidade e flexibilidade também em suas condições extremas, são padrões enrijecidos, de formas de agir. A contemporaneidade é profundamente crivada por pequenas condições de ditaduras, ou seja, de ausência de devires, remetendo o indivíduo a um agir compulsivo que não se inova. Mantém-se uma forma de operar no real a todo custo: fazer do mínimo prazer neofílico o máximo que se consegue extrair da experiência.

criativas de se transformar a existência. A ditadura do superego é consigo mesmo um “efeito rebote” às exigências impostas ao ego.

De tal sorte, o superego alcança uma tessitura ímpar em sua forma de articular-se, pois fica remetido a uma condição basal, primitiva, de sua estrutura ao ser um categórico “rebote”. Consolida-se uma condição de encarnação de desejos gozosos em que não se faz barragem. Toda e qualquer tentativa de se refrear o gozo é buscada, incorporando-se cada vez mais objetos não simbolizáveis. Estes, ao não servirem de aplacamento à angústia advinda do real – justamente por não serem passíveis de simbolizar a angústia –, servem não mais como um freio, mas como acelerador à instância desejanste. Metaforicamente podemos dizer que o superego, em algumas manifestações subjetivas contemporâneas, caminha em paralelo a um erro de cálculo, segundo o qual, ao invés de “pisar no freio”, – servindo como contenção normativa de valores – afunda o acelerador até não poder mais, buscando como anteparo último uma espécie de inflacionamento supra-egóico (um ego entulhado de quinquilharias que trazem consigo a esperança de refrear a angústia, mas que estão fadadas à condição de falharem).

A contemporaneidade marca-se fundamentalmente pelo narcisismo, ou seja, pela condição de paralisação do deslocamento da libido para a exterioridade, justamente por esta apresentar-se assustadora nos momentos em que a alteridade faz-se presente. Podemos depreender disso que não se pode extrair dessa sociedade um modelo sólido onde se firmar para voltar-se ao mundo. De acordo com Herzog & Salztrager, “(...) a lógica do mito de *Totem e Tabu* presta-se magnificamente a mostrar como, com base em uma ordem transcendente, reguladora e estável, o sujeito pode encontrar um referencial sólido para a construção de determinada identidade (2003, p. 32)”. Como já citado anteriormente, na contemporaneidade, não vivemos mais a ordem transcendente do mito freudiano totêmico, mas sim tempos de uma sociedade marcadamente por vivências masoquistas nos tempos da,

aqui denominada, *alteridade global*. De tal forma, não se constituem campos de passagem à possibilidade de estruturação de ideais egóicos, visto estes serem, em muitas individualidades, transpassados por idealizações do tempo presente de imagens que procuram se manter, de toda maneira, intocadas a qualquer possibilidade de dúvida. A idealização cumpre seu papel como resposta à negação de parte da realidade pela cesura e o desmentido.

Com isso, alcançamos uma concepção de estrutura superegóica distinta, onde se instala, como numa velha presentificação da alegoria do “retorno” freudiano, um funcionamento intrapsíquico de um supereu rígido. O superego espreita o ego ao máximo, pois agora se eliminam as possibilidades de estabelecimento de acordos, estes dão lugar a um regime superegóico ditatorial. Nesse regime, não há possibilidades de metaforização. Entra-se, portanto em uma lógica produtiva de intensidade ímpar, pondo o psiquismo à mercê de uma estrutura que exige, a todo custo, a manutenção estética de uma imagem. Esta, não pode ser jamais tolhida em sua ordem incessante de gozo neofílico.

Portanto, observamos, na contemporaneidade, um ego que não mais articula a representação do desejo, manifestada pelo pólo pulsional do id, capaz de satisfazer a instância superegóica. A neurose dos tempos hipermodernos mostra-se como um conflito entre instâncias enfraquecidas que, num complexo paradoxo, se enrijecem a fim de manter um mínimo estado de satisfação gozosa. Retomando Freud, “(...) a neurose é o resultado de um conflito entre o ego e o id (...). Não é contradição que, empreendendo a repressão¹¹, no fundo o ego esteja seguindo as ordens do superego, ordens que, por sua vez, se originam de influências do mundo externo que encontraram representação no superego (1923b, p. 153-4)”. Portanto, na tessitura do conflito entre as moções desejantes provenientes do id, que não conseguem encontrar escoamento através do campo discursivo – da linguagem – pela pobreza

¹¹ Adotamos, em nosso trabalho a idéia francesa defendida por Laplanche (2001) sobre a diferenciação entre o recalque e a repressão. De acordo com o autor, o recalque cumpre como uma forma especial de repressão, não se igualando, portanto, a esta. Ainda para o autor, o material reprimido permanece em nível pré-consciente, enquanto que o recalcado é inconsciente. No caso de um afeto reprimido, este não é inscrito em registro inconsciente, mas sim inibido ou até mesmo suprimido.

simbólica resultante da não-historicização do sujeito, tais desejos, num livre fluxo gerado pelo enfraquecimento das barreiras de contato, armam-se de todo o arsenal de intensidades circundantes e deságuam-se sobre o corpo. Por outro lado, o superego, num campo delimitado pela carência de conteúdo, advinda da não inscrição mnêmica inconsciente, suplanta outras possibilidades que não a exigência desesperada de manutenção da idealização egóica, estando esse ego carente e fragilizado pela inconstância do desejo. Portanto se abre uma nova possibilidade de articulação do desejo na neurose, nos tempos atuais: o ego, como um mísero infeliz desprotegido em meio ao campo de batalha, travado, por um lado, pela intensidade pulsional proveniente do id – inarticulada enquanto campo de significação – e, por outro, pelo regime supra-territorial superegóico, que busca campos de territorialização sobre um desejo-ausente enquanto vazio, mas que se presentifica enquanto falta. Em outras palavras, o ego tem de cumprir a (im)possibilitada (?) função de servir a algo que não se inscreve no campo de um desejo por desejo, mas sim enquanto intensidade, e satisfazer, por outro lado, uma instância que exige a manutenção da imagem-espetáculo. A rigidez superegóica é com o próprio indivíduo, visto a completa inversão e carência de valores passíveis de introjeção.

Para tanto, oferece-se a possibilidade de incorporação, por parte do fragilizado ego, de *faltas* e não de busca de *vazios* desejantes. Sintomaticamente o ego não pode se estruturar enquanto afirmação de vida, pois está abarcado por uma exigência que não se faz enquanto possibilidade de realização; exigência desarticulada de representação – pulsão de morte. Realizar tal função seria como exigir que se estruture um prédio de vinte andares sobre areia movediça. A base de alicerçamento da identidade hipermoderna encontra-se desmentida por um espaço social completamente falido, que não oferece possibilidades de vivência do sofrimento, inerente ao reconhecimento de um espaço-outro. Para tanto, a ditadura superegóica mantém um padrão de como se deve agir em prol da mimetização do movimento

observado no espaço psico-social, pois, nesse campo, há apreensão tanto da imagem a ser sustentada quanto da forma como esta imagem deve ser obrigatoriamente mantida.

A subjetividade no Ocidente, durante as últimas décadas, vem-se constituindo de maneira fragmentada. Tal fragmentação serve como forma de entendimento de novos modos de subjetivação, mas também e, sobretudo,

“(...) serve como matéria-prima por meio da qual outras modalidades de subjetivação são forjadas. Em todas essas novas maneiras de construção da subjetividade, o eu se encontra situado em posição privilegiada. (...) o que agora está em pauta é uma leitura da subjetividade em que o autocentramento se conjuga de maneira paradoxal com o valor da exterioridade. Com isso, a subjetividade assume uma configuração decididamente estetizante, em que o olhar do outro no campo social e mediático passa a ocupar uma posição estratégica em sua economia psíquica (BIRMAN, 2003a, p. 23)”.

Esse olhar do outro que passa a ocupar posição privilegiada é justamente a porção sócio-adquirida superegóica à qual Freud aludiu no momento da formulação do conceito de superego. A fragmentação desse sujeito hipermoderno vem nos mostrar justamente a posição ocupada por suas instâncias psíquicas (id, ego, superego) conforme a influência desse outro *não-alter*. A este me refiro sobre o movimento de homogenização do espaço social, com a exclusão dos híbridos e da “sujeira” pós-moderna à qual se refere Bauman (1988). Como nos lembra Birman, “(...) o sujeito vive permanentemente em um registro especular, em que o que lhe interessa é o engrandecimento grotesco da própria imagem. O outro lhe serve apenas como instrumento para o incremento da auto-imagem (...) (2003a, p. 25)”. Portanto, esse outro, passível de alijamento, é justamente a diferença que não se inscreve, mas que exerce uma forte influência, enquanto bomba de pressão, a fim de inflar a instância superegóica, na ditadura de dever sustentar uma imagem que nega qualquer possibilidade de devir-outro.

Portanto, a fragmentação egóica pós-moderna é representada justamente numa imagem desautorizada de autocentramento do eu. Este eu que responde enquanto imperativo superegóico “tudo posso, tudo devo realizar”, nada mais é que a completa manifestação de uma subjetividade suficientemente fragmentada a ponto de não ser capaz de lidar com o que

lhe é mais comum e inerente; seu desamparo. Portanto, essa nova possibilidade de articulação dessa neurose hipermoderna, responde a um desejo que se articula somente em forma também hiper, do excesso. É justamente o excesso da busca da estetização do existir o que leva essa subjetividade a se fragmentar, ostentando uma imagem identitária falseada pela própria fluidez, para além de qualquer limite do desejo.

É importante observar que estar aquém da capacidade de estabelecer acordos simbólicos entre as instâncias psíquicas move o corpo subjetivo não às mais evidentes manifestações de sofrimento. Pelo contrário. Com esse total desacordo, aplaca-se o sofrer gerado por estados de contato consigo mesmo, visto o “si-mesmo” desaparecer. Não há forma mais angustiante de experimentar a existência do que através da vivência de estados de auto-reflexão. A consciência sobre a impossibilidade de auto-regulação pela natureza, entre os registros da civilização e da liberdade (*op. cit.*, 2003), lança o ser humano ao mais funesto desamparo. Tal condição coloca o sujeito menos em um estado estético que em uma condição de construir um estilo para o próprio devir.

Portanto, a promoção da anestesia do viver e da amplidão do comportamento mimético, fluido, vazio e efêmero, é um meio de anular possibilidades de sofrimento. Até se criam espaços de vivência para a dor e angústia psíquicas, no entanto o *sofrer*, como veremos a seguir, fica cada vez menos possibilitado de ser inscrito no cotidiano hodierno.

7. DOR, SOFRIMENTO E CONTEMPORÂNEO: ANESTESIA

Antes de começarmos a tratar da questão do sofrimento psíquico contemporâneo, é de crucial importância refletir sobre o que diferencia o sofrimento da dor.

Para tal tarefa, compactuamos com a idéia defendida por Birman de que “(...) a dor é uma experiência em que a subjetividade se fecha sobre si própria, não existindo qualquer lugar para outro no seu mal-estar. Assim, a dor é uma experiência marcadamente solipsista, restringindo-se o indivíduo a si mesmo, não revelando qualquer dimensão alteritária. (2003d, p. 5)”. Portanto o que marca a experiência da dor é a não-dimensão de um outro enquanto possibilidade de significar a experiência vivenciada. É no sentimento de auto-bastância que o indivíduo encontra respaldo para viver sua dor.

De forma narcísica, o sujeito sente aquilo que lhe dói de modo a não encontrar reconforto e, impossibilitado de significação outra que não a angústia de morte que a dor provoca, pode-se vivenciar essa dor de distintas maneiras. Desde um sentimento de profundo desamparo que o lança a estados de melancolia até às já bem referenciadas passagens ao ato, em que procura descarregar a tensão intrasubjetiva. É como pensar em um bebê faminto, que não é atendido quando aturdido pelo estado lancinante em que se encontra, posto então em agitação irrefreável, com choros e manifestações de inquietação intransponível a qualquer possibilidade de acolhimento.

Já a condição de sofrimento implica uma distinta dimensão. O sofrer “é uma dimensão essencialmente alteritária. O outro está sempre presente para a subjetividade sofrente, que se dirige a ele com o seu apelo e lhe endereça uma demanda (*op. cit.*, p.5)”. No sofrimento, o narcisismo desfaz-se e há o reconhecimento da insuficiência humana. Existe possibilidade de significação da experiência. O sofrimento, portanto, extrapola a correspondência corpórea e inscreve-se no registro psíquico; passa a constituir a história significada do sujeito. Em outras

palavras, o sofrimento insere o ser em sua dimensão outra, onde existe a diferença eu-mundo e abertura a este.

Com a contemporaneidade tendo criado uma espécie de *obsessão pela evasão* de busca de significados, o sujeito está, sensivelmente, separado do mundo que o cerca. Os registros pragmáticos e funcionais são muito mais importantes, para a contemporaneidade, do que o registro simbólico. A dimensão de tempo necessária à significação da dor está cindida da realidade atual (*op. cit.*, 2003c). O mecanismo defensivo de clivagem egóica permite a perda da linguagem discursiva.

De tal sorte, o desejo se insere na perspectiva de não sofrimento, pois se encontra em estado de fluidez intensa e fechamento sobre si, coartado de possibilidades de novos caminhos de satisfação pulsional. Fica assim estabelecido o *desejo de não sofrer*. Na perspectiva aqui enunciada, o desejo faz-se não como mediador de possibilidades do devir, mas sim insere a ação na antecipação das probabilidades de sofrimento. Não significa dizer que o indivíduo contemporâneo não se encontra angustiado; muito pelo contrário, ele vive uma imensa dor, impossibilitada de significação pelo vazio da linguagem (*op. cit.*, 2003c), não historicizada. A angústia se faz presente sim, no entanto encontra-se em via de mão única rumo à vivência corpórea. A dor é expressa não mais através da linguagem, mas sim extravasada sobre o corpo que, como uma forma de dique, comporta a aflição sobre si ao mesmo tempo em que a revela.

O que se pode depreender, após essa diferenciação, é que o que está em pauta é a dimensão alteritária do desejo. Esta, encontra-se, cada vez mais, recalcada na atualidade, podendo ser facilmente percebida através da busca da não-diferença. Por mais que se observe a proliferação de distintas estereotípias, a atualidade é profundamente crivada pelo desejo de indiferença. Esta, está sobretudo pautada na liquefação do desejo e na desmedida busca de satisfação e hiperinvestimento na sustentação de um estado hiperegóico. O desejo, portanto, é

desejo de fluidez, visto o estado superegóico ditatorial contemporâneo ditar como única regra a não paralisação do movimento.

É de se esperar, portanto, que se aniquile o sofrimento na atualidade e se promovam somente pequenas brechas dolorosas provocadoras de atordoantes feridas narcísicas. A respeito das feridas narcísicas que acompanham a Humanidade, Freud (1917a) nos lembra basicamente três momentos marcantes. A primeira ferida, de acordo com o autor, ocorreu quando Copérnico anunciou o fim do modelo geocêntrico; quando a Terra passa a não ter mais o estatuto de centro do Universo, sendo somente mais um corpo celeste em movimento cósmico. A segunda grande ferida inscrita na história da Humanidade foi causada por Darwin, ao anunciar que o homem não foi concebido à imagem e semelhança de Deus, mas sim ser resultado de um processo evolutivo das espécies inferiores. Por último, a terceira ferida narcísica foi enunciada pelo próprio Freud ao afirmar o inconsciente como via régia do comportamento humano, sendo esse inconsciente impassível de controle deliberado.

Tais abatimentos narcísicos causam além de estranheza e perplexidade à raça humana, um profundo sentimento de desamparo e desilusão. Portanto, a transição modernidade-contemporaneidade parece ter sido vivida como prenúncio de uma anunciação que se faz ouvir nos tempos atuais: a falência dos ideários iluministas é vivenciada em viva carne crua pelo ser descrente menos em Deus que, agora, no poder da ciência. Tal ferida está posta em movimento à medida que o sujeito se encontra remetido à dimensão de objeto de testagem e comprovação da falência do pensamento moderno.

Nos períodos mais primitivos da Humanidade, no tempo em que o homem ainda se organizava em hordas tribais, o poder era concebido como força adquirida pelo homem. Para tanto, era necessário que se travassem batalhas homéricas pela sobrevivência com outros seres tribais mais fortes e com os perigos oferecidos pela natureza ao redor. Portanto, o poder de resolver sobre o destino dos povos estava concentrado nas mãos do próprio homem; somente

a ele cabia a capacidade de decidir sobre os rumos que sua vida tomaria, independente de seres extraterrenos. Tal condição permaneceu durante muito tempo até que, ao haver miticamente a queda do grande macho forte, vencido pela união do restante organizado da tribo, o poder passou a ser atribuído a alguma exterioridade: Deus. Assim a faculdade de decidir sobre o destino humano estava sob responsabilidade de uma figura externa. O poder passa a ser não mais antropocêntrico, mas sim teocêntrico. Condição essa que perdurou até o anúncio da morte Deus, sobretudo durante o movimento iluminista, que condecorou a razão como nova via venerável à potencialização humana.

Pois bem, se o período moderno anunciou, em letras garrafais, a morte de Deus, ao mesmo tempo proclamou o nascimento de uma nova figura sacra: a ciência. Esta foi tomada como meio condutor às esferas mais evoluídas da capacidade humana. Através dela, o homem encontraria seu lugar no mundo, como agente produtor de melhoria das condições de vida, minorando todo tipo de sofrimento. A modernidade vivenciou uma verdadeira troca de posições da significação do sagrado. O modelo empírico, com seus moldes de testagem e preditores de comportamentos, até hoje é tomado como a grande possibilidade de conhecimento do ser humano. Risca-se a certeza no firme solo da racionalidade; paradoxalmente sustentada pela fé no poder da ciência. Esta, está, cada vez mais, desmentida pelo estado flagelante em que se encontra o indivíduo contemporâneo.

A falência do modelo científico figura-se como um desdobramento da ferida enunciada por Freud que, não obstante, vem passando como algo despercebido, porém vivido de forma cabal. A sociedade que busca a homogeneização do corpo social promove barbáries que perdem a dimensão do horror, pois esta não é significada através da linguagem. Em outras palavras, o estado narcísico de “busca do *um* contra o *múltiplo* e do *mesmo* contra o *outro* (BIRMAN, 2003b, p.16 [grifos do autor])” – mantido pelo investimento dos meios incorporativos garantidores da evitação do vazio e que conseqüentemente promovem a falta –

ainda não foi suficientemente abalado (se é que será algum dia) para um consciente reconhecimento dessa peculiaridade atual. Assim, o que é colocado em pauta aqui é o desejo de não reconhecer-se. A entrada na ordem incessante do mundo que pede cada vez mais que o indivíduo produza atos que só servem à afirmação de si, garantem um desejo suficientemente líquido e liquidado pela impossibilidade de refrear a compulsão por preencher faltas. O contra-senso de não ser capaz de sustentar um estado de vazio, de ausência de solo firme, promove um movimento subjetivo, desejante de exaltação de qualquer mínimo prazer e reconforto aparentemente garantidos – como aqui delineado – por exemplo, pela ciência.

Não reconhecer tal revés narcísico não implica retirar a condição dolorosa vivida pela Humanidade na atualidade. Na verdade, o que há é a não percepção de que a realidade é suficientemente atordoante e que a condição de desamparo não pode ser preenchida por objetos concretos comprados a quilos em *shopping centers* ou em drogarias (leia-se psicofármacos). A fragmentação do sujeito hipermoderno e a fluidificação de seu desejo forjaram a possibilidade de simbolização da experiência, tanto que o indivíduo não consegue perceber o arcabouço calamitoso em que se encontra. A realidade está em estado de total aceleração alienante que, como já dito anteriormente, a subjetividade descobre-se completamente esvaziada. Para tal constatação, basta que recordemos os já citados estados de *vazio funcional* observados na normose¹². Portanto, dizer do esvaziamento subjetivo não significa dizer de ausência de dor. Há sim espessura dolorosa na atualidade, ocorre que ela se manifesta no transbordamento corpóreo.

A modernidade, com sua respectiva falência em concretizar as propostas igualitárias e de progresso sustentadas, parece ter causado uma espécie de perda simbólica muito grande, levando o homem do período transitório entre modernidade-hipermodernidade a um processo de luto, ou melhor, melancólico. De acordo com Freud (1917b), no luto, há a possibilidade de

¹² Ver capítulo 5.

desinvestimento libidinal sobre a representação perdida. Existe um sujeito coartado de uma representação, que encontra possibilidade de estabelecer novos vínculos. Ocorre a descatexização através de um penoso processo de sofrimento, pois somente por intermédio de um outro é que a libido pode encontrar-se desimpedida e com possibilidade de ligar-se novamente a um novo objeto. O luto é entendido como um processo natural que requer tempo. O sujeito hodierno sofre pela negação de um luto; da ciência falida em sua perspectiva progressista. Vivemos um adoecimento melancólico nos tempos atuais, em que não há novas alternativas de investimento no mundo externo. A melancolia é marcada por uma dor impassível de simbolização; não constitui discursividade. A natureza da perda, no espectro melancólico, referencia a uma condição idealizada do objeto. Pois bem, a modernidade é marcada, de forma crassa, pelo ideário iluminista, que, como todo e qualquer ideal, diz sobre a impossibilidade de vilipêndio ou boicote.

O objeto que aparece perdido – porém com tal situação negada – é justamente a condição idealizada de possibilidade de progresso humano, sustentada pelos pensadores da modernidade, idéia essa operando num constante retorno do recalado inconsciente. No processo de luto, “(...) nada existe de inconsciente a respeito da perda (FREUD, 1917b, p.132)”, ou seja, o sujeito tem consciência daquilo que lhe foi retirado, mesmo sendo alguma representação – por exemplo, o país, a liberdade, etc. Já na melancolia a idealização do potencial humano de garantir condições mais dignas de vida à Humanidade sempre foi algo que operou no inconsciente. Assim, o pensamento moderno pode ser compreendido como uma idealização figurativa da possibilidade de evolução da espécie humana.

O estado melancólico do ser hodierno versa justamente sobre a condição de clivagem à qual o desejo contemporâneo encontra-se arremetido. A condição humana é vivida como requisição de um perpétuo momento de idealização. De tal sorte, a dor pela perda do pleno estado idealizado de regulação entre o homem e a natureza, por intermédio da ciência, é

negada. Parte da realidade é colocada de lado, em benefício de não vivenciar o sofrimento gerado ao se deparar com momentos de frustração. A melancolia expõe uma condição de inarticulação simbólica, onde a linguagem se encontra separada da experiência alteritária.

A dor vivida pelo sujeito contemporâneo articula essa condição da perda da representação idealizada inconsciente. Tal representação diz da possibilidade de realizar um reducionismo no mundo, a fim de minimizar as formas de sofrimento humano. Como bem nos mostrou a própria história da Humanidade, operar tal reducionismo dicotômico – mente-corpo – é missão deveras ingrata e impossível. O resultado da perda dessa idealização é bem observado estado melancólico, sobretudo na forma contemporânea de inibição que o acomete. “(...) a inibição do melancólico nos parece *enigmática* porque não podemos ver o que é que o está absorvendo tão completamente (FREUD, 1917b. p.132 [grifo nosso])”. Do melancólico é exigido um trabalho interno que, contudo, faz-se de forma incognoscível por não se fazer sob qualquer representação no real.

Acontece que, pela carência de discursividade linguageira em que o sujeito contemporâneo se encontra, o trabalho interno *enigmático* não se concretiza. Ao invés de se observar uma inibição da ação no sujeito hodierno, aprendemos uma face oposta: a obsessão pela ação. O estado *hiper* referendou a condição fluida, também *hiper*, do movimento subjetivo. Não há fixação da identidade sobre qualquer referência e também não se faz a mínima possibilidade de refrear a ação. Portanto, ao desalento da condição melancólica, o desejar, no tempo atual, responde com movimentos incessantes, visto a pobreza dos operadores internos do indivíduo; estes sim capazes de refrear o ato, dando sentido emocional à experiência vivida. Não se constrói possibilidade de inibir a ação, visto esta ter sido posta como principal via de escoamento da dor gerada pela perda do objeto idealizado: os fundamentos da modernidade.

O destronamento da ciência é aqui apresentado como desdobramento da terceira ferida narcísica enunciada por Freud e não há como passar despercebido à dor que permeia toda a problemática aqui delineada. Frente à impossibilidade de representação dessa dor de perder um novo grande Outro (ciência) o sujeito ganha corpo rígido, inerte à experiência do campo sensível e sobrecarregado no sensorio. O desejo essencial fica impassível de alcance visto o sobreinvestimento na ação que não mais é *finalidade última* do desejar, posto estar colocado como *meio* para tal ato. O ato passa de *finalidade* para *meio*, deixando o desejo irrepresentável simbolicamente.

Essa consequência do corte narcísico freudiano baliza o sujeito a seu espectro de desamparo. Portanto, há que se criarem formas de busca de meios Estes, amparos devem servir como uma espécie de escudo protetor ao já fragmentado ego. Posto em ação constante, o ego responde através das mais distintas formas. Não obstante, sempre através de uma manifestação enrijecida. Há constante procura de um estado de reconforto maior, ofertado por uma condição de *grande pai protetor*, à imagem do macho forte da horda primitiva (FREUD, 1913). Pois bem, se, em períodos anteriores, essa figura se apresentava como o grande aguerrido homem selvagem, e depois como a figura de um único Deus supremo, a modernidade – ao referenciar a morte de Deus – reverenciou o próprio homem como responsável por si próprio. O homem moderno, com sua marca visionária iluminista, foi colocado em posto capaz de se auto-regular juntamente à natureza. Daí que esse desenrolar da ferida narcísica freudiana representa a ferida de um novo soberano da história humana: o próprio sujeito da ciência.

O que todas as outras grandes feridas narcísicas, apontadas por Freud (1917a), fizeram foi justamente ruir essa possibilidade ficcional de autocentramento do homem. O peso que o indivíduo contemporâneo tem que carregar é o da cruz daquilo que foi morto e ainda não vivenciado. Em outras palavras, o já referido estado melancólico que o sujeito hodierno

sustenta é justamente encabeçado por essa não possibilidade de inscrição, na própria história, da morte do *homem progressivo crente na ciência*. A incapacidade de simbolização dessa dor vivida faz com que o indivíduo busque recriar formas de sustentação de um soberano que pautem toda a ação do sujeito moderno. A cegueira contemporânea para a percepção do real estado das coisas leva o ego hiperinflacionado a construir novas imagens de um soberano regulador.

Como exemplo disso, podemos citar os regimes totalitários vividos pela Humanidade em meados do século XX. Como bem afirma Birman:

“Os totalitarismos que atravessaram o século passado, tendo no nazismo e no stalinismo seu apogeu e hipérbole, foram as construções extremas de individualidades e coletividades em busca da figura autoritária de soberano e de pai que não obrigasse a se defrontar com seu desamparo, sendo sua massificação a resultante mais significativa desse processo (2003c,p. 64)”.

É como se a tentativa de recalque do estado de desamparo fizesse um retorno lateral à subjetividade, sendo vivamente expressada, na contemporaneidade, pela subjetividade altamente desamparada. O movimento, a ação incessante de um desejo que não se faz enquanto possibilidade de delineamento, põe à mostra toda a insuportabilidade que é o estado de aperceber-se como ser do desamparo. Ao longo de sua história¹³, o homem sempre tentou recriar possibilidades de reinscrever-se em um domínio onde pudesse se encontrar pleno. Um terreno onde não exista a defrontação com o que lhe é mais estranho e angustiante – sua própria destrutividade. O surgimento de um outro ser – um estranho – serve como resposta àquilo que não é passível de ser extinguido, o outro da diferença, que retorna sempre com sua estranheza quando nos colocamos em uma posição de contato com elementos pertencentes ao real e que escapam a nosso pleno controle.

Constroem-se balizas sempre que mostrada a realidade mais gritantemente dolorosa à espécie humana. Edificam-se monumentos à sustentação egóica frente à bancarrota dos

¹³ E aqui fica a deixa para proveitosos estudos futuros mais detalhados.

determinantes fálicos – aqui brevemente articulada pela ciência moderna – que, aos berros, retornam em estados de autocentramento fragmentado, em um corpo que não mais discursa, mas somente opera. Estará eternamente o homem fadado a inventar, criar e recriar ditames fálicos onde se agarrar a fim de não vivenciar sua condição de vazio essencial? Seremos eternas crianças em busca de um grande Outro que nos acolha e proteja do que há de mais tenebroso em nós mesmos? Será a condição humana crivada pelo recalque dessa condição estruturante do desejo, porém tão letal quando não significada da eterna permanência no desejo de um grande Outro? Será somente o super-homem nietzscheano¹⁴ capaz de suportar tal aflição?

7.1 nova plástica do princípio do prazer

Refletindo sobre a (im)possibilidade de sofrimento do mundo contemporâneo, em linhas gerais, chegamos, como referido no estatuto da *alteridade global*, ao ponto em que aniquila-se o diferente e fecham-se as fronteiras em torno de si mesmo. O *diferente de si* é relegado ao limbo, realizando a total anulação do sofrimento e recriando um eterno *desejar do mesmo*; não-outro.

Para uma mais apurada compreensão dessa lógica de distintas formas subjetivas da contemporaneidade, há que se pensar sobre os dois princípios do funcionamento mental, descritos por Freud (1911) e sua relação com a atualidade, a fim de buscar compreender o ser em sofrimento do mundo atual. Ao escrever tal artigo, Freud desloca sua atenção, sobretudo ao princípio do prazer. Como se segue:

“O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue” (FREUD, 1929, p. 95).

¹⁴ Para maior esclarecimento, ver Nietzsche (2002b).

O autor ao se referir ao princípio do prazer, parece estar mais atento a uma forma mais bestial de satisfação do desejo, algo ligado a um estágio bem primitivo de desenvolvimento. Um estado de livre fluxo de energias e desejos inconscientes que, se não forem organizados e sobrepostos¹⁵ pelo princípio de realidade, impossibilitam o viver em sociedade. É algo ligado ao processo primário de funcionamento da mente que remete ao lastro mais animal da espécie humana.

No entanto uma clara distinção deve ser feita em relação ao que era considerado o princípio do prazer descrito por Freud em seu tempo, do processo primário que impera no homem contemporâneo e na instância subjetiva desejante. O homem parece ter caminhado na contra-mão de seu desenvolvimento, em termos de sua capacidade de transpor a dor. Ao invés de o princípio de realidade servir para postergar a realização do prazer imediato, em prol de um gozo mais genuíno, o homem contemporâneo criou uma nova roupagem do princípio do prazer. Se quando Freud descreveu o conceito de princípio do prazer, ele referiu-se à caça *individual* e imediatista do prazer, a nova configuração traz uma busca *coletiva* pela satisfação imediata da superficialidade, instituída pela engrenagem capitalista do mundo globalizado. A nova configuração humana carrega como principal emblema o fato de ter perdido a autenticidade e ter antecipado a ação ao imperativo do desejo. A produção de seres-cópias que apropriam o desejo de outrem é afirmada e reafirmada cotidianamente pelo consumismo modista tão bem estampado na ditadura das vitrines dos *shopping centers*. Seguir o “espírito de rebanho” e se entregar à moda é mais cômodo¹⁶ do que se tornar um ser autêntico. A cópia é mais rápida e prática – já que rapidez e praticidade são os ditames do mundo hipermoderno

¹⁵ Ao referir à sobreposição do princípio de realidade ao princípio do prazer, não significa dizer que este último deixe de existir. O que ocorre é que o princípio de realidade passa a abranger a maior parte do funcionamento psíquico consciente, relegando ao inconsciente o princípio do prazer.

¹⁶ Não nos referimos aqui a um comodismo racionalmente deliberado. A idéia aqui apresentada é menos de uma tendência escolhida que de um estado de ‘contágio’ entre os seres. Sendo assim, não diz da vontade do ser, mas de algo sobre o qual ele já não possui mais poder de controle. É condição e não escolha.

– do que a criação.

A contemporaneidade vestiu o princípio do prazer como a necessidade de evitar, a qualquer custo, a dor e o sofrimento. Se antes a realização do prazer imediato era impossível de ser controlada pela falta de organização psíquica, capaz de conter os instintos mais animalescos, hoje em dia, procuram-se, em atordoada coletividade, formas de desestruturação psíquica que não permitam a capacidade de o indivíduo pensar. Pensar necessita de sofrimento e gera sofrimento. O deleite contemporâneo, incrementado pelo aparato criado em prol de pequenos prazeres que afastem o ser humano de um contato íntimo consigo mesmo, colocam-no em uma posição cindida de sua realidade.

Na atualidade, tudo já vem pronto dentro, de caixinhas de congelados ou frascos contendo cápsulas ora alucinatórias ora anestésicas à exterioridade. A grande quantidade de imediatos prazeres que o homem procura incessantemente rouba-lhe sua capacidade de criar o novo, de fantasiar, devanear; anestesia-se a dor e o pensar.

“Não somos sapos pensantes, aparelhos para objetivação e registros com vísceras friamente dispostas. Precisamos constantemente gerar nossos pensamentos de nossa dor e dar-lhes maternalmente tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, desejo, paixão, sofrimento, consciência, destino, fatalidade. Viver significa para nós transformar incessantemente tudo o que somos e tudo o que nos diz respeito em luz e fogo e não podemos agir de outra maneira” (NIETZSCHE, 2001, p.13).

Estará o homem preparado para um estágio em que “todo sofrer deve chamar a um agir, mas um agir que não impeça o sofrer; as patologias do vivente reclamam uma medicina, mas uma medicina que respeite as patologias como uma condição da vida” (PELBART, 2004, p. 47). Para Nietzsche, “o ser humano não foge a isso [ao desprazer]; pelo contrário, ele tem nisso algo continuamente necessário: toda vitória, toda sensação de prazer, todo acontecer pressupõem uma resistência vencida” (2002a, p. 99).

A cultura da contra-depressão, com todo seu aparato medicamentoso, tem, cada vez mais, procurado resolver os mais diversificados tipos de problemas, com as mais potentes

drogas passíveis de serem produzidas, promovendo um movimento contra a dor e, conseqüentemente, a vida. Pois “atacar os sofrimentos na raiz é o mesmo que atacar a vida na raiz” e “*Aniquilar* os sofrimentos e os desejos, apenas para evitar sua estupidez e as conseqüências desagradáveis de sua estupidez, se nos apresenta hoje como sendo mesmo apenas uma forma aguda desta última” (NIETZSCHE, 2000, p. 34).

Em meio a tanto sofrimento remetido à segunda ordem, de importância nula para os dias de hoje, cabe-nos lembrar as asserções de Freud a respeito do processo de crescimento e da atividade fantasmática. De acordo com o autor:

“Ao crescer, as pessoas param de brincar e parecem renunciar ao prazer que obtinham do brincar. Contudo, quem compreende a mente humana sabe que nada é tão difícil para o homem quanto abdicar de um prazer que já experimentou. Na realidade, nunca renunciamos a nada; apenas trocamos uma coisa por outra. O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto ou sub-rogado. Da mesma forma, a criança em crescimento, quando pára de brincar, só abdica do elo com os objetos reais; em vez de *brincar*, ela agora *fantasia*. Constrói castelos no ar e cria o que chamamos de *devaneios*. Acredito que a maioria das pessoas construa fantasias em algum período de suas vidas” (FREUD, 1907, p. 151).

Estará Freud equivocado em relação à sua última asserção? Espera-se que não, pois, caso os dissabores oferecidos pela impossibilidade de um brincar eterno não puderem mais gerar fantasias e devaneios, o homem será engolfado pela sua própria criação: o caos do mundo hodierno. É preciso resgatar a arquitetura que permite a construção de castelos no ar, a medicina que cuida de bonecos; enfim, toda realização permitida a partir do sonhar, da fantasia, do devaneio criativo e do desejo a partir da condição de vazio essencial.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Insistir em inventar e desejar para continuar existindo”

(Joel Birman)

A asserção de Birman versa sobre a relação entre desejo e vida. Viver é condição, por si só, de deflagração de sofrimento e devir. Tais condições são impassíveis de serem pensadas como dicotomias díspares. O desejo sempre diz sobre uma posição de impossibilidade de apreensão e necessidade incessante de recriação.

A contemporaneidade, enquanto cumpridora da história linear de um presente que repete o passado sob nova configuração, não se percebe possibilitada em assumir-se enquanto potência, necessitando involuntariamente de soberanos para se edificar. É necessário que se permita enlutar o estado melancólico pela perda do soberano homem provedor de bem estar e evolução. Há que se permitir transgredir essa lógica que necessita sempre do investimento de um novo senhor supremo – Deus, homem, ciência e outros mais que esperamos não vir – para dar lugar a uma ética digna do sujeito. Ética esta vinculada não a uma forma de se romper com os valores normativos do presente para instituir, de maneira ditatorial, um novo modelo de valores, mas sim uma ética que respeite sobremaneira o desejo sem que este ganhe caráter normativo.

A atualidade perverteu a noção de estética, sonogando seu real sentido em prol da estetização imagética não-ética. O desejo foi coagido em sua possibilidade outra de resignificar a vivência emocional e coartar a experiência cotidiana, desdobrando-a em devires. A lógica enlouquecida da hiper fluidez do desejo não permite a constituição de um ser histórico, visto que tudo se passa ao largo das possibilidades de inscrição. Vale criar um espaço outro onde o sujeito respeite a lógica do desejo não mais regulador imagético, mas sim

enquanto criação de um corpo sensível. Também reencontrar o campo sensível e reintrojetá-lo ao indivíduo, criando estrutura possível de enfrentar o medo de perder-se em si e gozar disso na experiência transgressora ética.

Além disso, esquecer os determinantes narcísicos pautados no falocentrismo e na lógica produtora de discursos enrijecidos, arraigados no solo da certeza e constância da existência. A contemporaneidade precisa criar meios de permitir se perder na feminilidade criadora de vida, transformando a própria vida em um constante fazer artístico, dançando levemente, com pés bailarinos, nos nós das certezas edificadas e desconstruídas num contínuo processo da vida. O desejo humano clama por respeito à sua necessidade inventiva e criadora. É preciso respeitar a lógica da inconstância, reconhecendo a impossibilidade de captura e justamente aí criar um campo gozoso da própria vida.

Nos espaços de fendas, onde falta o chão da certeza que é possível elidir novos desejos e novas formas de ser. Criar um estilo próprio de vida, reverenciando o senhor *tempo* como sujeito que cria um desejo ético ao próprio estilo da existência lançada. A feminilidade deve ser respeitada como falta que precisa de tempo a ser preenchida, logicamente sem esquecer que ela não se refere ao gênero feminino, mas sim à própria condição de vida.

E ainda, novos destinos ao desamparo vivido em seu espectro de sofrimento e não mais de dor, admitindo o tempo como fator intrínseco à experiência subjetiva devem ser direcionados. A atualidade pode buscar, justamente no respeito às relações horizontais, sem precisar reinventar o passado na figura de um soberano, constituir uma nova ética do existir; trocar o quadro todo, e não somente a moldura, o contorno, assumindo sua posição desejante.

Enquanto o espectro imagético lidera o agir humano, o devir fica sufocado, sem possibilidade outra que não a insustentabilidade do agir desenfreado. Encontrar, justamente no reverso da alteridade global, do contorno do desejo contemporâneo e das formas subjetivas, com seus distintos destinos da pulsão delineados neste trabalho, uma possibilidade

de mudança do atual estado das coisas é justamente uma das principais funções da psicanálise no século atual e, mais ousadamente, sua função última, não sendo somente campo teórico problematizante. A experiência psicanalítica – longe aqui de ser entendida somente como o método analítico do consultório – deve servir, mais que nunca, como quebra e descentramento do sujeito que deu as costas a seu estado fragmentário.

Urge vivenciar a experiência sensível, originada a partir do reconhecimento da necessidade de se dar novos destinos à condição de ausência, típica do vazio essencial. É no entendimento do respeito à ética do desejo e da impossibilidade de se sustentar as atuais relações alteritárias – alteridade global – que o sujeito pode buscar formas de construir um existir pautado não mais pela funcionalidade obsessiva, mas sim pelo preenchimento das trocas afetivo-emocionais e da inscrição de um sujeito da incerteza, porém constituído por história.

O que este estudo procurou fazer foi menos uma busca de alternativas, visto estas também serem certezas e, como tais, estarem fadadas ao fracasso, que uma reflexão aprofundada sobre o sujeito atual, seu desamparo e a configuração de seu desejo. Não há que se pensar em respostas alternativas ao desalento contemporâneo. É preciso que, cada vez mais, abram-se espaços e possibilidades problematizadoras ao invés de buscar soluções, pois, no estatuto hipermoderno, elas já não existem mais enquanto universalizadoras.

Cada ser, movido por seu agir ético, tem necessariamente que buscar uma forma de constituir o que Joel Birman denomina por *estilítica da existência*, ou seja, dar sempre novos destinos à condição de desamparo. Criada a arena para problematização, chega-se a um contato maior com o desejo e, assim, muda-se o agir na esfera individual/coletiva.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, A. B. (2004) Produção de subjetividades, processo de subjetivação. In: PEIXOTO JÚNIOR, C. A. (org.) **Formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

ANTUNES, M. C.; SANTOS, T. C. (2003) Novas subjetividades ou novos sintomas? In: PINHEIRO, T (org.) **Psicanálise e as formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BAUMAN, Z. (1998) **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

BIRMAN, J. (1988) **Freud e a experiência psicanalítica**. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre.

_____. (2002) Nas bordas da transgressão. In: PLASTINO, C. A (org.) **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livrarua

_____. (2003a) **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2003b) Soberania, crueldade e servidão: mal-estar, subjetividade e projetos identitários na modernidade. In: PINHEIRO, T. (org.) **Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (2003c) Reviravoltas na soberania. In: ARÁN, M. (org.) **Soberanias**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (2003d) Dor e sofrimento num mundo sem mediação. In: **Estados gerais da psicanálise: II Encontro Mundial**. Rio de Janeiro. Disponível em:

http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/5c_Birman_02230503_port.pdf.
Pesquisado em setembro de 2006.

_____. (2004) Fraternidades, seus destinos e impasses. In: PEIXOTO JÚNIOR, C. A. (org.) **Formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

CHARLES, S. (2004) O individualismo paradoxal: introdução ao pensamento de Gilles Lypovetsky. In: LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla.

DARRIBA, V. A. (2002) A experiência do conceito na psicanálise: a provisoriedade e a ênfase na observação. In: BEIVIDAS, W. (Org.) **Psicanálise, pesquisa e universidade**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

ELIA, L. Psicanálise: clínica & pesquisa. In: ALBERTI, S.; ELIA, L. (Orgs.) (2000) **Clínica e pesquisa em psicanálise**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

FERRAZ, F. C. (2002) **Normopatia**: sobreadaptação e pseudonormalidade, São Paulo: Casa do psicólogo.

FIGUEIREDO, L. C. Modernidade, trauma e dissociação: a questão do sentido hoje. In: BEZERRA Jr. B.; PLASTINO, C. A. (org.) (2001) **Corpo, afeto, linguagem**: a questão do sentido hoje. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

FOUCALUT, M. (1977) **Vigiar e Punir**. Petrópolis - RJ: Vozes.

FREUD, S. Carta 52 (1896). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. I

_____. A interpretação dos sonhos (1901). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. V.

_____. Escritores criativos e devaneios (1907). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XII.

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XII.

_____. Totem e tabu (1913). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIII.

_____. Pulsão e seus destinos (1915). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIV.

_____. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917a). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.

_____. Luto e melancolia (1917b). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIV.

_____. Além do princípio do prazer (1920). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVIII.

_____. O ego e o id (1923a). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIX.

_____. Neurose e psicose (1923b). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIX.

_____. O mal-estar na civilização (1930). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XXI.

_____. A aquisição e o controle do fogo (1931). **Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. XXII.

GARCIA-ROZA, L. A. (2002) **Introdução à metapsicologia freudiana v.2**: A interpretação do sonho. 6ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

GIDDENS, A. (1991) **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP.

_____. (1997) A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. UNESP.

HARVEY, D. (1992) **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Edições Loyola.

HERZOG, R.; SALZTRAGER, R. (2003) A formação da identidade na sociedade contemporânea. In: PINHEIRO, T. (org.) **Psicanálise e as formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

KOOGAN-HOUAIS (2004) **Enciclopédia Koogan-Houais digital 2004**. Hyper Mídia editora digital.

LAPLANCHE, J. (2001) **Vocabulário da psicanálise**. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes.

LIPOVETSKY, G. (2004) Tempo contra tempo, ou a sociedade hipermoderna. In: _____. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla.

MAIA, M. S. (2002) Um tapete vermelho para a angústia: considerações sobre a clínica psicanalítica e a contemporaneidade. In: PLASTINO, C. A. **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (2003) **Extremos da alma**. Rio de Janeiro: Garamond.

_____. (2004) A máquina de expressão: corpo, subjetivação e clínica psicanalítica. In: PEIXOTO JÚNIOR, C. A. (Org.) **Formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

MEZAN, R. (1993) Que significa “pesquisa” em psicanálise? In: SILVA, M. E. L. (org.) **Investigação e psicanálise**. Campinas – SP: Papirus.

MILLAN, M. P. B. (2002) **Tempo e Subjetividade no mundo contemporâneo: Ressonâncias em clínica psicanalítica**. São Paulo: Casa do Psicólogo.

NIETZSCHE, F. (2001) **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1998) **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2002a) **Fragmentos finais**. Brasília:UnB.

_____. (2002b) **Assim falava Zaratustra**. Curitiba – PR: Hemus.

_____. (2000) **Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PARAVIDINI, J.L.L. (2006) **Desenvolvimento emocional infantil precoce: intervenções terapêuticas com crianças em risco de sofrimento psíquico grave**. Relatório final de pós-doutorado do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Saúde da Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto. São José do Rio Preto – SP.

PELBART, P.P. O corpo do informe. In: FONSECA, T.M.G.; ENGELMAN S. (2004) (orgs.) **Corpo, Arte e Clínica**. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

PRATA, M. R. (2004) Da norma disciplinar à iniciativa: Os processo subjetivos e os parâmetros normativos contemporâneos. In: PEIXOTO JÚNIOR, C. A. (org.) **Formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

REZENDE, A. M. (1993) A investigação em psicanálise: exegese, hermenêutica e interpretação. In. SILVA, M. E. L. **Investigação e psicanálise**. Campinas, Papirus.

SILVA, M. E. L. (1993) Pensar em psicanálise. In: _____ (org.). **Investigação e psicanálise**. Campinas, Papirus.

TOURAINÉ, A. (1994) **Crítica da Modernidade**. Petrópolis – RJ: Vozes.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R672m Rocha, Tiago Humberto Rodrigues, 1983-
Modos de subjetivação contemporâneos: considerações
psicanalíticas sobre desejo, alteridade e pulsão / Tiago Humberto
Rodrigues Rocha. - 2007.
100 f.

Orientador: João Luiz Leitão Paravidini.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui bibliografia.

1. Psicanálise - Teses. I. Paravidini, João Luiz Leitão. II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação
em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.964.2
