

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

JOSELLE MARIA COUTO E LIMA

DO MAL-ESTAR MODERNO AO PÓS-MODERNO: o declínio da função paterna e a
formação de novos sintomas

São Luís
2018

JOSELLE MARIA COUTO E LIMA

**DO MAL-ESTAR MODERNO AO PÓS-MODERNO: o declínio da função paterna e a
formação de novos sintomas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, para avaliação final, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

São Luís
2018

JOSELLE MARIA COUTO E LIMA

**DO MAL-ESTAR MODERNO AO PÓS-MODERNO: o declínio da função paterna e a
formação dos novos sintomas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovada em: ___/___/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Prof. Dr. José Guilherme de Oliveira Castro
Universidade da Amazônia-UNAMA

Prof. Dr. José Ferreira Júnior
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Dedico este trabalho à minha sobrinha Isadora, que me deu uma grande lição com sua partida e com o seu exemplo de vida. Dedico também à Delegação Geral do Maranhão - Escola Brasileira de Psicanálise, por me manter transferida e com o desejo pela psicanálise. Dedico também ao meu pai, José Maria Lima, que soube exercer bem sua função e que me deixou um amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço ao universo e ao Ser maior por me permitir alcançar este momento tão importante e que, de alguma forma, me dá a garantia de um percurso de estudo e trabalho, muitas vezes árduo, mas que se mantém por muito desejo.

Aos professores do programa, que foram tão dedicados e acolhedores, não recuando do lugar de mestre no sentido de nos orientar.

Ao meu orientador Luciano Façanha, que foi muito sensível às dificuldades que vivi durante este período e que teve muita delicadeza em me conduzir.

Aos colegas de turma do PGcult, que foram peças fundamentais ao me proporcionarem acréscimos com as discussões em sala de aula e pelo compartilhamento da travessia do mestrado.

Ao meu ex-marido João Neto, que foi uma pessoa importante ao me trazer apoio e confiança neste percurso.

Ao DEFIL, por não me colocar obstáculo no momento da necessidade de me afastar para o mestrado.

À minha família, que sempre me acompanhou e foi meu apoio.

A todos da Delegação Geral Maranhão-Escola Brasileira de Psicanálise.

Aos meus amigos, que sempre me deram carinho e escuta.

Ao meu psicanalista Luiz Fernando Carrijo da Cunha, quem me segurou pela mão nesta travessia.

RESUMO

Este estudo analisa as implicações do mal-estar e do declínio da função paterna nos períodos moderno e pós-moderno. Para isso, será necessário perfazer um trajeto do mal-estar como forma de sofrimento psíquico no percurso da civilização ocidental, desde o período do século XVIII, passando pelo século XIX e culminando no período atual, compreendido como pós-modernidade. A metodologia utilizada é de natureza hermenêutica interpretativa, tendo como fonte de dados materiais bibliográficos e produções textuais sobre o tema de interesse. Teoricamente, são abordados os ideais iluministas em torno do conceito de civilização e de progresso entre os filósofos iluministas, dando-se ênfase à filosofia de Rousseau, como um pensamento que já anunciava um mal-estar da modernidade a partir do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Em seguida, são apresentadas algumas aproximações entre Freud e Rousseau no tocante à teoria antropológica que ambos desenvolvem em torno da entrada na cultura, cujas referências são as obras *O Mal-estar na civilização* e *O Segundo Discurso*, respectivamente. Discute-se sobre até que ponto Freud sofre a influência do Iluminismo, principalmente no que diz respeito à ideia de civilização e de progresso, e de como ele se afasta à medida que se aproxima do romantismo. Posteriormente, aborda-se o problema do mal-estar moderno a partir da descoberta da neurose enquanto uma doença nervosa do século XIX, finalizando com uma reflexão em torno dos sintomas histéricos no século XIX e de como se processou o surgimento da psicanálise freudiana. O problema do declínio da autoridade paterna na família moderna é também um tema trabalhado, bem como o declínio das autoridades tradicionais. Em consequência, explana-se sobre o conceito de pós-modernidade em Jean François Lyotard, fazendo equivalências com a reflexão de Zygmunt Bauman na obra *O Mal-estar da Pós-Modernidade*, para, em seguida, pontuar o que vai se diferenciar do mal-estar moderno apontado por Freud. Por fim, problematiza-se a questão do declínio da função paterna à luz da psicanálise de orientação lacaniana, destacando-se as implicações para a formação dos novos sintomas.

Palavras-chave: Mal-estar. Civilização. Sintoma. Modernidade. Pós-Modernidade.

ABSTRACT

This study aims at analysing the implications that the discontent and the paternal role decline had in Modern and Postmodern periods. In this mode, the research plans to track on how discontent has been leading the way to psychological disorders in western civilization, since XVII century, passing by XIX century, until nowadays, known as Postmodern period. For this purpose, a methodology that has its foundations on a hermeneutic-interpretative approach will be conducted based on bibliographic sources and textual productions. The Enlightened ideals will be theoretically discussed, especially concerning the concept of civilization and progress. The perspective of some Enlightenment philosophers will be further explored, with emphasis on Rousseau's philosophy, underpinned by his *Discourse on the origin of inequalities*, as an example of reflections on modern discontent. Furthermore, some relations between Freud and Rousseau will be presented in order to explain the anthropological theory that both developed around the entrance in the culture, referring respectively to their works: *Civilization and its discontents* and *The second discourse*. In this context, it will also be discussed to what extent Freud was influenced by the Enlightenment, mainly with respect to the idea of civilization and progress, and how he moved away from that movement while approaching Romanticism. Subsequently, the issue of Modern discontent will be addressed starting with the discovery of neurosis as XIX century neural disorder, ending with a reflection on hysterical symptoms in the XIX century and on how Freudian psychoanalysis emerged. The issue of the paternal authority in the modern family will be also addressed, as well as the decline of traditional authorities. Within that framework, the concept of Postmodernity by Jean François Lyotard will be compared with Zygmunt Bauman's reflections on his *Post-modernity and its discontents*, then presenting the differences from Freud's perspective of modernity and its discontents. Finally, the issue of the paternal function decline will be addressed from the perspective of the Lacanian psychoanalysis, highlighting its consequences in the development of the new symptoms.

Keywords: Discontent. Civilization. Symptom. Modernity. Postmodernity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	MODERNIDADE E CIVILIZAÇÃO: o mal-estar e a aurora da razão no século das luzes	13
2.1	Os ideais iluministas	14
2.2	Civilização: progresso ou declínio?	21
2.3	O mal-estar da civilização no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens	25
2.4	Freud e Rousseau: cultura, interdição e a problemática paterna	29
3	FREUD: a influência das luzes e do romantismo	34
3.1	O mal-estar moderno: a neurose e o nervosismo do século XIX	41
3.2	As histéricas de Freud e os sintomas clássicos	48
4	O MAL-ESTAR DA PÓS-MODERNIDADE	58
4.1	A pós-modernidade	59
4.2	Ordem e purificação <i>versus</i> desregulamentação e privatização	66
4.3	Os dilemas morais e as questões de justiça na pós-modernidade	70
4.4	A função paterna e o declínio do Nome do Pai	87
4.5	Os novos sintomas	100
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
	REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

A sociedade pós-moderna é entendida como resultado do período pós-guerra fria, quando o mundo começa a passar por uma série de modificações nos vínculos sociais, uma consequência do processo de desregulamentação e privatização, o qual foi dinamizado pela lógica do sistema capitalista. De acordo com o pensamento de Zygmunt Bauman (1998), trata-se de um modelo de sociedade que vai romper com o que estava estabelecido no período da modernidade, através de um processo paulatino de ruptura com a tradição herdada do iluminismo.

O pensamento de Bauman defende que a forma como era estabelecida a relação do homem moderno, com as exigências culturais, causava um processo de renúncia individual em que o sujeito, para manter-se dentro da ordem da cultura, teria que renunciar à própria liberdade ou fazer uso de um conceito de liberdade, o que, na realidade, aprisionava o sujeito para atender às demandas sociais. No período pós-moderno, ainda seguindo Bauman, surge uma nova exigência: a liberdade de escolha.

Parece paradoxal, mas a discussão que se pretende levantar sobre a obra *O mal-estar da pós-modernidade*, do sociólogo Bauman, refere-se ao problema em torno do período pós-moderno, com o intuito de destacar “o mal-estar” associado ao problema da liberdade como uma exigência cultural pós-moderna.

A obra de Freud, *O mal-estar na civilização* (1930), em contrapartida, retrata que o mal-estar estaria relacionado a um processo de repressão, ou melhor, de renúncia, que obriga ao indivíduo, ao entrar na cultura, a ter que passar por uma renúncia de satisfação, onde a primeira delas seria de ordem libidinal, por conta das exigências de uma lei paterna, no caso, o tabu do incesto, que instituiria a civilização.

A discussão em torno dessas duas obras é um dos pontos principais desta investigação, a qual tem como objetivo levantar o problema do *mal-estar* entre o período moderno e pós-moderno, com o propósito de analisar a relação existente entre a liberdade e as autoridades tradicionais. Desse modo, pretende-se compreender a implicação dessa liberdade na formação dos sintomas que se apresentam para a clínica da psicanálise na atualidade.

A ênfase dada em torno do problema da renúncia relaciona-se à necessidade de discutir, na atualidade, se ainda é possível falar em um sujeito traumatizado por conta das restrições de uma lei da cultura: o mal-estar pós-moderno estaria relacionado a algum tipo de repressão?

A teoria do Complexo de Édipo foi um recurso utilizado por Freud para desenvolver uma hipótese antropológica sobre a entrada do homem na cultura, através da hipótese da família primeva, a fim de justificar, pela instauração do sentimento de culpa na lei do incesto e da instituição de uma lei paterna, a forma como a cultura se constitui. Isso justificaria os sofrimentos psíquicos do sujeito atrelado a um processo de recalque, provocado pelas renúncias exigidas pela lei da cultura. Tais sofrimentos foram inicialmente identificados por Freud na modernidade. Contudo, tanto na obra de Bauman (1998), *O mal-estar na pós-modernidade*, quanto nas teorizações da psicanálise de orientação lacaniana, é evidenciado que, com o advento do discurso do capitalismo e da ciência, os laços sociais não se dão da mesma forma como na modernidade. Por esse motivo, não se pode atribuir a um processo de recalque os sofrimentos psíquicos contemporâneos.

O Complexo de Édipo, entendido como aquilo que faz função de lei, já não ocupa mais a função de restrição em uma sociedade que proclama a liberdade e o consumo. Por isso, acusa-se um processo de desvalorização e declínio da função paterna em virtude do casamento entre o capitalismo e a ciência. O problema apontado por Bauman e pela psicanálise de orientação lacaniana do século XXI está relacionado à influência que a ciência e o capitalismo têm sobre a forma como o homem passou a organizar seus modos de satisfações, provocando um movimento excessivo (pulsional), que tem como pano de fundo a dinâmica do consumo como uma lógica da adição.

O conceito de *sintoma* na psicanálise, como expressão de um desejo recalçado, aparece como recurso para demonstrar que a impossibilidade de satisfação e de realização do desejo é resultante de um processo de interdição provocado pela função paterna. Para Forbes (2012, p. 27), “o sintoma clássico é uma expressão disfarçada do desejo”. Diante disso, surge a seguinte problemática: o que pensar sobre os novos sintomas pós-modernos, considerando uma sociedade em que os laços sociais estão mais horizontalizados?

Para que se possa obter uma compreensão mais detalhada sobre o processo de declínio das autoridades na sociedade pós-moderna, é necessário um aprofundamento maior sobre as bases da constituição da modernidade e quais ideais surgem nesse contexto. Por essa razão, um estudo sobre o Iluminismo no século XVIII, momento em que se constitui a ideia de civilização e de progresso, será o passo inicial para realizar um estudo sobre esse período, sobretudo a respeito das análises pessimistas da época, como é o caso do filósofo Jean-Jacques Rousseau, que já anunciava, antecipadamente, um sintoma de mal-estar com a tão proclamada civilização e progresso. No mesmo viés, Sigmund Freud, no século XIX, também

se mostrou pessimista com o processo civilizatório a partir de sua obra *O Mal-estar na civilização*.

Como compreender os sintomas analíticos atuais ao considerar que as referências morais e éticas não adquirem mais uma função universal e não exigem mais tanta renúncia? Como compreender os novos sintomas em uma sociedade onde os laços sociais assumem formas tão complexas? Quais as implicações da dinâmica social pós-moderna para a formação dos novos sintomas analíticos? Que sintomas são esses?

São essas questões que engendrarão o problema central desta pesquisa: como se configura o mal-estar na atual dinâmica cultural da pós-modernidade? Quais as implicações para a constituição dos novos sintomas? Em que se diferencia do mal-estar da modernidade?

A importância desta pesquisa é trazer contribuições para essas questões ao se fazer um estudo mais aprofundado sobre uma temática tão atual e necessária, que é o problema do mal-estar. Dessa forma, é possível pensar sobre o sofrimento psíquico do sujeito pós-moderno, bem como investigar uma forma de vida que efetivamente esteja inserida na dinâmica da cultura pós-moderna: a anorexia, bulimia, toxicomania em excesso, déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), etc., os quais não eram tão vistos em tempos passados como aparecem atualmente.

Há casos em que ocorrem transformações do corpo em objeto de consumo e produção, por exemplo, mudança de sexo, tatuagens, *piercings*, cirurgias plásticas, estéticas. O que fazer “com” e “de” seu corpo é uma pergunta que a pós-modernidade impõe, pois gera uma ditadura de padrões de beleza, juventude, saúde, esporte, alimentação, tornando a espécie humana sujeita ao olhar prescritivo da ciência e dos padrões capitalistas.

Discutir o problema dos novos sintomas exige a compreensão sobre o tecido social no qual a pós-modernidade se insere, para, assim, possibilitar uma análise sobre como se dá o mal-estar do sujeito.

Uma grande contribuição deste trabalho está na análise que será realizada entre o percurso da modernidade à pós-modernidade, quando será tratada sobre a dialética do mal-estar, por meio de uma análise diacrônica. A modernidade envolve vários momentos e, devido à sua vastidão, é necessário delinear o percurso que se pretende analisar desse período. Por essa razão, escolheu-se partir do século XVIII, com o intuito de compreender o surgimento da ideia de civilização moderna a partir do Iluminismo, mais precisamente através do pensamento do filósofo de Jean-Jacques Rousseau, passando pelo século XIX, com o pensamento e o contexto de Freud, que sofreram influências do Iluminismo e do Romantismo alemão para a teorização psicanalítica, dando destaque à relação de Freud com as históricas da

época, e chegando ao século XX até os dias atuais, com as reflexões de Bauman, através da obra *O mal-estar da pós-modernidade*. Vale ressaltar que não se deixará de recorrer ao pensamento de Jean François Lyotard para trabalhar o conceito de pós-modernidade. Após essa análise diacrônica do mal-estar, será feita uma análise sincrônica da cultura contemporânea, com o objetivo de refletir sobre os sintomas atuais a partir da psicanálise de orientação lacaniana, abordando o problema do declínio da função paterna e suas implicações para a clínica psicanalítica atual.

Acredita-se que o desdobramento teórico deste trabalho será de grande valia para as perguntas que se apresentam na clínica psicanalítica. Há muitas questões a serem respondidas, como, por exemplo, o que de fato modificou nos sintomas do sujeito desde o período clássico da psicanálise para a atualidade? Quais as implicações do declínio da função paterna para a clínica psicanalítica atual? Essas são questões que surgem na prática analítica e que não deixam de provocar investigações tanto no campo da clínica, mais precisamente na psicanálise aplicada, quanto no plano da teoria, na psicanálise pura.

Os impasses da clínica psicanalítica são vistos como resultado da reconfiguração do modelo da cultura pós-moderna em relação à cultura moderna, sobretudo com o processo de declínio que a função paterna vem sofrendo. Logo, esta pesquisa será de natureza interdisciplinar, pois recorrerá a uma série de referenciais teóricos que versam sobre essa problemática, abrangendo diversos campos do saber, tais como a filosofia, a sociologia e a psicanálise.

No segundo capítulo, será investigado o contexto do século XVIII e os ideais que se constituíram naquele período, tendo em vista a filosofia iluminista. Também será abordada a temática do mal-estar no pensamento de Rousseau, de forma a demonstrar como se contrapõe à maioria dos filósofos da época, sobretudo quando não é otimista com o processo da civilização. No final do segundo capítulo será feita uma análise das aproximações existentes entre as obras de Rousseau e Sigmund Freud, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Mal-estar na Civilização*, respectivamente.

No terceiro capítulo será inicialmente tratado sobre o contexto epistemológico no qual Freud estava inserido, para, assim, demonstrar o processo de transição epistemológica que este atravessou entre a perda da influência do Iluminismo e a influência do Romantismo. Em seguida, analisar-se-ão as condições para o mal-estar da modernidade no século XIX, com o intuito de problematizar o sentimento de culpa do sujeito da modernidade em função das novas exigências da cultura emergente e, ao mesmo tempo, dos efeitos da herança da tradição no campo moral. Os sintomas históricos do século XIX também serão analisados, pois o

propósito é refletir sobre as condições de autoridade em que as mulheres da época estão submetidas e o que o mal-estar do feminino quer significar com a formação de sintomas no corpo, impondo uma significação através do discurso e, conseqüentemente, provocando o surgimento da psicanálise freudiana, com a instituição do método de escuta analítica, que é o da associação livre.

No quarto capítulo será discutido sobre o mal-estar pós-moderno a partir da conceituação de Jean François Lyotard, em sua obra *A Condição Pós-Moderna*, que aborda a incidência da linguagem tecnológica no campo do saber. Desse ponto, pretende-se obter um panorama mais claro sobre as conseqüências desse processo para a configuração da sociedade pós-moderna. Também serão apresentadas discussões fundamentais levantadas por Bauman em sua obra *O mal-estar da pós-modernidade*, em particular em torno do problema do processo de privatização e desregulamentação, a questão do excesso de liberdade, a convivência com os “diferentes”, os problemas de ordem moral e as questões de justiça. Enfim, serão questões que convergem com o que a psicanálise lacaniana discute sobre o declínio da função paterna.

Por fim, neste percurso do trabalho será ainda apresentado o desenvolvimento conceitual de Lacan em torno do conceito de função paterna, quando será demonstrado o momento em que o teórico desenvolve o conceito de Nome-do-Pai como metáfora paterna. Essa compreensão torna-se fundamental para o problema do mal-estar da pós-modernidade, pois é daí que será abordado o conceito de pai versão como uma nova amarração sintomática, a qual demonstra a nova versão de pai para a pós-modernidade.

2 MODERNIDADE E CIVILIZAÇÃO: o mal-estar e a aurora da razão no século das luzes

Este capítulo inicia com considerações sobre as interpretações de alguns filósofos do século das luzes. Desse modo, será possível compreender qual o obscurantismo presente nesse período, revelador de um mal-estar denunciado pelos filósofos da época e que trouxe à luz uma nova expectativa filosófica em torno dos poderes da razão. Entre os principais filósofos iluministas há um ponto de exceção quanto às expectativas com a aurora da razão, com o progresso e com o mundo civilizado. A filosofia de Rousseau apresenta, antecipadamente, um tipo de mal-estar que será efetivamente vivenciado em um período posterior, ou seja, no século XIX, a partir da psicanálise freudiana. O ponto comum para discussão serão os efeitos da “civilização” nas formas de subjetivação dos sujeitos da modernidade, algo mais evidente no período de Freud.

Na primeira fase do início do século XVI até o século XVIII, “as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna, mal fazem ideia do que as atingiu” (BERMAN, 1986, p. 16). Nesse contexto, o homem ainda não vivenciava o que efetivamente seria propiciado pelas experiências e inovações modernas após o advento da ciência e o desenvolvimento do sistema capitalista, que se configura de forma mais definida no período do século XIX.

Segundo Bauman (1998, p.7), “somente a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da cultura ou da civilização [...]”. O período do século XVIII é a expressividade maior dos ideais que orientam a modernidade: a ideia de progresso associada à ideia de civilização configura-se em valores educativos e morais da época, bem como na valorização da razão, que trouxe ao homem desse período a crença absoluta no poder da razão. Esse poder propiciaria tanto uma revolução no espírito humano quanto na vida social.

De início, intenciona-se problematizar se, de fato, Rousseau e aqueles pensadores iluministas, que se contrapunham ao seu pensamento, revelavam o mesmo mal-estar em suas teorizações filosóficas, frente ao poder instituído da época. Embora fizessem parte de um mesmo movimento intelectual, esses pensadores divergiam quanto à confiança na razão e nos seus efeitos para o homem e suas instituições. Por exemplo, Voltaire acreditava que, com a “aurora da razão”, haveria “uma grande revolução nos espíritos”, e Diderot, ao enaltecer a razão, creditava a esta a grande responsabilidade pelo desenvolvimento e progresso da ciência, assim como também Condorcet, que, ao ser bastante otimista com as luzes, defendia um ritmo progressivo e civilizado para a história; Rousseau, ao contrário, apresentava um confronto intenso não somente com a razão, mas com o processo civilizatório entendido como

resultado de um marco fundacional instituído pela propriedade privada, origem da desigualdade entre os homens.

O ponto de partida é analisar e fazer uma breve comparação entre o que há de comum nos pensadores da época, sobretudo o aqueles que revelavam um mal-estar com a conjuntura política da época, dando observância ao lugar que a racionalidade vai ocupar como um novo modo de subjetivação no século XVIII, e o pensamento de Rousseau. Alicerçados no fundamento da razão, os filósofos iluministas impulsionaram novas formas de representação do homem acerca do mundo, considerando que a autonomia da razão traria ao homem o poder do conhecimento. A *Encyclopédie*, por exemplo, foi um empreendimento coordenado por Diderot, por mais de 20 anos, com o intuito de discutir sobre o problema da sociabilidade. O material demonstrou, com a participação de grandes intelectuais da época, a capacidade da razão humana em produzir conhecimento e trazer grandes contribuições filosóficas, em seus verbetes, sobre a questão da sociabilidade.

Não se pode perder de vista que todas as discussões que aquecem o Iluminismo não deixam de ressoar o seu pontapé inicial: a consequência da filosofia do século XVII culminando com a ciência moderna. Souza (2001, p. 22) complementa esse pensamento:

[...] a ideia de progresso (tanto no seu conteúdo, por assim dizer, positivo, em Voltaire e Condorcet, como na sua função crítica, em Rousseau), que perpassa as doutrinas iluministas sobre a história, na sua origem, no começo da modernidade, de fato esteve ligada ao nascimento da ciência e à consideração do domínio da natureza pela atividade científica.

Para Forbes (2012), o surgimento da ciência moderna provocou um corte epistemológico com o mundo antigo. As descobertas científicas romperam com a ideia de um mundo fechado, hierarquizado e finito, e deram lugar à ideia de um universo infinito, em que a terra não era mais o centro do universo. Essa mudança trouxe consequências estruturais para a modernidade, pois, a partir de então, o homem começou a se ver como senhor e possuidor da natureza, capaz de produzir conhecimento não mais pela iluminação divina, mas pelo poder da razão.

2.1 Os ideais iluministas

É necessário obter uma compreensão sobre os ideais que nortearam o pensamento iluminista no século XVIII. Assim, pode-se fundamentar o argumento de que a modernidade e os ideais da modernidade surgiram alicerçados nas ideias de civilização e de progresso, as

quais só puderam ser mantidas em virtude da compreensão de que, com o advento da ciência, o homem se tornaria “senhor e possuidor da natureza”. O século das luzes revela claramente que o sentido da história humana se daria por meio do poder da razão, que conduziria o homem a um processo ascendente, tanto cultural quanto intelectual (SOUZA, 2001).

A ideia de progresso no século XVIII, defendida pelos filósofos iluministas, é resultado da valorização da razão do século XVII, que marca a ruptura com a “época das trevas”. Era assim que os iluministas compreendiam o período medieval. D’Alembert (apud SOUZA, 2001, p. 26), por exemplo, definia a Idade Média da seguinte forma: “que o abuso da autoridade unida à temporal forçava a razão ao silêncio e pouco faltou para que se proibisse o gênero humano de pensar”. A ideia de civilização estava marcada pelo espírito da época das Letras como um período mais desenvolvido que o anterior, o qual consistia na ideia de progresso por considerar que a época presente seria superior à época passada. Essa concepção estava presente na *Encyclopédie*, como consta na citação abaixo:

A *Encyclopédie* define o ‘progresso’ como movimento para a frente. A ideia é uma das mais familiares do século, apesar de sua imprecisão. Um dos elementos constitutivos da ideia é a certeza de que existe uma lei da história, entendida como uma necessidade determinada por certos fatores, pela qual o gênero humano passa por diversos estágios de desenvolvimento, marcados por uma certa regularidade. Esta necessidade manifesta-se no passado e é também aplicável ao futuro (SOUZA, 2001, p. 27).

A perspectiva histórica no Iluminismo está completamente associada à perspectiva da ciência, pois a crença no desenvolvimento científico determinava o curso progressivo da história, desembocando em um processo civilizacional que não só promovia o desenvolvimento da ciência, mas também um desenvolvimento moral, intelectual e social do homem. O interessante é que Rousseau, embora fazendo parte do Iluminismo, não compartilhava desse pensamento, pois considerava que a história da civilização e do progresso apresentava um percurso de declínio para o homem e suas instituições, ou seja, era um fator gerador de mal-estar e não de felicidade.

O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo (ROUSSEAU, 1978, p. 227).

Ao se observar o tema da civilização de forma mais específica entre os filósofos iluministas, encontra-se uma série de peculiaridades em seus pensamentos, principalmente no de Rousseau, que toma uma postura radicalmente diferente de Voltaire, Diderot, Condorcet,

entre outros. A divergência sobre como é concebido o processo da civilização se dá, principalmente, pela forma como encaram o poder da razão, pois, enquanto grande parte dos pensadores possuía uma postura enaltecida da razão, Rousseau era severamente crítico. Nesse confronto, torna-se evidente que o Iluminismo, mesmo que tenha provocado um discurso subversivo com a ordem instituída na época, ainda apresentava divergências internas. Pode-se dizer, então, que uma das posturas mais radicalmente opostas ao que comumente se defendia seria o pensamento rousseauiano.

Antes de tratar sobre a forma como se dá a ideia de civilização no pensamento de alguns filósofos do século XVIII, o que colabora para a compreensão do ponto de exceção que a filosofia de Rousseau pode ocupar diante da compreensão da maioria dos filósofos acerca do processo da civilização, é interessante observar como é entendido o problema da sociabilidade no pensamento da época, já influenciado pelos ideais iluministas. A partir daí, observam-se as diferenças marcantes entre Rousseau e os outros filósofos do século das luzes, os quais defendiam o progresso e a civilização.

Utilizando como referência a *Encyclopédie*, a questão do tema da sociabilidade, que serve como ponto de partida para a compreensão do processo civilizatório, mesmo que tenha algumas diferenciações entre os autores de vários verbetes, era vista como um processo natural. Jacour, no verbete *Lei Natural*, vai afirmar que a sociabilidade é um princípio que fundamenta todas as leis naturais. Boucher d'Argis, no verbete *Sociedade*, também acompanhando o pensamento de Jacour, entende que o homem fora da sociedade não pode conservar sua vida, nem aperfeiçoar seus talentos, muito menos obter felicidade (SOUZA, 2001).

A sociabilidade é sempre defendida como algo natural pelos autores da *Encyclopédie*, mesmo que apresentem algumas divergências na forma como é concebida a natureza humana, ou seja, se ela é má, completamente ou parcialmente. Diderot, embora concorde com o pensamento hobbesiano quando defende que “o homem é como uma criança robusta”, buscando afirmar que a ideia da maldade humana ganha força quando a razão está enfraquecida, não considera o homem apenas em sua animalidade irracional e, portanto, má, mas também como um animal que raciocina e que pode descobrir a verdade das coisas (SOUZA, 2001).

Um aspecto interessante é que a sociabilidade natural para os enciclopedistas não garante a naturalização do poder político. Esse é um aspecto importante para que se possa perceber o caráter subversivo dos filósofos iluministas com o poder instituído pela monarquia, quando esta tenta justificar seu poder político pelo direito divino. Assim, observa-se que,

nesse aspecto, pode-se afirmar que havia um mal-estar por parte desses filósofos com a ordem política e religiosa da época, ou seja, com as autoridades. De acordo com Grosrichard (1996, p. 255), em seu texto *Na noite das Luzes*,

Há de convir que, quando é preciso um ministro de guerra para servir de polícia na República das letras, é porque existe crise aberta entre a razão de Estado e a razão em sentido estrito, ou seja, a razão esclarecida apenas pela luz natural reclamada pelos ‘filósofos’ para denunciar o obscurantismo de um clero que pretensamente iluminado pelas luzes sobrenaturais da Revelação, empenha-se em cegar o rei sobre o verdadeiro bem do seu estado. Pois não é o rei que a razão combate. Na época Luís XV merece ainda o nome de ‘Bem Amado’, mesmo entre os filósofos. Seu inimigo era o jesuíta, o Tartufo, ‘o infame’. O reino encontra-se num estado crítico, dizem eles. Se o rei não quiser que chegue a um estado desesperador, cumpre-lhe escolher. A alternativa é simples: a liberdade de pensar, com os filósofos, ou a morte do corpo político, com os padres.

Então, constata-se que o verdadeiro inimigo dos iluministas não era propriamente o Rei, mas a religião sustentada pela Igreja Católica, o Clero, que usava de seu poder para garantir domínio político. Por essa razão, os autores da *Encyclopédie* entendiam que nenhum homem recebia por natureza, muito menos divina, o direito de comandar os outros. O único poder natural de comandar era assegurado ao pai. Assim, havia um lugar especial reservado ao poder do pai na sociabilidade natural dos iluministas.

Mesmo que se considere que a crítica desses filósofos ao poder da religião resultava da insatisfação com a ordem política instituída na época, o objetivo maior seria justificar e enaltecer o poder da razão para bem conduzir o homem, inclusive na esfera política. O pai, nesse contexto, tinha uma função importante na condução da sociabilidade natural, quando assumia um lugar de tutor para bem orientar o filho em sua menoridade:

[...] tanto pela prática dos governos quanto pelas leis da reta razão, que uma criança não nasce súdito de nenhum país nem de nenhum governo. Ela permanece sob a tutela e autoridade do pai até atingir a idade da razão. Quando adquire esta idade, é homem livre, senhor de escolher o governo sob o qual julgar bom viver e de unir-se ao corpo político que mais lhe agrada (JAUCOURT apud SOUZA, 2001, p. 15).

Vale lembrar que a razão leva o homem da menoridade a atingir a sua maioridade, como bem defendeu Kant em seu texto *O que é esclarecimento?*, demonstrando a influência que sofria do pensamento iluminista:

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se* de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung] (KANT, 2017, p. 1).

Diante do exposto, observa-se que Kant, assim como os filósofos iluministas, também defendia a ideia de que a menoridade dependia de um tutor, tendo em vista a incapacidade do sujeito de autodeterminar-se. Essa seria uma condição natural da menoridade. No entanto, ele deixa claro que há aqueles que, mesmo em condições de ter entendimento e de sair da menoridade, pela covardia, pela preguiça e falta de coragem, ainda se serviam de um tutor, deixando claro que a maioria dos homens preferia ser guiada por outrem. Isso evidencia que, para Kant, a condição da menoridade sempre está associada a um tutor, ou melhor, a uma autoridade.

Em outras palavras, o pai é uma espécie de tutor natural, que detém um poder natural de conduzir a criança até a sua maioridade, colocando-a numa posição de sujeição ao poder do pai, a qual deixará de existir quando atingir a idade da razão. Percebe-se que, num certo momento da vida do sujeito, no lugar do poder do pai vai surgir o poder da razão.

A sociabilidade natural vai admitir a sujeição apenas ao poder natural do pai para justificar que a sujeição ao poder político somente é possível por meio de um contrato. Souza (2001, p. 13) esclarece que fazia parte dos ideais iluministas a instituição do contrato como fundador do poder político: “[...] os autores enciclopedistas filiam-se a tradição que concebe o contrato fundador da sociedade política como um ato que institui obrigações recíprocas entre as partes: de um lado, o povo, que promete obediência, de outro, o príncipe, ou um conselho soberano, que promete proteção”.

Essa é uma característica marcante para compreender não apenas a forma como os iluministas defendem a maneira de se obter o poder político, mas também como isso passou a ser um dos traços que influenciou a política na modernidade. A defesa pela ideia do contrato como instituidor do poder político se contrapõe à tese do direito divino, que justificava o poder monárquico que permanecia até então.

É preciso ter em mente que os iluministas inauguraram uma concepção filosófica sobre a sociabilidade e sobre como se concebia o processo civilizatório com a ideia de progresso, com a instituição do poder político, colocando a razão e a natureza em substituição ao lugar da religião. Isso foi uma forma de pensamento que determinou fortemente a cultura moderna, que se configurou de forma mais consistente no século XIX e que já apontava o declínio de um tipo de autoridade, que foi a autoridade religiosa.

No lugar da autoridade religiosa surge a autoridade da razão, mantendo ainda um eixo vertical de identificação e de relação de poder, só que agora mediado por um pacto, um contrato, sem a intermediação do poder divino, pois o sujeito do período iluminista estava

ancorado no poder da razão, fazendo emergir uma ideia de sujeito na modernidade. Em complemento, segundo Hall (2015, p. 10):

[...] era centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num mundo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo o mesmo-contínuo ou 'idêntico a ele' ao longo da existência do indivíduo.

Além disso, para Hall (2015), as transformações associadas ao período moderno libertaram os indivíduos de seus apoios estáveis nas tradições, marcando uma ruptura importante com o passado, que aconteceu entre o Humanismo renascentista, do século XVI, até o Iluminismo, do século XVIII. A intenção nesse momento é pontuar o declínio sofrido com as autoridades da época, ocasionado pela difusão dos ideais iluministas, considerando o desamparo religioso que o homem do século XVIII começava a sofrer em virtude das consequências do pensamento revolucionário dos filósofos das luzes.

Na citação seguinte, observa-se, a partir da visão de Arbousse-Batiste (1978), o combate que os filósofos iluministas e outros personagens importantes da época fizeram com a ideia de um estado divino, o que provocou um declínio no poder da tradição religiosa:

Os filósofos, como Diderot e Condillac, os juristas, como Grócio e Pufendorf, tinham destruído a ideia tradicional de uma criação do estado social por Deus e difundiram as ideias de uma evolução natural do homem e das sociedades, de sua organização progressiva da barbárie para a civilização (ALBOUSSE-BASTIDE, 1978, p. 204).

O movimento da *Encyclopédie*, comandado por Diderot e D'Alembert (2006), acabou por influenciar a revolução francesa, particularmente no caráter subversivo dos ideais iluministas, que afrontavam o poder do clero e da nobreza. Segundo Souza (2001), a classe esclarecida, que mantinha novos ideais políticos, encontrou na *Encyclopédie* um lugar para expressar seus anseios, colaborando como autores de alguns verbetes: médicos, professores, fabricantes. Essa classe escrevia para a enciclopédia como pessoas cultas, que tinham a intenção de contribuir intelectualmente e de fortalecer as novas reivindicações da esfera política, as quais começavam a se instituir naquele momento.

Nessa tarefa, observa-se a presente insatisfação com o poder político da época, principalmente quando se encontravam em alguns verbetes críticas contundentes aos privilégios da nobreza e ao interesse da igreja na administração pública para acumular terras e bens. A reivindicação por uma representação mais expressiva do povo com o direito de falar por eles mesmos, buscando um poder de liberdade maior e revelando o momento de insatisfação que boa parte da sociedade francesa passava com o Antigo Regime, demonstrava

que tais ideais acabariam determinando o surgimento do estado republicano e a forma como se constituiria a política na modernidade.

Outro aspecto importante é que a emergência da ideia de indivíduo, algo tão caro aos pensadores iluministas, podia estar relacionada, segundo Williams, ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. Foi contra o sistema feudal que surgiu uma nova ênfase na existência pessoal do homem, que não mais dependia de uma função rígida em uma sociedade hierárquica, fazendo surgir um novo modo de análise na lógica e na matemática, no final do século XVII e início do século XVIII. Esse novo modo colocava o indivíduo como entidade maior e referência para todas as outras categorias, inclusive a categoria política. O pensamento político do Iluminismo surge dessa referência ao indivíduo, onde as leis e as normas eram dele derivadas (WILLIAMS apud HALL, 2015).

Observa-se que o declínio da tradição religiosa é sucedido pelo advento de um sujeito de razão, que agora passa a determinar todas as esferas da vida moderna. É nesse ponto que se torna importante destacar que a cultura moderna francesa, do século XVIII, estava associada à ideia de civilização e civilidade, indicando progresso intelectual, espiritual e material. Segundo Eagleton (2011), “cultura” e “civilização” eram sinônimas e faziam parte do espírito do Iluminismo que abrangia desde boas maneiras, desenvolvimento intelectual, até o progresso das ciências e das artes. Nesse sentido, “civilização”, para os franceses, poderia abranger tanto a vida política e econômica quanto a técnica. Eagleton (2011, p. 20) propõe a seguinte definição de civilização:

Como sinônimo de ‘civilização’, ‘cultura’ pertencia ao espírito geral do iluminismo, com o seu culto ao autodesenvolvimento secular e progressivo. Civilização era em grande parte uma noção francesa-então, como agora, supunha-se que os franceses tivessem o monopólio de ser civilizados- e nomeava tanto o processo gradual do refinamento social como o *télos* utópico rumo ao qual se estava desenvolvendo.

Por outro lado, a compreensão de Rousseau em torno da civilização não era muito bem essa. Contrariando o pensamento da época, Rousseau assumiu uma postura extremamente crítica com a ideia de cultura que, por sua vez, também estava associada à ideia de civilização. Assim, Rousseau iniciou um discurso mais crítico sobre a cultura moderna, que somente terá mais consistência após o século XIX. Segundo Eagleton (2011, p. 20), “três coisas sucedem então essa noção por volta da virada do século XIX. Em primeiro lugar, ela começa a deixar de ser um sinônimo de ‘civilização’ para vir a ser seu antônimo”.

2.2 Civilização: progresso ou declínio?

Como já foi mencionada anteriormente, a ideia de progresso no período do século XVIII não deixa de estar associada à revolução científica do século XVII. A partir desse acontecimento, no início da modernidade, a ideia de “avanço científico” passou a ser uma concepção comum na época, associando o desenvolvimento da ciência ao avanço do processo de conhecimento do homem. Daí vem a crença na ideia de civilização.

Souza (2001) citando o filósofo Rossi, autor da obra *O Filósofo e as Máquinas*, afirma que o século XVII difundia a ideia de que a história humana dependia dos avanços da ciência como um processo de desenvolvimento e progresso, sendo essa uma típica ideia da modernidade:

Num livro anterior, *O filósofo e as máquinas*, Rossi mostra que a revolução científica do século XVII foi desenvolvendo um determinado modo de conceber o conhecimento científico como uma lenta construção nunca concluída, para a qual cada um oferece contribuições individuais. Segundo o autor, esta concepção é típica da era moderna, e não teve lugar nem na tradição oriental, nem na antiguidade clássica, ou na época medieval (SOUZA, 2001, p. 28).

A ideia de progresso tão comum aos pensadores do século XVIII, como para Diderot, D’Alembert e Voltaire, não coaduna com o pensamento de Rousseau, que como já foi mencionado anteriormente, não só é severamente crítico ao processo civilizatório como também compreende que esse é um processo de declínio desde que o homem instituiu a propriedade privada, a qual passou a ser um fator de desigualdade entre os homens.

Ao considerar o pensamento de Voltaire em relação ao processo histórico, através de investigações sobre alguns períodos considerados de apogeu do espírito humano, observa-se que sua ideia de progresso está associada aos períodos marcantes para o desenvolvimento da cultura e do intelecto humano. Segundo Souza (2001), os principais períodos seriam: o período grego de Alexandre e Felipe, o período romano de Augusto, o Renascimento na Itália e, o mais importante, o “grande século”, que foi o século de Luís XIV. Segundo Voltaire, esse último século foi o mais próximo da perfeição em relação aos anteriores por fazer uma verdadeira revolução com o *desenvolvimento* das artes, dos costumes, do governo e do espírito.

Na citação seguinte, Souza (2001) mostra como Voltaire, em sua obra *O século de Luís XIV*, descreve o período do século XVIII:

Foi o próprio Frederico quem leu, em 1738, os primeiros esboços da obra *O século de Luís XIV*. Mesmo antes disso, no prefácio que havia escrito para a *Henriade* de Voltaire, Frederico compara o século XVII francês ao de Augusto, em Roma, e, no seu *Anti-Maquiavel* publicado em 1740, o rei da Prússia dizia que ‘nada ilustra mais um reino do que as artes que florescem ao seu abrigo’. Voltaire, por sua vez, na descrição do século de Luís XIV, procura ressaltar os elementos que segundo ele operaram uma transformação no reino de tal monta, que justificam a sua superioridade em relação às épocas anteriores (SOUZA, 2001, p. 112).

Através desse ponto, identifica-se que a defesa pela superioridade do “grande século” tinha como fundamento a ideia de que o século XVIII era um grande exemplo do processo progressivo da história. A partir disso, entende-se que tal desenvolvimento progressivo estava baseado no aperfeiçoamento da civilização, em que o fator culminante seria esse século como o ponto mais alto do homem civilizado. Voltaire, para defender e demonstrar tal desenvolvimento, considerou desde novas construções de hospitais, estradas, museus, como foi o caso da construção do Louvre, até os avanços na representatividade política, como a instituição das audiências públicas, exemplos de marcas da civilização (SOUZA, 2001).

Diferentemente do que defende Rousseau, Voltaire acredita que a humanidade com o processo de civilização progride e todos os traços do processo civilizatório implicam o desenvolvimento do espírito humano. Sua pretensão não é discutir de forma mais específica o domínio político, mas o domínio cultural, ou seja, o que essas marcas da civilização poderiam determinar na cultura do homem moderno como símbolo de civilização. Voltaire valoriza mais as consequências da cultura para aspectos mais subjetivos do homem, o que torna possível justificar a causa do desenvolvimento do espírito humano através do processo civilizatório. Enquanto Rousseau preferia discutir aspectos mais objetivos, ao considerar o domínio político como uma esfera que precisa ser soberana pela vontade popular, negando qualquer possibilidade de um sistema político despótico, já que é a negação da liberdade, Voltaire admitia a possibilidade de um sistema político despótico que não impedia a liberdade de ação e pensamento do indivíduo.

Inversamente ao pensamento de Voltaire, Rousseau iniciou uma postura crítica diante da cultura moderna, que começou a ter seu “esplendor” no século XVIII, dando sinais de civilização e progresso com a vida cultural da época: uma vida cheia de refinamentos, a qual os homens já começavam a experienciar os efeitos tecnológicos e científicos do desenvolvimento em seu cotidiano. A cidade de Paris do século XVIII foi um cenário que Rousseau teve a oportunidade de vivenciar, o que lhe provou um grande atordoamento com a vida cosmopolita. Sem dúvida, Rousseau não era um homem de muita saúde, mas como diz

Berman (2007, p. 26): “Rousseau era, como se sabe, um homem profundamente perturbado. Muito de sua angústia decorre das condições peculiares de uma vida difícil; mas parte dela deriva de sua aguda sensibilidade às condições sociais que começavam a moldar a vida de milhões de pessoas”. Sua expressão *Le Tourbillon Social* indicava a sensação de conturbação que a vida moderna lhe provocara.

Sobre isso, diz Grosrichard (1996, p. 270):

No caso de Rousseau, é numa folha de papel branco molhada de lágrimas que flui, pelo canal de um lápis preto, *a excreção crítica*. Extremamente crítica, inclusive, pois se trata do primeiro jato da famosa ‘prosopopeia de Fabricius’, eloquente e sublime escarro lançado contra as ciências e as artes pelo futuro autor do primeiro *Discurso* que, arrasado debaixo de sua árvore, acaba de descobrir-se terrivelmente enfermo da civilização.

A respeito desse fato, Grosrichard (1996) relata algumas situações em que Rousseau apresentava um quadro de completo desequilíbrio no mesmo período em que Diderot havia sido preso, em julho de 1749. Foi uma prisão decretada pelo Rei da França e assinada pelo conde d’Argenson em razão de suas produções filosóficas, as quais, naquele momento, afrontavam o poder político da monarquia francesa.

Grosrichard (1996), ao comentar sobre a relação de Diderot e Rousseau no artigo *Na Noite das Luzes*, revela o desamparo que Rousseau sofreu quando soube da prisão do grande amigo e, ao mesmo tempo, alter ego, já que não compartilhavam do mesmo pensamento quanto às expectativas de poder, da razão e da ciência, descritas no fragmento que se segue: “Nada jamais descreverá as angústias que me fez sentir a desgraça de meu amigo. Minha funesta imaginação, que leva sempre o mal ao pior, desorientou-se. Julguei-o lá para o resto da vida. A cabeça quase transtornada com isso” (ROUSSEAU apud GROSCHARD, 1996, p. 268).

Há vários relatos do próprio Rousseau sobre seu mal-estar. Em seu livro *Confissões* e em uma carta que escrevia a Maleshebes, o filósofo descreveu que, ao seguir a rotina que fazia semanalmente, indo visitar seu amigo Diderot na prisão, ao fazer uma leitura no *Mercur de France* (um jornal francês que na época divulgava o concurso da Academia de Dijon para o prêmio que sairia no ano seguinte), propôs a pergunta: *o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou para aprimorar os costumes?* Sentiu-se em completo desequilíbrio, causando-lhe um quadro de vertigem.

Esse instante, como declara Rousseau, foi o maior responsável pelo seu desvario e que o perseguiu pelo resto da vida. É interessante observar que o fato de Rousseau se deparar com uma questão que parecia ser algo de um peso singular, no caso a realidade moderna, ou

seja, uma vida já deslumbrada com o progresso das ciências e das artes, apresenta-se como uma realidade insuportável, que o fez cair em um desvario. Daí vem a explicação para seu mal-estar, que, como induz Grosrichard (1996), eram sintomas que revelavam uma grande crise psíquica.

Para Rousseau (apud GROSRICHARD, 1996, p. 269):

Se existe algo parecido com uma inspiração súbita, é o movimento que se produziu em mim nessa leitura; de repente sinto o espírito deslumbrado por mil luzes; multidões de ideias vivas apresentaram-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me causaram um distúrbio inexprimível; sinto a cabeça tomada por um atordoamento semelhante à embriaguez. Uma violenta palpitação me oprime, agita meu peito; não podendo mais respirar caminhando, deixo-me cair sob uma das árvores da avenida e fico ali uma meia hora em tal agitação que, ao levantar-me, percebo toda a frente de meu casaco molhada de minhas lágrimas sem ter notado que as derramava.

Diante disso, pode-se compreender a razão de Rousseau nomear a vida moderna como um *turbilhão social*, que se apresentava para ele como uma realidade que lhe trazia um peso insuportável, que se expressou naquele momento como algo no campo do Outro, apresentando-se pesado demais para viver. Partindo de uma análise psicanalítica, a rejeição a esse mundo moderno se expressa na vida de Rousseau com sintomas psíquicos, que são facilmente constatados em seus escritos como um acontecimento de corpo e, por vezes, com fenômenos delirantes, revelando que algo no campo do real se manifestava em razão de uma rejeição ao que era imposto nessa questão exposta pela da Academia de Dijon.

Mais que nenhum outro filósofo da época, Rousseau mostrou, antecipadamente, com sua sensibilidade, o que se podia esperar das consequências que a “civilização” e o “progresso” poderiam provocar somente no final do século XIX e início do século XX de forma mais evidente. Segundo Eagleton (2011, p. 22), “quanto mais predatória e envilecida parece ser a civilização, mais a ideia de cultura é forçada a uma atitude crítica”. Por essa razão, surgiu na virada do século XIX um discurso mais crítico e pessimista sobre a ideia de cultura associada à de civilização, como verificada na obra *A decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler. O próprio “*Mal-estar na civilização*”, de Freud, em um tempo bem mais a frente, ainda pode ser resquício de um discurso crítico sobre a racionalidade e a ideia de civilização iluminista.

Sem dúvida, Rousseau é o precursor de um discurso mais crítico da ideia iluminista de civilização. Para Torres (2014, p. 9), o *Segundo Discurso* seria:

[...] antecipação do que viria a ser o pensamento crítico sobre a própria ideia de civilização, cuja expressão mais clara só viria a se consolidar bem mais tarde quando já avançado o século XX, e que consubstanciaria na ideia de que os progressos alcançados pelos homens ao longo do tempo, a própria civilização, por assim dizer, em si mesma e na sua dimensão mais íntima, é malignamente ambígua, portadora de uma dimensão destrutiva, que faz perigosa e virtualmente perversa.

Além disso, pode-se ter como exemplo a própria vida de Rousseau, quando expressou o mal-estar que sentiu com a sensação de atordoamento e deparou-se com a vida moderna. Foi isso que Freud teve a pretensão de demonstrar, posteriormente: a civilização exige uma renúncia pulsional, que tem como consequência um sofrimento, um mal-estar. Foi assim que a psicanálise freudiana encontrou o diagnóstico da neurose.

2.3 O mal-estar da civilização no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens

A obra *O Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* foi publicada em 1755, por meio da qual Rousseau ganhou uma boa reputação. O método desenvolvido por Rousseau para apresentar sua análise sobre o que o desenvolvimento social e político trouxe de consequências para a natureza humana diferenciava-se do método utilizado, na época, pelos outros filósofos. Segundo Arbousse-Bastide (1978), o método de Rousseau originou-se a partir de uma reconstrução racional da história humana, sem considerar os dados da geografia, da erudição e da teologia. O *Segundo Discurso*, de acordo com Souza (2001), tem como uma das teses de Rousseau, a respeito do processo histórico, a de que este apresenta um declínio progressivo das instituições, revelando a degradação progressiva dos homens em virtude da sua corrupção.

Tomando como referência uma passagem do texto da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau (1978, p. 259) diz:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo. Quantos crimes, guerras e assassinatos, misérias e horrores não poupou ao gênero humano, aquele que, arrancado as estacas e enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: defendei-vos de ouvir este impostor, estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém! (grifo do autor).

Embora Rousseau, com a sua hipótese de reconstrução histórica da humanidade, considere uma realidade anterior à propriedade privada, que seria a de um estado de natureza em que o homem, inicialmente, teria uma organização fisiológica perfeita e que todas as suas

ações seriam satisfeitas por sua força natural, sem a necessidade do uso de nenhuma máquina ou utensílio, ele já admitia a existência de uma desigualdade natural em virtude das diferenças naturais entre os fortes e os fracos.

O progresso humano, segundo Rousseau, deve-se a uma característica diferenciadora dos homens em relação aos animais, que é sua capacidade de aperfeiçoar-se. A partir da faculdade da perfectibilidade é que se tem a explicação do processo de “aperfeiçoamento” gradual que o homem passa a ter até chegar ao momento do surgimento da sociedade civil, quando é instituída a propriedade privada. Assim, Rousseau (1978, p. 243) enfatiza a questão da capacidade de aperfeiçoar-se:

[...] é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.

Esse processo gradual vai explicar como o homem parte das suas necessidades naturais e vai aos poucos se aperfeiçoando com o desenvolvimento de suas capacidades físicas, começando a desenvolver novas habilidades ao fazer uso de utensílios. Rousseau não é defensor da sociabilidade natural, como defendia a maioria dos filósofos iluministas, por isso a linguagem não é uma característica natural do homem, sendo somente possível em função do aperfeiçoamento intelectual e social.

Por outro lado, a origem de toda a desgraça da espécie humana está em uma passagem da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*: “Seria triste para nós, vermos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem” (ROUSSEAU, 1978, p. 243). Nessa passagem, Rousseau está se referindo sobre a perfectibilidade como uma característica distintiva entre os homens e os animais. Em virtude dessa capacidade humana, o homem perde sua condição original, que o deixava em uma condição de tranquilidade e inocência, chegando ao que ele compreende como um momento em que o homem se torna *tirano de si mesmo e da natureza*, e aludindo ao momento do século XVIII.

O pessimismo rousseauiano é presente quando se admite essa faculdade como um fator que causou a saída do homem de sua “*condição original*”, que corresponde a uma condição de vida inocente e que, com o passar dos séculos, torna o homem um “*tirano de si mesmo e da natureza*” (ROUSSEAU, 1978, p. 243).

Um dos grandes problemas para o homem é que seu estado original surge como uma condição irreversível após a entrada na civilização, ou seja, é impossível retornar à condição de ingenuidade que os homens tinham por natureza, como o instinto de protegerem-se uns aos outros e o sentimento de piedade natural.

A forma de explicar o processo de degradação da natureza humana, através de Rousseau, ocorre por vários estágios: inicia-se com as dificuldades que se apresentam ao meio natural, passando por novas experiências devido à multiplicação dos seres humanos, à expansão demográfica e às novas experiências com as estações da natureza, que fez com que o homem sentisse a necessidade de desenvolver a caça, a pesca, a ter vestimentas e a lidar com o fogo. Novos sentimentos e paixões começam a tomar conta do homem, como o orgulho e o sentimento de superioridade. Surge a necessidade de ter uma habitação, formação familiar, o que provoca um desenvolvimento psicológico no homem com o surgimento da dependência amorosa.

A linguagem também é um instrumento fundamental para o homem nesse estágio, que, segundo Rousseau (1978), já indica um estágio de sociabilidade. Esse momento para ele seria a “*Idade de Ouro*”, um estágio intermediário entre uma “*adolescência primitiva*” e o estado de “*perversão*”, o estado iluminado pelas “*luzes*” no qual vivia. Sobre esse estágio intermediário, o autor explica:

Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem (*p*), que certamente não saiu dele por qualquer acaso funesto que, para sua utilidade comum, jamais deveria ter acontecido (ROUSSEAU, 1978, p. 265).

A instituição da propriedade privada seria, então, o fator fundamental para a passagem da desigualdade natural para a desigualdade civil, que, por conta da instituição da propriedade privada, criou-se um estado de opressão, de guerras, de desigualdades entre ricos e pobres, de luxo, de elitismos, de despotismo, onde a moralidade, os bons costumes e as leis tornaram-se meios de tirania e opressão.

A perda da liberdade natural seria um dos principais custos do homem civilizado. A liberdade civil instituída pela lei e pelo direito civil era apenas um formalismo, a qual não garantia nem uma pequena parte da vida livre do homem em seu estado de natureza. Isso pode ser melhor ilustrado nas palavras de Rousseau (1978, p. 270):

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico (*r*), destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.

Comparando o homem civilizado a um cavalo domado, Rousseau defendia a ideia de que esse aceita docilmente o chicote e a espora, enquanto o homem, em seu estado natural, assim como um corcel indomado, esperneia e bate o pé diante de qualquer freio. Concordando com os outros filósofos iluministas, ele não acreditava em qualquer forma de subjugação natural que justificasse a escravidão, como também combatia a ideia de que o poder do pai justificaria o poder monárquico. Nesse aspecto, Rousseau também concordava com outros filósofos iluministas quando defendia o poder natural do pai.

Esse é um aspecto importante a ser considerado quando se observa, tanto em Rousseau quanto nos outros filósofos do Iluminismo, a reserva ao lugar da autoridade paterna no estado de sociabilidade. Mesmo não admitindo uma sociabilidade natural, o lugar de autoridade do pai era garantido, o que, para Rousseau, era colocado como uma *doce autoridade* que em nada se aproximava da ferocidade do despotismo. Sendo assim, coadunava-se com a ideia dos iluministas de que o pai é aquele que “pela lei da natureza só é *senhor do filho* enquanto necessário o seu auxílio”, mostrando que a autoridade paterna diante da reivindicação da queda da autoridade religiosa torna-se mantida e necessária para esses filósofos (ROUSSEAU, 1978, p. 273, grifo nosso).

Isso reforça o argumento de que dentro da ideia do homem civilizado e guiado pelo poder da razão, os filósofos iluministas ainda garantiam um lugar de autoridade ao pai, mesmo que apelando para uma determinação natural, algo que pode revelar a realidade da época, em que a função paterna ainda não era algo colocado em questão.

A problemática em torno da figura paterna também é algo muito presente em outras obras de Rousseau, como em seu romance *A Nova Heloísa*. Embora Rousseau nessa obra já revelasse, nas palavras de Sainte-Preux, sua angústia com a civilização (modernidade) – “*eu começo a sentir a embriaguez a que essa vida agitada e tumultuosa me condena*” – também se podia perceber a figura de um pai bem constituído em sua função de lei e norma restritiva, quando se tornava a causa do impedimento de sua filha Julia viver seu grande amor, o que leva a crer que, nesse contexto, a ideia de um pai castrador e moralizador ainda possuía uma função bem definida.

Essa discussão é levantada para que seja possível situar o momento em que a função do pai, enquanto autoridade e representação simbólica dentro da cultura moderna de

um discurso moral, passa a entrar em declínio. Assim, torna-se importante situar em que momento o mal-estar na cultura ocidental passa a ser analisado sob a perspectiva de *uma função de castração* do pai ou das autoridades tradicionais da modernidade como um discurso de coerção, que, em um certo momento, começa a declinar. Esse é um dos pontos de investigação que será mais aprofundado no capítulo em que irá ser abordado *O Mal-estar da Civilização*, de Freud, que configura uma realidade cultural e social diferente da realidade do século XVIII.

2.4 Freud e Rousseau: cultura, interdição e a problemática paterna

Rousseau e Freud, embora tenham uma distância de um pouco mais de um século e meio entre o período em que escreveram as obras, respectivamente, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) e *O mal-estar na civilização* (1930) – obras pontuais que discutem sobre o tema da civilização –, é possível observar uma série de aproximações na forma como os dois teóricos compreendem o processo de instituição da civilização e a crítica que desenvolveram em torno da cultura, a qual, conforme dito, trata-se da cultura moderna. Um ponto de coincidência que, inicialmente, torna-se importante destacar entre os dois, está no fato de que ambos partem de uma hipótese antropológica sobre o processo de instituição da civilização.

Eles iniciam suas explicações em torno da passagem da natureza para a cultura a partir de uma hipótese teórica que apresenta um marco que institui a entrada do homem na civilização. Em Rousseau, já se compreende que parte da instituição da propriedade privada é o principal acontecimento que instaura a desigualdade entre os homens e promove o advento de uma legislação civil diferenciada da lei natural, existente no estado de natureza.

Em Freud, tem-se o mito de *Totem e Tabu* também como uma hipótese teórica em que o acontecimento fundamental se efetiva com o mito do assassinato do pai da horda primeva, em que o sentimento de culpa gerado pelo assassinato do pai, cometido pelos filhos, seria o processo de instituição da civilização. Freud (1996e, p. 145) assim ilustra tal fato:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível de fazer individualmente. [...] O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.

O importante é que, tanto em Rousseau quanto em Freud, há a defesa da instituição de uma lei que irá mediar as relações sociais a partir das passagens já mencionadas. No caso de Rousseau, seria após a instituição da propriedade privada e, em Freud, após o assassinato do pai da horda primeva. Em Rousseau, trata-se de uma lei civil, na qual as primeiras regras de justiça surgem como um mecanismo necessário em virtude da evidência das desigualdades naturais, as quais, no estado de natureza, eram insignificantes, pois não havia relação de dependência mútua entre os “homens”. Após a instituição da propriedade privada, essas diferenças tornaram-se mecanismos de diferenciação e dominação de um homem sobre os outros. Em Freud, a lei instituída seria uma lei resultante do sentimento de culpa gerado nos filhos após o assassinato do pai, quando o tabu do incesto seria uma lei que instituiria a primeira ordem da civilização. Isso garantiria que os filhos, que eram rivais, não corressem o risco de entrar numa luta de todos contra todos, na tentativa de ocupar o lugar do pai que significava ter o direito de usufruir sexualmente das mulheres. O sentimento de culpa resultante do assassinato do pai gerou a lei do tabu do incesto.

Diante disso, é possível perceber que tanto Freud como Rousseau se referem especificamente ao período da modernidade quando se apropriam da ideia de *civilização*, um conceito específico da modernidade.

A exigência da instituição de uma lei, que causaria um processo de renúncia e de perdas irreparáveis ao homem, como, por exemplo, a perda do amor de si, assim como a perda do sentimento natural de piedade mencionado por Rousseau, para Freud, seriam as perdas de realizações sexuais em seu estado original que a ordem da civilização impunha. Esses argumentos referem-se ao período moderno, quando se percebe que a civilização nos dois teóricos é compreendida através de uma exigência de renúncia das satisfações originais. Para ambos, esses processos seriam irrecuperáveis, além de também causar sérios danos ao homem, como o seu enfraquecimento e a degradação, segundo Rousseau, e o processo de patologização, no caso das neuroses para Freud. A civilização exige uma renúncia da liberdade individual em função da ordem social que, em Rousseau, promoveria uma nova possibilidade de liberdade, a liberdade civil, agora mediada pelas leis civis; enquanto que a perda de liberdade individual, para Freud, já seria uma renúncia necessária para que o homem tivesse a possibilidade de viver de acordo com a ordem social, em troca de um sentimento de segurança.

Sendo assim, é oportuno mencionar que, para Bauman, a forma como Freud retrata o processo de civilização refere-se, na verdade, ao período da modernidade, pois:

Os prazeres da vida civilizada, e Freud insiste nisso, vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão com a rebelião. A civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se negociar. O princípio do prazer está aí reduzido à medida do princípio da realidade e as normas compreendem essa realidade do realista (BAUMAN, 1998, p. 8).

Segundo Freud, o conceito de libido como energia sexual é de fundamental importância para compreender a relação homem/civilização, pois as energias libidinais investidas pelo homem para as satisfações das pulsões sexuais são impedidas de sua completa realização após a entrada no mundo civilizado. A sublimação seria uma atividade compensatória de satisfação pela substituição dos investimentos sexuais para outros investimentos, que seriam realizados parcialmente dentro da cultura. Uma vez atravessado pelo processo civilizatório, essas satisfações, agora mediadas pela ordem social, teriam outros modos de satisfação como novos destinos das pulsões sexuais. Freud (1996f, p. 167) explica:

Os historiadores da cultura parecem unânimes em supor que, mediante esse desvio das forças pulsionais sexuais das metas sexuais e por sua orientação para novas metas, num processo que merece o nome de *sublimação*, adquirem-se poderosos componentes para todas as realizações culturais.

A condição de ser civilizado, segundo Freud, depende de outro indivíduo, pois a atividade cultural se caracteriza pelo agrupamento como uma forma de proteção às ameaças do mundo externo. Ao substituir o poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade como algo fundamental para a instituição da cultura, torna isso a primeira exigência da civilização. Pode-se dizer que, para Freud, a justiça é a primeira lei da cultura como uma garantia de que uma lei, uma vez criada, não poderá ser violada, pois deve ser mantida em favor da comunidade (FREUD, 1996d).

A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização, muito embora, é verdade, naquele então não possuísse, na maior parte, valor, já que dificilmente o indivíduo se achava em posição de defendê-la. O desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a estas restrições (FREUD, 1996d, p. 102).

No trecho acima, observa-se que a civilização não serve aos interesses individuais, considerando que a instauração de uma ordem é o fundamento da vida social, contrariando os interesses do indivíduo e sacrificando sua liberdade, tornando-o incompatível aos interesses da cultura, pois a condição de civilizado exige renúncia, portanto trata-se de um sujeito recalçado. Assim, Freud sempre vai se referir a um processo de recalque para tratar do mundo civilizado, uma noção que pode estar associada ao contexto vivido no século XIX.

A criação da psicanálise por Freud se deu em uma época em que o laço social era ordenado pela figura do pai idealizado, onde ainda exercia uma função de rigidez e de exigência de padrões comportamentais. Talvez isso justifique a construção da psicanálise freudiana a partir da compreensão de que as afecções nervosas têm como origem um recalque sofrido de ordem sexual. Sobre a importância da função paterna, Forbes (2012, p. 22) acrescenta:

O Nome-do-Pai enquanto agente de castração é exceção e funciona como modelo identificatório, levando ao laço social baseado na submissão. Para o homem, há a exigência da renúncia ao gozo do objeto incestuoso. O gozo torna-se inconsciente – estruturado como linguagem – e retorna no sintoma, passível de interpretação.

A partir de Lacan, século XX, com as releituras feitas dos textos freudianos, além das próprias reformulações freudianas, a psicanálise sofreu profundas transformações em suas teorizações. Lacan repensa a função da figura paterna como instituidora da entrada da lei, acrescentando outra compreensão como uma metáfora que representa a função da linguagem, enquanto instituidora da entrada na lei e na cultura.

O problema do nome-do-pai extraído do campo imaginário (imagem da presença do pai) é deslocado para o campo simbólico (lei do pai). A figura do pai natural não foi desconsiderada, mas o acréscimo mais importante trazido pela teoria lacaniana é que, anterior à própria figura paterna, há um discurso que o institui através da linguagem, como função de lei. A psicanálise lacaniana fala sobre como a palavra modelou o corpo de cada homem, de cada ser falante, com a instituição da linguagem: o sujeito é afetado por uma linguagem. Logo, os sujeitos são atravessados por uma linguagem que faz inscrição em seus corpos, o que Lacan chamou de *falasser (parlêtre)*.

Num sentido mais geral, segundo Lacan, a função fundamental do Édipo aparece coextensiva à função paterna. Trata-se, aqui, de uma função que deve ser entendida como algo radicalmente distinto da presença paterna, bem como de suas ocorrências negativas, tal a ausência, a carência e todas as outras formas de ‘inconsistências’ paternas. Esta função é tomada por Lacan como precedente da determinação de um lugar, ao mesmo tempo em que este lugar lhe confere uma dimensão necessariamente simbólica. Da mesma forma, por ser função simbólica, pode prestar-se a operação metafórica. É neste sentido que Lacan encontra um fundamento para interrogar a função paterna nestes termos: ‘O pai não é um objeto real, então o que é? [...]. O pai é uma metáfora. O que é uma metáfora? É um significante que vem no lugar de outro significante [...]. O pai é um significante que substitui um outro significante. E aí está o alcance, o único alcance essencial do pai ao intervir no complexo de Édipo (DOR, 1990, p. 78).

Na citação acima, Lacan trata da função paterna no campo da linguagem, acreditando que o discurso de ordem da cultura equivale a essa função, mas, em seguida, apresenta um declínio dessa função. Ele trata especialmente do campo do simbólico da

cultura, ou seja, do que não faz mais função de lei enquanto discurso para a cultura da atualidade. Miller (2014, p. 22) assim explica essa questão:

A pedra angular que, como disse Lacan, com extrema precisão, é o nome-do-pai, segundo a tradição. Ele foi atingido, desvalorizado pela combinação desses dois discursos, o da ciência e o do capitalismo. O Nome-do-Pai, essa famosa função chave do primeiro ensino de Lacan, agora, podemos dizer que é uma função reconhecida em todo o campo analítico, seja ele lacaniano ou não.

Essa questão será profundamente discutida quando for trabalhado o problema do declínio da função paterna e dos novos sintomas na pós-modernidade.

3 FREUD: a influência das luzes e do romantismo

Como aponta Eagleton em seu livro *A ideia de Cultura* (2011), as palavras “cultura” e “civilização”, em alguns momentos, são compreendidas como palavras sinônimas, ambas remetendo à ideia de desenvolvimento intelectual, espiritual e material, assim como eram defendidas pelos iluministas. Não se pode desconsiderar que a ideia de progresso, incluindo a ideia de desenvolvimento científico, são noções fundamentais que alicerçaram os conceitos de cultura e civilização como coisas similares, uma compreensão que foi bastante difundida no século XVIII.

A necessidade de esclarecer essa questão deve-se ao interesse em demonstrar que Freud, em sua obra *O mal-estar na civilização* (1930), estava influenciado pelo conceito iluminista, quando associava o conceito de civilização e de cultura a um só significado e quando tratava a civilização como uma forma de dominação do homem pela natureza, mesmo que não completamente, assim como ao considerar como uma das grandes consequências da civilização o desenvolvimento científico.

Seguindo as indicações de Bauman (1998) em sua obra *O mal-estar da pós-modernidade*, a forma como se deu o processo de tradução do título dessa obra de Freud, inicialmente na cidade Viena, com o título *Das Unglück inder Kultur* (A infelicidade na cultura), e que, na tradução inglesa, o próprio Freud sugeriu que o título fosse *Man's Discomfort in Civilization* (O mal-estar do homem na civilização), consagrado em português como *O mal-estar na civilização*, deixa claro que para Freud não havia nenhum cuidado na separação conceitual entre as palavras cultura e civilização.

As palavras cultura e civilização começam a se tornar antônimas em consequência do surgimento de um *kulturpessimismus*, que, intencionalmente, aparece nas obras de alguns autores da virada do século XIX, onde claramente apresentam um contraste entre as palavras “cultura” e “civilização” devido ao discurso crítico e pessimista que começa a aparecer sobre a civilização, quando esta começa a tornar evidente os seus efeitos.

Esse cuidado não é presente em Freud, embora o *mal-estar* seja uma obra de cunho pessimista. Considerando que ainda era influenciado pela epistemologia da época, que tendia para uma perspectiva mais positivista, herança do Iluminismo, Freud não tinha uma preocupação com tal distinção entre esses termos “cultura” e “civilização”.

A respeito disso, Dunker em seu livro *Mal-estar, Sofrimento e sintoma* (2015) afirma que, em uma das partes da obra *O Mal-estar na civilização*, Freud defende a tese de que a cultura é edificada em função de uma renúncia pulsional, o que justifica o quanto se é

hostil de maneira geral à cultura e, por outro lado, como se busca proteção por meio dela ao fazer uma demanda por regras de regulação necessárias entre os homens, algo que já foi discutido no capítulo anterior. Isso revela uma influência da filosofia política dos contratualistas, quando faz uma oposição entre segurança e liberdade para falar da cultura. Assim, também aponta uma influência do filósofo Rousseau, quando admitia um processo de perfectibilidade que culminou na criação de leis civis como uma forma de regulação da cultura.

Segundo Dunker (2015, p. 202):

Aqui Freud recapitula a teoria política, tendo em vista a oposição entre segurança e liberdade, tal como advoga o contratualismo de Hobbes, bem como a origem de nossas aspirações de perfectibilidade, cuja referência é naturalmente Rousseau. Nos dois sentidos, a cultura forma nosso caráter como letras impressas em nosso espírito.

Por outro lado, apesar de Freud fazer uso do conceito de civilização e cultura, assim como os iluministas, ou seja, como palavras sinônimas, partindo da ideia de um domínio da natureza feito pelo homem, devido ao medo do mundo externo, não deixa de ter como sua principal marca um pessimismo, assim como Rousseau, quanto aos efeitos da civilização. Além disso, o que há de mais relevante na sua teorização no *Mal-estar da Civilização* é, exatamente, a admissão da existência de outros impulsos (pulsão de morte), que extrapolam os “poderes” da razão, contrariando assim o que há de mais fundamental para a filosofia iluminista.

Mas não se pode negligenciar o fato de que, até um certo momento, Freud foi influenciado pelo pensamento iluminista não no que concerne à valorização da razão, mas sobre a ideia do controle do homem sobre a natureza que culminaria no conhecimento científico, algo que poderia ser um meio de trazer felicidade ao homem. Sobre isso, Neri (2005) afirma, na citação seguinte, que, em um certo momento, Freud foi um grande defensor da ideia iluminista de que o progresso científico traria felicidade ao homem e que a psicanálise poderia fazer parte desse empreendimento científico:

Assim, ao contrário dos artistas que se opunham à metafísica hegeliana e ao projeto de racionalidade científica da época, Freud era um defensor da ideia do Iluminismo, em sua crença na conquista da felicidade humana pelo progresso da ciência, e pretendeu inicialmente inscrever a psicanálise no campo da ciência, de maneira que ela pudesse ter o mesmo reconhecimento teórico que as disciplinas científicas naturais (NERI, 2005, p.49).

Ainda sobre isso, Neri (2005) mostra que, posteriormente, esse projeto cairá por terra, principalmente após o surgimento do conceito de pulsão de morte, explicando que o

psiquismo humano não se reduz apenas ao campo da representação, o que pôs em questão a certeza científica do dispositivo psicanalítico e aquilo que tinha valor fundamental para o espírito iluminista, que é o seu poder de representação através do conhecimento científico. Na obra *O Mal-estar na civilização* (1930), o projeto iluminista passa a ser questionado através de um pessimismo direcionado aos ideais iluministas que são o da civilização e do progresso. O Mal-estar seria exatamente o resultado do controle da natureza feito pelo homem, fazendo aparecer assim um sentimento de mal-estar cada vez maior à medida que o homem se tornava mais civilizado.

Ao mesmo tempo, Freud por ter sido um grande leitor de autores que faziam parte do romantismo alemão, e também por ter sido contemporâneo de um movimento artístico e cultural de grande efervescência que estaria exatamente para se contrapor à metafísica clássica e ao projeto iluminista, também provocou uma forte influência no discurso psicanalítico de Freud, sobretudo através daquilo que estava sendo difundido como um discurso estético, ou seja, um discurso que surge no campo das artes que de alguma forma se distanciava do discurso científico e positivista.

O contexto moderno vienense possibilita Freud flertar tanto com correntes filosóficas alinhadas ao projeto iluminista, como por exemplo, com o círculo de Viena, mas ao mesmo tempo vivencia a época de um movimento intelectual e artístico que vai além do pensamento das luzes. São jovens artistas alemães que irão se espalhar por toda a Europa, trazendo um grito insurgente que vai contrariar a tudo o que diz respeito ao pensamento iluminista. Segundo Neri (2005), o grito de guerra desses jovens era “tempestade e impulso” (*Sturm und Drang*), promovendo uma ruptura com a razão iluminista, demonstrando uma insatisfação com o cientificismo e um grande apeço aos sentimentos, à sensibilidade e aos impulsos inconscientes.

Esse movimento denominado de Romantismo tem um papel importante para a constituição da psicanálise, principalmente quando se opõe à metafísica, ao sujeito cartesiano, à razão e aos princípios científicos do Iluminismo, além de colocar a poesia e a via dos sentimentos como um meio de produzir conhecimento. Isso significou um grande combate à filosofia clássica e ao pensamento iluminista, ocasionando assim uma crise na razão.

Segundo Châtelet (1994, p. 143):

Esse abalo nos inclina a adotar diante da racionalidade clássica triunfante, um ponto de vista diferente, de contestação vinda do exterior. Para que se chegasse aí, foi preciso abalos intelectuais, devido entre outros agentes, aos artistas, e que a realidade produzida por essa racionalidade filosófica manifestasse sua crise.

Pode-se atribuir à filosofia nietzschiana início de um discurso que tem como marco uma crítica radical à filosofia clássica, à ideia de verdade, e ao cientificismo. Ao anunciar a morte de Deus, diz que no lugar da crença em Deus o homem coloca a crença no cientificismo e no progresso como um meio de garantir a felicidade. De fato, é possível evidenciar que, com a queda da autoridade religiosa ocasionada pelo discurso iluminista, o que aparece em substituição à religião será uma confiança gradativa nos poderes da razão e da ciência, mas que começa a declinar no final do século XIX.

O projeto iluminista começa a ruir quando a filosofia nietzschiana se propõe a questionar as bases do pensamento iluminista, ou seja, todas as bases conceituais da filosofia clássica, assim como também os alicerces da filosofia moderna. Sua rejeição não é somente à metafísica, mas a todo projeto cientificista sustentado numa ideia de racionalidade lógica, ilustrada e que tem por princípio uma vontade de verdade.

Dessa forma, é possível dizer que a trajetória da epistemologia romântica teve uma aproximação com a filosofia de Nietzsche que não só foi uma das responsáveis pelo princípio de uma crise da razão moderna, mas também pela elevação que deu aos instintos humanos, que se pode denominar como pulsões humanas.

Sem ser mera coincidência, a semelhança existente entre os pensamentos nietzschiano e freudiano é resultante da influência que o pensamento romântico teve na psicanálise freudiana. O conceito de pulsão, por exemplo, embora apresente suas especificidades nos dois pensamentos, demonstra o resultado de tal influência. Neri (2005, p. 37) explica:

Desse ponto de vista, mais do que referir o discurso psicanalítico ao sujeito do *cogito* cartesiano, ou mesmo ao sujeito da autoconsciência da dialética hegeliana, pretendemos apontar o romantismo alemão e a genealogia nietzschiana como plano de pensabilidade do discurso psicanalítico, considerando-os projetos estéticos e éticos que se contrapõem tanto à metafísica quanto ao iluminismo.

O surgimento da psicanálise está associado à integração de um novo projeto, agora ético e estético, resultante da filosofia nietzschiana e do romantismo, que se contrapôs ao projeto iluminista, ocasionando um questionamento à concepção do sujeito moderno, uma vez alicerçado nas bases da razão. O sujeito da consciência perde lugar para o sujeito do inconsciente e pulsional, como uma consequência do descentramento do sujeito da razão filosófica, o que inicia seu abalo com a filosofia de Nietzsche, passando pelo romantismo e atingindo o seu ponto mais alto, com o golpe produzido por Freud na sua teoria do inconsciente.

Novalis (apud GUSDORF, 1993, p. 27) afirma que o pensamento romântico seria uma nova teoria do conhecimento, em que o sentimento prevalece sobre o intelecto e a imaginação sobre a razão, um método poético de retomada do mundo que permeia elevá-lo a uma potência superior de significação estética.

Considerando que a base do pensamento iluminista se dá pela afirmação da razão e do eu, promovendo uma noção de consciência em que o cientificismo que é herança do Iluminismo pretende compreender a partir de um reducionismo materialista e de causalidade fenomenal, a ciência passa a ser uma linguagem aplicada ao humano. Assim, é sobre esta compreensão que tanto o romantismo e a psicanálise se contrapõem.

Na segunda tópica de Freud, torna-se possível observar de forma mais presente as consequências da aproximação da psicanálise freudiana à Nietzsche e ao romantismo. Na primeira tópica, embora Freud já faça uso do conceito de pulsão, ainda se observa a reverberação do pensamento iluminista no pensamento freudiano, quando ainda busca situar o conceito de pulsão no campo da representação científicista.

Por exemplo, a partir do texto *A pulsão e suas vicissitudes* (1915), pode-se observar um trajeto transitório de Freud quando este revela sofrer influência e, ao mesmo tempo, contrariar os princípios da ciência cartesiana. No início do texto, ele afirma o seguinte: “Ouvimos com frequência a afirmação de que as ciências devem ser estruturadas em conceitos básicos, claros e bem definidos” (FREUD, 1996b, p. 123). Nesse ponto, pode-se observar que aquilo que Descartes afirma no seu *Discurso do Método* como claro e distinto, ou seja, como sendo conceitos puros extraídos de uma investigação científica, demonstra que esta perspectiva era presente na concepção de ciência no período de Freud.

Nesse texto, Freud trabalha o conceito de pulsão como representante psíquico, mas ainda apoiado na ideia de conflito entre os interesses do eu e os interesses da sexualidade. É daí que se encontra o primeiro sistema de classificação das pulsões primordiais entre pulsão do eu e de autoconservação e pulsões sexuais. Verifica-se que seu sistema classificatório não deixa de ter a influência de um dualismo que pode revelar uma aproximação com uma perspectiva dualista cartesiana; mas, ao mesmo tempo, supera a ideia de oposição entre mente e corpo quando trabalha o conceito de pulsão como um conceito fronteiro entre o somático e o psíquico.

Pode-se observar também neste texto que, em muitos momentos de sua teorização, ele não atende aos requisitos científicos da ciência moderna (cartesiana), quando admite estar trabalhando com um conceito ainda muito obscuro e longe de ser esclarecido, mas isso não o impediu de avançar em um dos conceitos mais fundamentais da psicanálise

freudiana. Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud vai mais fundo quando diz que o conceito de pulsão, devido à sua obscuridade, é antes um mito que uma explicação científica.

A introdução do conceito de pulsão de morte, a partir de 1920, será o momento de uma ruptura importante de Freud com as bases do pensamento iluminista. O cientificismo da psicanálise começa a perder espaço para novas formas de conceber o inconsciente de uma maneira mais alinhada ao projeto romântico. A partir de uma perspectiva mais estética e em um terreno onde a ciência e a arte se confundem, pois Freud admite ser a psicanálise uma “arte de interpretação”, o conceito de pulsão de morte, presente em *O mal-estar na civilização*, o faz deparar-se com os limites do pensamento iluminista e aproximar-se cada vez mais ao romantismo. Assim, considera-se o conceito de pulsão de morte como marco desse distanciamento, ao admitir um tipo de pulsão que está na ordem daquilo que é irrepresentável nos termos do positivismo lógico-científico.

Em uma passagem do texto *A História do Movimento Psicanalítico* (1914), Freud demonstra que o surgimento da psicanálise só poderia ser entendido com a substituição do método catártico pelo método da associação livre, causando uma grande divergência sua com Breuer. Essa compreensão somente foi possível, segundo Freud, em virtude de ter sido menos científico quando analisou a questão do mecanismo psíquico na histeria, conforme a citação seguinte:

Minha primeira divergência com Breuer surgiu de uma questão relativa ao mecanismo psíquico mais apurado sobre a histeria. Ele dava preferência a uma teoria que, se poderia dizer, ainda até certo ponto fisiológica; tentava explicar a divisão mental nos pacientes histéricos pela ausência de comunicação entre vários estados mentais ('estados de consciência', como os chamávamos naquela época), e construiu a teoria dos 'estados hipnóides' cujos produtos se supunha penetrar na 'consciência desperta' como corpos estranhos não assimilados. Eu via a questão de forma menos científica (grifo nosso); parecia discernir por toda parte tendências e motivos análogos aos da vida cotidiana, e encarava a própria divisão psíquica como o efeito de um processo de repulsão que naquela época denominei de 'defesa', e depois de 'repressão' (FREUD, 1996b, p. 21).

O abandono da cientificidade iluminista que, aos poucos, vai sendo substituído por uma visão mais metapsicológica, ao admitir-se uma etiologia sexual nas neuroses, já indica que Freud aos poucos abandonava a influência positivista e assumia uma concepção mais alinhada ao pensamento romântico. A psicanálise, assim como o romantismo, constrói um corpus teórico que vai contrapor-se ao centramento do sujeito da razão iluminista. Na psicanálise, pode-se pontuar dois descentramentos importantes: a divisão instituída entre consciente e inconsciente e a introdução do conceito de pulsão como uma força inconsciente que se impõe como um trabalho de realização psíquica.

Uma passagem em que Freud demonstra uma aproximação com a matriz da filosofia romântica, presente no texto *A História do Movimento Psicanalítico*, está relacionada à teoria da repressão (recalque) ao admitir que Otto Rank defendia que esta teoria não era uma originalidade da psicanálise, quando o mesmo demonstrou em um trecho da obra de Schopenhauer, *World as Will and Idea*, no qual o filósofo procura dar uma explicação sobre a loucura. Sobre o filósofo Schopenhauer, Freud (1996b, p. 26) diz o seguinte: “O que ele diz sobre a luta contra a aceitação da parte dolorosa da realidade coincide tão exatamente com o meu conceito de repressão que, mais uma vez, devo a chance de fazer uma descoberta ao fato de não ser uma pessoa muito lida”.

Ainda no texto *A História do Movimento Psicanalítico*, encontram-se passagens que Freud admite sua aproximação ao pensamento de Nietzsche, principalmente no fragmento que se segue:

Em anos posteriores, neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche, com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer espécie de ideias antecipatórias, a elaboração de impressões recebidas na psicanálise. Tive, portanto, de me preparar- e com satisfação- para renunciar a qualquer pretensão de prioridade nos muitos casos em que a investigação psicanalítica laboriosa pode apenas confirmar as verdades que o filósofo apenas reconheceu por intuição. (FREUD, 1996b, p. 26).

O conceito de pulsão cunhado por Freud revela, de certo modo, a aproximação mencionada acima. Giocoia Júnior (1995), ao ser citado por Neri (2005), afirma que Freud, assim como Nietzsche, ao tratarem do conceito de pulsão, defendem a ideia de que não há pulsão isolada, mas que há um conflito de forças, como diz Nietzsche em *Genealogia da Moral*, um “quantum de pulsão”, com uma pluralidade de forças que causa uma confrontação de forças, assemelhando-se ao que Freud vem chamar de “pressão constante” e de “confluência das pulsões”.

Sendo assim, a partir do conceito de pulsão, constata-se que, de fato, houve essa aproximação. É claro que com as devidas diferenciações, com o conceito de pulsão de Nietzsche e do romantismo, mais precisamente da medicina romântica, que, por sua vez, apresenta alguns distanciamentos com o conceito de pulsão em Freud. Andrade (1995), citado por Neri (2005), diz que o conceito romântico ao se opor à filosofia de Descartes, baseada em uma dicotomia, que envolve um conceito de pulsão a partir de uma conjugação entre espírito e corpo, fazendo a medicina romântica defender uma perspectiva vitalista e animista ao não colocar a matéria subordinada ao espírito; ao invés disso, afirma existir uma inteligência inconsciente na matéria e de um espírito na natureza.

Embora, assim como Freud, o romantismo confrontasse com a ideia do dualismo cartesiano e admitisse a existência de uma natureza inconsciente no homem, a noção de pulsão romântica tendia para uma unificação fusional entre o homem e o mundo, entre o microcosmo ao mundo, algo que foge do conceito de pulsão em Freud. Mas a perspectiva vitalista que se apresenta na medicina romântica de alguma forma participa da noção de pulsão em Freud. Então, tanto o romantismo como a psicanálise freudiana participam de uma mesma matriz teórica, quando se colocam numa postura crítica diante de uma tendência positivista da época, e quando ao mesmo tempo defendem uma perspectiva vitalista. Já a ideia de conflito de forças e de dinamismo são aspectos fundamentais ao conceito de pulsão em Freud, que em muito irá se distanciar do conceito de pulsão para a medicina romântica e aproximar-se mais ao conceito de pulsão em Nietzsche.

Segundo Birman (2009, p. 33),

A constituição do campo psicanalítico do século XIX, com o discurso freudiano, foi tecida nos registros da vitalidade e do instintual, para conceber o psiquismo nessa articulação teórica. Contudo, essa construção teórica implicou uma leitura anterior, de acordo com a qual a linguagem seria fundante no psiquismo. Por esta razão, o discurso seria sempre um instrumento crucial de cura, no registro tanto das perturbações psíquicas quanto somáticas. Nos dois movimentos teóricos considerados, no entanto, o que estava sempre em pauta era a crítica do positivismo médico e do discurso da neuropsiquiatria.

Assim, não há dúvida que no cenário em que Freud estava inserido na cidade de Viena, do século XIX, estavam presentes tanto as influências do cientificismo iluminista, quanto do movimento artístico e intelectual do romantismo, colocando a teoria psicanalítica numa fronteira entre a ciência e a arte. Segundo Regina Neri (2005), o discurso estético teve um papel mais importante do que se imagina para o surgimento do discurso psicanalítico, sobretudo porque permitiu não apenas a Freud, mas também a Charcot e Breuer, uma certa distância com o discurso médico positivista da época, para pensar a psicanálise como um discurso que viria questionar profundamente o saber médico e psiquiátrico da época.

3.1 O mal-estar moderno: a neurose e o nervosismo do século XIX

Antes de adentrar mais especificamente no problema do mal-estar da modernidade, torna-se interessante pensar ao que exatamente o termo “mal-estar” quer expressar na psicanálise freudiana, mais especificamente na obra *O Mal-estar na Civilização* (1930). Sem dúvida que a palavra pode remeter a uma séria de significados, como a de um mal-estar corporal, fisiológico, como também a um processo de desconforto, ou seja, não está

bem acomodado em um lugar ou a um sofrimento psíquico. Enfim, leva a uma série de significações que poderão determinar diversas maneiras de compreender o mal-estar.

Segundo as reflexões de Dunker (2015), em seu livro *Mal-estar, Sofrimento e Sintoma*, o conceito de mal-estar transita pela noção de sintoma, angústia e sofrimento psíquico, mas não se pode dizer que se trata da mesma coisa.

Analisando a genealogia da palavra em alemão *unbehagen*, *Un* (negação) e *behagen*, palavra adjetiva que traduzida significa agradável, mas também relacionada a uma palavra substantiva, dá origem a palavra *behagen* que é a palavra *Hag* (Clareira). Sendo assim, a expressão *mal-estar* não pode ser compreendida de uma maneira simples como uma oposição a *bem-estar*, pois trata-se de uma ausência de lugar ou, aprofundando mais ainda a compreensão do termo, de uma *impossibilidade de uma 'clareira' no caminhar pela floresta da vida* (DUNKER, 2015).

Diante disso, pode-se inferir que o *mal-estar* freudiano pode significar uma condição de *estar* no mundo moderno e, ao mesmo tempo, numa condição de *ser* diante deste mundo, o que possibilita pensar em um *sentimento de mundo*, semelhante ao sentimento de vertigem de Rousseau quando se depara com o mundo moderno, na metrópole francesa, no século XVIII. “O *Mal-estar* não é apenas a sensação desagradável ou um destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar” (DUNKER, 2015, p. 196).

Não seria o mundo moderno que estaria provocando esta perda de um lugar? Mas que perda é esta? Se for considerado o cenário do século XIX, o homem moderno está inserido em um período que se constitui por uma diversidade de discursos e por um momento de transição entre o que resiste como tradição do modelo cultural do século XVIII e o que vai inaugurar como novas formas de vida em virtude dos efeitos das transformações do século XIX. Estas transformações acontecem em função das forças tecnológicas, da ascensão da burguesia que promoverá novos padrões sociais, resultado das consequências que o discurso da liberdade promovido pela revolução francesa causou ao sujeito moderno dentro do sistema capitalista nesse século.

A ideia de um sujeito autônomo custará caro ao homem moderno através de um grande sentimento de desamparo, considerando que este não está mais garantido por uma realidade assegurada pelo poder Divino; ao contrário, a constituição do sujeito moderno imprime necessariamente uma noção de responsabilidade ao homem desse período, resultante das exigências de novos padrões associados a um declínio do modelo tradicional das relações familiares e sociais.

Em complemento, Khel (2016, p. 26) acrescenta:

Assim sendo, também faz sentido afirmar que o século XIX, quando a modernidade consolidou uma multiplicidade de padrões e discursos que iriam organizar o campo simbólico até recentemente, foi o século em que viemos a ter notícia desta forma peculiar de sofrimento – as neuroses –, tendo sido igualmente o século da psicanálise.

A constituição do sujeito moderno, resultante da influência de uma série de discursos, seja no campo da ciência, da arte, da filosofia, da economia, da medicina, acaba por colocar o homem e a mulher desse período em situações de impasses, gerado pelo confronto de discursos presentes que acabam por exigir certos padrões de comportamentos, de ideais, de produtividade, de aparências, que colocam o indivíduo numa condição de impossibilidade de corresponder completamente aos padrões exigidos pela nova ordem social, provocando assim no homem moderno uma condição de sofrimento, acompanhado por sentimentos de angústia e mal-estar provocados por uma não adequação ao discurso do Outro.

Nesse sentido, os padrões da cultura moderna europeia do século XIX imprimem novas formas de subjetivação resultantes do processo de urbanização e industrialização, colocando o sujeito da modernidade na impossibilidade de atender por inteiro as exigências desta nova sociedade que não deixa de estar em um processo de transição entre a queda de uma tradição iluminista e a instituição de novos padrões modernos, que não se apresentam de forma bem definida devido à variedade de discursos que o determinam. Em razão disso, a crise dos nervos do homem moderno é resultado de um sentimento de mal-estar devido ao processo de desagregação das concepções tradicionais em virtude das novas exigências culturais.

A noção de indivíduo, na modernidade, passa a ter definições tanto formais, já que adquirem direitos e deveres dentro do sistema jurídico, quanto na sua dimensão privada, íntima e familiar, colocando esse indivíduo diante de dilemas dentro do contexto da família, em razão da nova configuração desta instituição por passar a ser um espaço privilegiado da vida privada, ganhando contornos mais afetuosos e íntimos entre os seus membros.

Uma das principais transformações da modernidade do século XIX está exatamente na modificação das regras de transmissão familiar, deixando de ser uma transmissão pela herança dos nomes e dos patrimônios e colocando ao indivíduo a responsabilidade de zelar pela sua própria imagem, apontando que algo do registro do imaginário aí se impõe. Daí se começa a dar grande importância às posições sociais que o

indivíduo busca ocupar, algo que não se obtém mais por herança. Assim, retrata Kehl (2016, p. 28):

Essa perda da fé nas *condições imaginárias* do patrimônio (simbólico) herdado produziu na modernidade, a meu ver, um forte sentimento de desamparo e responsabilidade diante do destino pessoal; sentimento que facilmente se transforma em culpa neurótica pela impossibilidade de cumprir com os ideais contraditórios que orientam esse destino.

A importância que a família adquire no contexto do século XIX está relacionada ao declínio do discurso religioso que, até o século XVIII, ainda possuía um poder de controle social. Como a modernidade aos poucos faz surgir uma multiplicidade de discursos, isso provoca no indivíduo moderno uma posição de conflito diante da diversidade desses discursos em que está inserido. Kehl (2016), ao citar Foucault, afirma que a sociedade moderna deixa de ter um monopólio de um discurso único, enunciado pelos representantes da igreja, do período medieval, presente até o século XVI, para passar a conviver com uma multiplicidade de enunciados que buscam dar conta da subjetividade. Em substituição ao discurso religioso, Foucault defende que, nos séculos seguintes, surge uma *explosão de discursividades distintas*, presentes na biologia, na medicina, na psicologia, na moral, na crítica política. A família, nesse contexto, serve como um ponto de convergência entre estes discursos.

A subjetividade que estava em jogo a partir do século XIX não é mais aquela que se desenhava em uma categoria universal, mas uma subjetividade que estava tocada pelo romantismo, uma subjetividade que dá margem às experiências do sentimento e da intimidade.

Kehl (2016, p. 28), ao citar Alain Corbin, esclarece bem isso:

Juridicamente débil, o indivíduo se aprofunda e se estrutura. Ao homem em geral - uma categoria gramatical -, ao sereno homem das Luzes, o romantismo contrapõe a singularidade das fisionomias, a espessura da noite e dos sonhos, a fluidez das comunicações íntimas, e reabilita a intuição enquanto maneira de conhecer.

Portanto, a família possibilita o surgimento de uma vida privada, íntima, em oposição à vida pública, que será o espaço de realização do sujeito moderno. A família representa vínculos sentimentais entre pais e filhos, mas que, ao mesmo tempo, é carregada de ideal quanto ao futuro da vida dos filhos.

Considerando que cada sujeito será o responsável pelas suas próprias conquistas, os filhos acabam sendo incubidos de alcançar as conquistas do pai. Esta é uma das fontes de grande sofrimento do sujeito moderno quando se vê obrigado a seguir um caminho que teria que atender às expectativas da família e a continuação das conquistas do pai.

Tornar-se refém do sentimentalismo familiar e ser obrigado a atender às demandas da família, sendo a figura do pai uma referência e um modelo a ser alcançado, é o símbolo da família burguesa do século XIX, que passa a ser alvo de muitas críticas, demonstrando a insatisfação dos jovens da época. Não se pode esquecer que, ao mesmo tempo, há um discurso que prega a conquista da independência através da liberdade, ocasionando assim para o sujeito uma posição conflitante entre atender a demanda familiar e seguir os anseios da sociedade moderna para uma vida mais autônoma e livre. Sobre isso, Khel (2016, p. 31) afirma que “[...] o sujeito moderno coincide com o neurótico ou, melhor, de que a neurose é a resposta possível para os impasses e as demandas conflitantes que incidem sobre o sujeito moderno”.

Não se pode perder de vista que, quando se fala de um mal-estar no contexto de Freud, ainda está em jogo uma problemática que envolve um sofrimento com referência ao desejo do pai, ou à demanda de uma ordem familiar, que coloca o sujeito em uma condição de divisão entre as exigências do ideal de liberdade, e à demanda familiar, origem de sentimento de culpa neurótica. Para Khel (2016, p. 32):

A experiência do conflito subjetivo entre o imperativo de autonomia exercido pelo supereu e a dívida com uma tradição representada por uma instância paterna cada vez mais enfraquecida (este o sentido da expressão de Walter Bagehohor, que via a família como ‘inimiga jurada’ do credo favorito escolhido pelos pais), cuja origem foi apagada por ação do recalque, talvez não a todos os sujeitos do século XIX. Mas certamente corresponde com bastante nitidez ao grupo que nos interessa estudar: a burguesia urbana emergente no cenário europeu.

É sobre a família burguesa do século XIX a que se refere, pois este é o segmento da sociedade europeia que representa um modelo de inovação social, já que eram considerados homens da modernidade e de pulso inovador, em oposição a um modelo tradicional de vida. Sem dúvida, padrões tradicionais ainda se mantinham, mas aos poucos vão declinando e perdendo lugar para novos padrões de uma cultura emergente e em formação.

Mas aquilo que é exigido pelos padrões da tradição que entravam em conflito com as novas exigências da vida burguesa, ou seja, um ideal de vida livre e autônomo, custou ao sujeito moderno uma operação de recalque à origem da tradição em virtude das novas exigências desta cultura que emergia. O recalque não significa a abolição do material recalcado, mas o seu retorno como sentimento de culpa e de sofrimento psíquico. Então, pode-se dizer que é do discurso da tradição que o homem moderno é enfermo, tendo como causa de conflito as exigências da nova cultura.

Ao recorrer ao texto de Freud *O mal-estar na civilização*, verifica-se que sua concepção de família corresponde exatamente a um lugar de afeto e de sentimentos entre os membros da família, de acordo com a descrição de concepção de família na modernidade.

As pessoas dão o nome de ‘amor’ a relação entre homem e mulher, cujas necessidades genitais os levaram a fundar uma família; também dão esse nome aos sentimentos positivos existentes entre pais e filhos, entre os irmãos numa família, embora nós sejamos obrigados a descrever isso como ‘amor inibido em sua finalidade’ ou ‘afeição’ (FREUD, 1996d, p.108).

Um aspecto importante a ser observado quando Freud trata da família refere-se à divergência existente entre a família e a civilização. Não se pode esquecer que, quando Freud se refere à “civilização”, entende-se modernidade, haja vista ter como referência a sociedade europeia do século XIX. O argumento de Bauman, em sua obra *O Mal-estar da pós-modernidade*, defende a ideia de que a civilização da qual Freud se refere trata-se da vida moderna, sendo esse o cenário.

Seguindo ao que foi argumentado anteriormente sobre o conflito existente entre o interesse da família e o da civilização, Freud afirma que a divergência entre ambas parece ser algo inevitável, já que a tendência da civilização é sempre juntar os homens em grandes unidades. Para isso, a separação do núcleo familiar torna-se algo inevitável, mas a família “não quer ceder o indivíduo” (FREUD, 2011b, p. 48). De certa forma, isso revela claramente que Freud já tinha a percepção de que o sofrimento psíquico do sujeito moderno estava relacionado às exigências culturais que causava uma desagregação familiar.

Sobre isso, Freud (2011b, p. 48) afirma:

Quanto maior for a coesão dos membros da família, mais frequentemente eles tenderão a se apartar dos outros, e mais dificilmente ingressarão no ciclo mais amplo da vida. O modo de vida em comum que é filogeneticamente mais antigo, o único existente na infância, defende-se da separação por aquele posteriormente adquirido, cultural. A separação da família torna-se para todo jovem uma tarefa, na solução da qual a sociedade com frequência o ajuda por meio de ritos de puberdade e iniciação. Vem-nos a impressão de que estas são dificuldades inerentes a todo desenvolvimento psíquico – e mesmo orgânico, no fundo.

A divergência da qual Freud cita justifica a neurose do homem moderno quando se sente impelido a atender as determinações culturais que exigem do sujeito uma renúncia à vida amorosa que, neste caso, pode-se dizer de uma vida amorosa modificada e inibida em sua meta sexual, que é o amor familiar. Abrir mão do amparo familiar e correr o risco de aventurar-se na vida moderna, em virtude dos impulsos de mudanças que a dinâmica da modernidade impõe, possibilitam uma “mudança que cobra o preço da angústia diante do desconhecido” (KHEL, 2016, p. 34).

A afirmação da subjetividade moderna, longe de ser uma experiência transcendental e universal, começa a ser vivenciada em sua imanência, ou seja, em uma vida material e cultural, fazendo o homem moderno responsabilizar-se pelo seu próprio destino. Embora o discurso moderno proclame um ideal de vida livre e autônomo, a realização na vida social na verdade exige uma vida de convenções sociais. Por isso, o século XIX, diferente do século XVIII, provoca um antagonismo entre liberdade e convenções sociais. A liberdade ficaria no âmbito da vida privada (familiar), as convenções sociais no espaço público (KHEL, 2016). Isso desmistifica a ideia de que a sociedade moderna ao proclamar o discurso da liberdade de fato oportunizou um estilo de vida livre ao sujeito deste período. Ao contrário, segundo Khel (2016), a autonomia e a individualidade não favoreceram a espontaneidade de expressão do eu, mas provocou a inibição. O comportamento anormal era facilmente associado ao comportamento espontâneo. A vida social e de domínio público custava uma vida de muitas exigências de padrões de comportamento e de autocontrole em que a vida familiar acabava representando uma vida mais íntima, privada e relaxada.

A crise dos nervos do homem moderno simboliza a crise que a tradição iluminista sofria, revelando uma crise de identidade do sujeito da modernidade. Isso se desdobra em uma crise da razão e do sujeito universal, que implicará em um desamparo como experiência subjetiva frente às novas demandas da cultura emergente.

O sentimento de estabilidade e segurança que estavam relacionados aos valores da tradição, aos poucos, é substituído pelo entusiasmo com a vida eminentemente moderna. Mas as consequências subjetivas ao sujeito moderno foram o que possibilitou o surgimento da psicanálise freudiana que se pôs a investigar as afecções nervosas que atingiam os sujeitos da época, em que a mulher teve papel fundamental para uma nova forma de tratamento analítico por meio da escuta, instituindo assim o método da associação livre.

Segundo Giddens e Lash (2012, p. 107), “como bom médico especialista, Freud se impôs a cura das neuroses; entretanto, o que acabou descobrindo foi a ressaca emocional da cultura tradicional em desintegração”. A obra *O mal-estar estar na civilização* não deixa de ser uma maneira de Freud mostrar os efeitos da cultura da época no psiquismo do sujeito moderno, considerando que, em vários momentos, faz referência à cultura do momento.

Nesta passagem, Freud (2011b, p. 61) afirma:

Se justificadamente objetamos, em nosso estado atual de civilização, que ele não preenche nossos requisitos de um sistema de viver que faça feliz, que admita muito sofrimento que poderia evitar; se de modo implacavelmente crítico, buscamos expor as raízes de sua imperfeição, sem dúvida exercemos o nosso mero direito, não nos mostrando inimigo da cultura.

Nessa passagem, há um reconhecimento claro de que a vida cultural da época, assim como todo e qualquer processo civilizatório, seria fonte de sofrimento psíquico como algo inerente à civilização. Para Freud, a tarefa de restrição sexual em função dos objetivos da cultura é um processo inevitável, mas, além disso, põe em destaque um processo presente na época que seria uma grave consequência, denominada como “a miséria psicológica das massas”. A isso, Freud atribui um perigo ao que a cultura da época sofria diante da forma como se dava o laço social entre os seus membros, no qual o indivíduo não teria importância em função das relações sociais estabelecidas entre os indivíduos entre si. É como se fosse uma espécie de relação especular e imaginária, que provocaria um efeito de massa, sucumbindo assim o indivíduo. Tem-se a civilização da América como um exemplo de civilização que se encaminhava para este dano cultural. É curioso notar como Freud, naquele momento, já observava os efeitos de massificação e de adoecimento que a sociedade moderna se encaminhava.

3.2 As histéricas de Freud e os sintomas clássicos

No cenário burguês europeu do século XIX, a mulher vai ocupar um papel fundamental no núcleo familiar, onde normalmente vai ter a responsabilidade de ser a guardiã do lar e da família. A sua posição social não tem muita função na dinâmica da vida pública e produtiva da sociedade burguesa capitalista. Sua condição subjetiva estava mais adequada à vida doméstica e materna, onde o casamento era a única possibilidade de realização. Mesmo tendo uma função engessada dentro do ideal da família burguesa, as mulheres também são atingidas pelos anseios da modernidade que assim como os homens também desejavam lançar-se nesta aventura.

O problema é que a vida burguesa e capitalista era mais adequada aos homens, que já tinham um lugar mais definido na vida social e no campo do trabalho como um lugar de ascensão econômica. Às mulheres lhes restava apenas a preservação da imagem familiar.

As mulheres, assim como os homens, também estavam tocadas pelos ideais da vida moderna. A ideia de liberdade, de autonomia e realização, de alguma forma desperta os ideais de uma vida além daquela vivenciada vida doméstica. Uma das fugas encontradas para o tédio da vida familiar e para a pobreza de experiências que a vida doméstica lhes propiciava era se afugentar no mundo da literatura, que foi um recurso importante para as mulheres e uma forma de realização fantasiosa diante das impossibilidades que a vida doméstica e a sociedade burguesa lhes proporcionavam como possibilidade de existência.

Sendo assim, o acesso a certas literaturas foi uma maneira encontrada por muitas mulheres para se instruírem mesmo dentro do casamento. Era através da literatura, nos espaços de tempo da vida doméstica, que as mulheres tinham a chance de viver experiências que a vida conjugal e doméstica não permitia.

Sobre o hábito da leitura pelas mulheres no século XIX, Khel (2016, p. 67), citando Hoock-Demarle, afirma o seguinte:

Em uma pesquisa sobre os hábitos de leitura as mulheres alemãs na era vitoriana, Marie-Claire Hoock-Demarle refere-se à ‘fúria de ler’ que se apossou das mulheres que, no século XIX, tinham acesso às simples condições de um pouco mais de privacidade e do usufruto de um tempo liberado das tarefas domésticas – tudo isso apesar da reprovação de grande parte dos pais e dos maridos. Mudanças nos hábitos de leitura (isolamento individual em vez dos serões familiares de leitura em voz alta), curiosidades despertadas pelas convulsões políticas recentes, desejo de participação que compensasse a solidão da vida doméstica, tudo isso somado o surgimento dos folhetins, que aumentaram muito a circulação da literatura romaneada, criaram para as mulheres a possibilidade de, ‘através do livro [...], aventurar-se num domínio até então exclusivamente masculino.’

A literatura de romance era entre as mulheres a mais consumida, principalmente pelas mocinhas, razão pela qual se desenvolveu uma crescente indústria de romances e novelas como uma literatura direcionada às mesmas. Daí explica-se a difusão dos ideais burgueses da época em torno do casamento associado ao encontro com o grande amor. A procura por um grande amor pelas mulheres foi algo bastante estimulado por este tipo de literatura, pois a grande maioria via o casamento como uma forma de libertar-se da vida familiar que muitas vezes era uma vida tediosa e cheia de restrições.

Segundo Khel (2016), a busca por um amor e por uma vida feliz através do matrimônio era algo comum na segunda metade do século XIX, algo que estava associado à emancipação feminina. Embora o amor para a mulher da era vitoriana não fosse algo que ocupasse toda a sua existência, o casamento sim. O ideal de felicidade individual era para as mulheres algo alcançado somente através do casamento.

O casamento não assegurava a felicidade das mulheres e, muito menos, uma vida conjugal satisfatória, motivos que, muitas vezes, gerava sofrimento, principalmente pelas restrições morais a que estavam submetidas e que impediam alguma busca de alternativa para outras possibilidades de vida.

Muitos dos sintomas das mulheres no período do século XIX estariam também associados à divisão subjetiva entre o que a vida familiar propiciava às mulheres, que por sua vez acabavam sendo insuficientes para o que a vida moderna despertava, e aquilo que as

mulheres fantasiavam como ideal de Eu na vida amorosa almejada pela influência dos romances.

O mal-estar do feminino do século XIX estava relacionado ao que as mulheres interrogavam sobre o ideal de mulher imposto pelo discurso do Outro, considerando que o ideal de feminilidade é um discurso construído historicamente em que a mulher sempre foi colocada numa condição de passividade e de submissão à vida doméstica e ao matrimônio.

Pode-se dizer que as formações dos sintomas histéricos no século XIX revelaram uma crise de identidade entre as mulheres da época, quando respondiam com sintomas no corpo, demonstrando uma falta de significação para uma feminilidade que não era correspondente com a forma como a medicina ou a cultura da época a nomeavam. O enigma da feminilidade foi então o que inaugurou a psicanálise Freudiana, quando este se propôs, a partir de uma escuta, dar importância ao discurso feminino como uma forma de “ouvir” os sintomas histéricos da época.

Sobre isso, Neri (2005, p. 92) comenta:

Não somente Freud está inserido numa cultura marcada pelo feminino, mas a psicanálise seria a nosso ver, uma das expressões máximas dessa valorização histórica, social e cultural do feminino. Se Freud é herdeiro desse momento de posituação do feminino, ao dar crédito e ouvido à fala da histérica, ele se torna, sem sombra de dúvida, um movimento de afirmação do feminino.

O encontro de Freud com as histéricas ocorreu entre 1880 e 1882, quando Breuer o informou sobre um caso de histeria grave, que fez com que naquele momento comesçassem a se interessar de maneira mais profunda às causas e aos significados dos sintomas histéricos. Daí Freud começou a se interessar pelas afecções nervosas em mulheres, traçando um trajeto de métodos de tratamento que partiu do método hipnótico, depois para o método catártico, método em que ele e Breuer iniciaram quando se empenharam em tratar uma paciente, conhecida como Ana O., mas que seu nome verdadeiro era Bertha Pappenheim. O método catártico se deu quando Breuer percebeu que a paciente poderia livrar-se de suas “turvações da consciência” (FREUD, 2011a, p. 93), se ele a induzisse a falar das fantasias afetivas que a perturbavam. Foi a partir disso que Breuer desenvolveu este tipo de tratamento. Freud assim descreve o tratamento: “Ele punha a paciente em hipnose profunda e a fazia contar o que lhe oprimia o espírito” (FREUD, 2011a, p. 93).

Os sintomas apresentados pela paciente eram paralisias com contraturas, inibições e estado de confusões mentais. Segundo Freud, após um longo período de tratamento, Breuer conseguiu que os sintomas da paciente desaparecessem. A utilização do método hipnótico

para Freud ainda era algo obscuro e que apresentava muitas insuficiências. Mesmo assim Freud ainda desenvolveu por um certo período o método catártico e a utilização do hipnotismo, razão pela qual posteriormente acabou abandonando.

O que fez Freud perceber que o estado de hipnose era insuficiente envolve um caso curioso, o qual ele relata no texto *Autobiografia*:

Achava-me com uma de minhas mais dóceis pacientes, na qual a hipnose possibilitara coisas surpreendentes, e quando lhe aliviei o sofrimento, fazendo remontar seu ataque de dor àquilo que o causara, ela jogou os braços em redor do meu pescoço ao espertar. A entrada repentina de uma serviçal nos poupou uma explicação embaraçosa, mas a partir daquele momento renunciamos, em tácito acordo, ao tratamento hipnótico (FREUD, 2011a, p. 103).

A partir desse fato, Freud começou a não mais utilizar a hipnose, passando a ouvir suas pacientes e utilizar ainda o modelo do método catártico. Ainda nesse texto ele explica: “Então abandonei o hipnotismo, dele conservando apenas a recomendação de o paciente se deitar num sofá, enquanto eu ficava sentado atrás dele, de modo que o via, mas não era visto” (FREUD, 2011a, p. 104).

No entanto, não se tratava do método propriamente analítico de Freud, que somente foi instituído com o desenvolvimento do método da associação livre, que, mais uma vez, só foi possível com a situação que teve com uma paciente chamada Enny Von M. Em uma sessão de tratamento, Freud, ao perguntar sobre os sintomas à moça de forma insistente, foi surpreendido pela mesma para que pudesse falar o que tinha a dizer livremente.

Aproveitei também a oportunidade para lhe perguntar por que ela sofria de dores gástricas e de onde provinham [...]. Sua resposta, dada a contragosto, foi que não sabia. Pedi-lhe que se lembrasse até amanhã. Disse-me então, num claro tom de queixa, que eu não devia continuar a perguntar-lhe de onde provinha isso ou aquilo, mas que a deixasse contar-me o que tinha a dizer (FREUD, 1996f, p.107).

Dessa forma, pode-se afirmar que a fundação da psicanálise freudiana se deve às históricas, pois, sem elas, Freud não teria adquirido alguns desenvolvimentos na teoria psicanalítica, como, por exemplo, a descoberta de que o psiquismo funcionava através de um sistema dinâmico e econômico, e que a escuta do discurso seria um instrumento importante para se obter a cura das afecções nervosas. Além disso, a descoberta da transferência também foi de extrema importância para a instituição do tratamento analítico, algo que foi fundamental para o abandono do uso do hipnotismo.

A partir daí, Freud passou a ouvir as mulheres que, às vezes, passavam por diagnósticos médicos psiquiátricos que não desvendavam muito sobre essas afecções nervosas. Eram mulheres que sofriam de cegueiras, paralisias, cujo diagnóstico médico não

conseguia dizer nada sobre isso, já que não apresentavam nenhum problema orgânico, o que proporcionou a Freud desenvolver o conceito de sintoma para a psicanálise, diferenciando-se do sintoma médico. De início, pode-se dizer que, para Freud, o sintoma se define como uma formação de compromisso entre as representações recalçadas do desejo inconsciente e das exigências defensivas.

Freud, no texto *Inibições, Sintomas e Ansiedade* (1925-1926), esclarece que o sintoma provém de algum processo patológico, estando relacionado à modificação inusitada de alguma função ou quando uma nova manifestação surge desta. Em seguida, procura destacar as principais funções do organismo humano, que são: a função sexual, a função de nutrição e a função de locomoção. No que diz respeito à função sexual, exemplifica alguns tipos de inibições sexuais, diferenciando, assim, do sintoma. A inibição estaria relacionada a um impedimento de uma função que, às vezes, pode tornar-se um sintoma, quando modifica a função em razão da inibição.

Ao tratar das funções sexuais, Freud diz que “muitas mulheres manifestamente temem a função sexual” (FREUD, 1996g, p. 92), deixando claro que os sintomas, assim como a ansiedade na histeria, estariam relacionados a um tipo de repulsa como uma forma de reação à experiência de um ato sexual passivo.

Sobre a função de nutrição, Freud detalha alguns tipos de inibições e sintomas, como a inibição pela vontade de comer e os sintomas de vômitos como uma defesa histórica. Sobre a função de locomoção, ele vai exemplificar as paralisias orgânicas muito comuns nas históricas como uma forma de inibição, o que, às vezes, também podem ser vistas como sintoma. Sobre os sintomas, Freud deixa mais claro com relação às características quando afirma que “um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação pulsional que permaneceu em estado jacente; é uma consequência do processo de repressão” (FREUD, 1996g, p. 95).

Ao explicar sobre o processo de repressão (recalque), mostra que este se dá pelo ego ao recusar associar-se como uma catexia pulsional provocada no Id. Mas, qual o destino da pulsão provocada pelo Id em busca de satisfação? Assim ele responde: “Devido ao processo de repressão, o prazer que se teria esperado da satisfação fora transformado em desprazer” (FREUD, 1996g, p. 95). Como o impulso pulsional não desaparece com a repressão, então irá buscar um substituto muito mais inibido e reduzido, não mais experienciado como uma forma de satisfação, mas de repetição por um processo de compulsão, causando a formação do sintoma.

Sobre o conceito de sintoma na histeria, Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* explica o seguinte:

A psicanálise elimina os sintomas dos histéricos partindo da premissa de que tais sintomas são um substituto – uma transcrição, por assim dizer – de uma série de processos, desejos e aspirações investidos de afetos, aos quais, mediante um processo psíquico especial (*o recalçamento*), nega-se a descarga através de uma atividade psíquica passível de consciência. Assim, estas formações de pensamento que forem retidas num estado de inconsciência aspiram a uma expressão apropriada a seu valor afetivo, a uma *descarga*, e, no caso da histeria, encontram-na mediante processo de *conversão* em fenômenos somáticos - justamente os sintomas histéricos (FREUD, 1996f, p. 155).

Os sintomas histéricos femininos, no contexto histórico-social em que as mulheres estavam inseridas, eram vistos como resultado de uma repressão de ordem sexual. O mal-estar feminino revelava-se de forma sintomática para Freud, através de doenças como paralisias, afasias, convulsões. Não se pode deixar de considerar que a educação da época e a moral conservadora da família vitoriana exigiam renúncias, principalmente de ordem sexual. Logo, para Freud, a mulher era a principal vítima dessa forma de repressão.

Segundo Neri (2005), no texto *A moral sexual civilizada e a doença nervosa dos tempos modernos* (1908), Freud deixa bastante claro que os efeitos da educação às mulheres, principalmente para o casamento, acabam por provocar uma inibição não só de ordem sexual, mas também de ordem intelectual. Era daí que Freud identificava a neurose nas mulheres como um efeito de inibição, em que o material recalçado não teve como destino a sublimação.

No texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud diz o seguinte:

O caráter histérico permite identificar um grau de recalçamento sexual que ultrapassa a medida normal; uma intensificação a resistência da pulsão sexual (que já ficamos conhecidos como vergonha, asco e moralidade); e uma fuga como que instintiva com qualquer ocupação do intelecto com o problema do sexo, que tem como consequência, nos casos mais acentuados a manutenção de uma completa ignorância sexual, mesmo depois de alcançado o período de uma maturidade sexual (FREUD, 1996f, p. 156).

Freud, nos *Três ensaios*, clarifica que a histeria estaria associada a um recalque sexual, que causaria uma intensificação à resistência das pulsões sexuais, o que provocaria sentimentos de vergonha, asco e moralidade. Nesse ponto, pode-se observar que Freud identifica como os sintomas das histéricas estavam relacionados ao discurso da cultura da época, ou seja, ao discurso do Outro, que ainda mantinha valores tradicionais e que entrava em declínio em função da modernidade, sobretudo por despertar uma nova forma de vida para essas mulheres.

O termo bovarismo, por exemplo, foi um termo cunhado em 1902 pelo psiquiatra Jules de Gaultier, referindo-se à força que o romance de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*,

teve entre as mulheres da época, pois, com a leitura do romance, apresentavam-se conflitos que se manifestavam através de sentimentos de ilusão do eu, de insatisfação e sentimento de livre arbítrio (KHEL, 2016). O que era visto como doença pela psiquiatria, que sempre buscava respostas de ordem biológica, Freud partia de um princípio fundamental, demonstrando que a etiologia das neuroses era de ordem sexual e que as neuroses estariam relacionadas a um processo de recalque, que provocaria um impedimento de realização das pulsões sexuais. Sobre a importância da teoria do recalque para Psicanálise, Freud (1996b, p. 26) comenta:

A teoria da repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise. É a parte mais essencial dela e, todavia, nada mais é senão a formulação teórica de um fenômeno que pode ser observado quantas vezes se desejar se se empreendida a análise de um neurótico sem recorrer à hipnose.

Os sintomas das histéricas estariam relacionados aos efeitos de uma moral sexual. Aquilo que era visto como doença, na realidade demonstrava uma crise de um paradigma da feminilidade, no final do século XIX, que não deixava de estar relacionada à crise do sujeito universal e racional.

A psicanálise freudiana mostra o seu valor quando desloca o problema da feminilidade, que, na época, buscava encontrar uma razão orgânica para situar na ordem da discursividade, e põe em questão um corpo que fala com o sintoma. Disso, compreende-se o sintoma como uma solução de compromisso, quando o corpo é obrigado a falar aquilo que não é possível reconhecer no campo da consciência. Sobre isso, Neri (2005, p. 95) afirma o seguinte:

Consideramos relevante que o discurso psicanalítico se inaugure sobre o teatro da histeria e não em torno da ruminação mental do neurótico obsessivo-que aponta para um distanciamento do afeto pelo pensamento-, nem tampouco por um delírio paranóico, com seu discurso de verdade totalizante. A histeria subverte a ordem da razão com um corpo encarnado. O teatro da histeria presentifica o descentramento do sujeito da razão, enunciando com um corpo em transe o deslocamento do sujeito do cogito cartesiano para um sujeito transitório, radicalmente descentrado.

Neri (2005), ao citar Khel, apresenta um argumento interessante quando afirma *ser os sintomas histéricos a solução de compromisso do feminino diante do mal-estar cultural da época*. Dessa forma, pode-se dizer que os sintomas histéricos expressavam uma insatisfação com o discurso da tradição, que ainda era sustentado no século XIX através de um discurso moral no qual os homens ainda tinham um lugar privilegiado de autoridade e de “liberdade”.

Coloca-se como polos de oposição o masculino, representando o sujeito da racionalidade, e o feminino, representando o sujeito da psicanálise, que seriam as histéricas. Estas, ao apresentarem seus sintomas, causam um abalo na ideia de um sujeito alicerçado na razão como símbolo de segurança e autodeterminação de um eu.

O mal-estar do sexual representa, pela crise histórica, que vai por em queda o dualismo cartesiano, onde o corpo não é mais compreendido apenas como uma extensão biológica, mas como um corpo que fala através do seu sintoma. A rigidez e a conversão são acontecimentos de corpo que revelam algo de um afeto que não pode ser realizado. Há um recalcado que retorna através do sintoma e que só pode ser desfeito com o discurso, quando a doente se põe a falar livremente.

Não é então exagero atribuir às histéricas o surgimento da psicanálise freudiana, com a instituição do dispositivo analítico como uma escuta ao sintoma do feminino. A relação da psicanálise com o feminino foi algo tão fundamental que, devido ao enigma da feminilidade e à questão “O que é uma mulher?”, a psicanálise cada vez mais foi avançando em suas teorizações. Longe de encontrar a resposta no anatômico, a psicanálise freudiana não tinha a preocupação de situar o feminino e o masculino no biológico, mas como uma estrutura frente à experiência do recalque e da castração.

A problemática do feminino na psicanálise freudiana se desenvolve fazendo uso da teoria do Complexo de Édipo, demonstrando que a castração e a problemática fálica ainda era uma forma de pensar a questão da feminilidade. Além disso, toda a sua clínica era orientada pela experiência da castração como uma representação psíquica em torno da ausência e da presença do objeto fálico. Nesse aspecto, pode-se dizer que a trama do Édipo se refere à presença do pai como personagem central para representar o discurso da cultura e aquele que instituirá a lei. Esse conceito básico serviu de direção para o tratamento psicanalítico na psicanálise freudiana. É daí que a clínica freudiana é pai orientada, em que o complexo de Édipo representa o processo de repressão provocado pela interdição do pai, e o complexo de castração representa o processo de sublimação.

Sobre o complexo de castração, Freud (1996f, p. 184) diz o seguinte:

Esta convicção é energicamente sustentada pelos meninos, obstinadamente defendida contra a tradição que logo resulta da observação, e somente abandonada após sérias lutas internas (o complexo de castração). As formações substitutivas desse pênis perdido das mulheres desempenham um grande papel na forma assumida pelas diversas perversões. [...] Tem pouca serventia para a criança que a ciência biológica dê razão a seu preconceito e tenha de reconhecer o clitóris feminino como um autêntico substituto do pênis. Já a garotinha não incorre em semelhantes recusas ao avistar os genitais do menino, com sua conformação diferente. Está pronta a reconhecê-lo de imediato e é tomada pela inveja do pênis,

que culmina no desejo de ser também um menino, tão importante em suas consequências.

A inveja do pênis, uma noção vulgarmente difundida na cultura contemporânea, foi uma problemática fundamental para Freud direcionar o tratamento analítico, principalmente no tocante a forma de situar as estruturas clínicas. Era servindo-se da teoria do Complexo de Édipo que Freud buscou situar qual estrutura estava em questão, se na neurose, na psicose ou na perversão.

Forbes (2012), em seu livro *Inconsciente e Responsabilidade: psicanálise do século XXI*, relata que há uma diferença fundamental entre a clínica do século XIX e XX, que se pode chamar de uma clínica freudiana pai orientada, na qual os sintomas clássicos estavam relacionados com a função paterna. Na época em que Freud criou a psicanálise, o laço social ainda era ordenado pela figura do pai idealizado, mesmo que em declínio.

A figura do pai, nesse sentido, está associada ao discurso moral e aos padrões claros de rigidez de comportamento, ainda muito presentes na família oitocentista.

O disseminado modelo que Freud (1923/1976/1933[1932] 1976)¹ propôs para a estruturação psíquica, o Complexo de Édipo, baseia-se na orientação vertical das identidades é pai orientado. Esse modelo é que deu base a psicopatologia analítica. De uma maneira simples, diríamos que aquele que negocia com o ‘pai’ para chegar a uma satisfação possível é o neurótico; quem despreza o ‘pai’, ocupando o seu lugar, fazendo uma versão do ‘pai’ é o perverso; finalmente, quem não consegue estabelecer uma articulação paterna é o psicótico (FORBES, 2012, p. 21).

Logo, defende-se a ideia de que o mal-estar da modernidade, seguindo os argumentos freudianos de sua obra *O mal-estar na civilização* (1930), é advindo de uma cultura que ainda exerce uma exigência de renúncia de realização das pulsões. Por outro lado, aquilo que a vida moderna desperta como ideal de vida seria também uma das fontes do conflito neurótico do sujeito moderno, ou seja, um sujeito dividido entre a herança da tradição e a promessa da modernidade.

Quando se coloca a questão do declínio da função paterna como sendo umas das consequências da pós-modernidade, pretende-se evidenciar que, no contexto de Freud, mesmo que a tradição já comece a declinar, ela ainda possui um poder de interdição e era causa de sofrimento como fonte de sentimento de culpa. Além disso, as exigências da civilização, herança do Iluminismo, algo tão criticado por Rousseau quanto aos refinamentos e às aparências que o mundo civilizado exigia, também passou a ser uma fonte de sofrimento

¹ Indicação de referências de Forbes relativas ao Complexo de Édipo em Freud no menino e na menina. No menino ver “*Ego e o ID*”, v. XIX, 1923. O Édipo na menina, ver “*Novas conferências introdutórias sobre psicanálise – Conferência – Feminilidade*”, v. XXXIII, 1933 (1932). Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas de S. Freud.

quando o sujeito submetido ao discurso do Outro, da cultura, investia em alcançar os ideais impostos pela mesma.

Segundo o *Mal-estar da civilização*, Freud deixa claro que não só o pai é responsável pela instituição do sentimento de culpa, mas também a cultura, fundamentando que o que se denomina como função paterna envolve também o discurso da cultura, a qual, no lugar do pai, assume também a função de interdição.

4 O MAL-ESTAR DA PÓS-MODERNIDADE

Neste capítulo, pretende-se abordar o conceito de pós-modernidade a partir do pensamento de Lyotard, pontuando, de maneira didática, de que modo se diferencia o mal-estar pós-moderno, apontado por Bauman, do mal-estar da modernidade, abordado por Freud. Essa diferença é oportuna para refletir sobre o declínio da função paterna e suas implicações para os novos sintomas na pós-modernidade. Entende-se por declínio da função paterna um processo gradativo que envolve a crise da paternidade, algo reconhecido pela psicanálise de orientação lacaniana como um marco inicial do fim do Antigo Regime, o que causou o enfraquecimento do clero e do poder monárquico. Um regime que ainda era alicerçado pelo patriarcalismo e que, aos poucos, foi perdendo seu poder à medida que novas formas de relações subjetivas foram sendo estabelecidas pela influência de novos ideais, como o da igualdade, fraternidade e liberdade, tão difundidos na revolução francesa e pelos ideais iluministas.

O percurso abordado nos capítulos anteriores revela as implicações dessas transformações para os complexos familiares da época do século XIX, mais especificamente na realidade de Viena, momento em que Freud anunciou, através dos sintomas femininos, o mal-estar moderno e a neurose como um sofrimento psíquico da época.

A obra *O mal-estar da pós-modernidade*, de Bauman, é uma das principais referências para trabalhar a forma como se configura o mal-estar na Pós-Modernidade, onde se tem como ponto de partida uma discussão que o autor levanta sobre *O mal-estar da civilização*, de Freud. Bauman questiona sobre os ideais que orientam a modernidade e se estes são válidos para a cultura pós-moderna. Além disso, em alguns momentos, será necessário recorrer ao pensamento de Lyotard, sobre a forma como este define a pós-modernidade, de modo que seja possível dar um suporte maior ao que se pretende nomear de “Pós-Modernidade”.

Inicialmente será feita uma abordagem conceitual da pós-modernidade a partir do pensamento de Lyotard na obra *A condição pós-moderna*. Posteriormente, apresenta-se o pensamento de Bauman, com o objetivo de esclarecer como se configura o mal-estar pós-moderno a partir do processo de desregulamentação e de privatização. Além disso, serão explorados muitos aspectos da vida contemporânea, tais como o sentimento de incerteza, a utilização das novas tecnologias e suas implicações para a subjetividade dos sujeitos contemporâneos, a prática do consumo excessivo, a segregação do diferente e o processo de exclusão, dentre outros.

A partir disso, pretende-se situar a psicanálise de orientação lacaniana dentro do discurso da pós-modernidade para discutir sobre o declínio da função paterna na contemporaneidade. Além de textos de Lacan, também serão utilizados textos que discutam, a partir da psicanálise, questões relativas ao mal-estar pós-moderno e sobre os novos sintomas contemporâneos.

Ao tratar sobre os novos sintomas, o que se pretende pontuar nesta pesquisa é o que se apresenta comumente no registro da clínica psicanalítica, através dos discursos e das queixas apresentados nos consultórios, que irão configurar o mal-estar pós-moderno e o que se tem de novo nos sintomas atuais. Dessa forma, pretende-se fazer um percurso sobre os marcos fundamentais da teoria e da clínica lacaniana que se desdobra na primeira e na segunda clínica. A primeira, seguindo os princípios da psicanálise freudiana, que se desdobra em uma clínica estrutural que se vale da clínica diferencial das estruturas entre neurose, psicose e perversão. A segunda clínica denomina-se de clínica do real e do aparelhamento de gozo, em que o Nome-do-Pai não é mais o operador na formação dos sintomas que se apresentam na clínica contemporânea, onde não se tem mais a primazia do registro do simbólico, mas do real e do gozo.

Sobre essa questão, será pontuado de forma mais clara o que seria o declínio da função paterna, que, ao invés de exercer uma função de restrição, dinamiza o aparelho de gozo, em que o sujeito contemporâneo apresenta como sintoma a dinâmica excessiva do circuito pulsional, demonstrando assim uma crise no registro do simbólico.

4.1 A pós-modernidade

Inicialmente, é necessário demarcar o que propriamente se trata quando se faz referência à pós-modernidade. Primeiramente, é preciso salientar que não se tem o interesse de adentrar na problemática teórica que assola a questão, se se está ou não na pós-modernidade. O que se pretende por meio de um recurso didático é recorrer aos teóricos que nomeiam o que se considera incontestável, que é uma condição nova cultural e que determina a vida dos sujeitos contemporâneos. Vários autores, como Jean François Lyotard, Jean Baudrillard, David Harvey, Stuart Hall, o próprio Zygmunt Bauman, entre outros, concordam com a ideia de que há uma nova condição cultural que se diferencia daquela que orientou o período moderno. É sobre essa nova condição, a qual determina a vida das subjetividades, que se busca conceituar. Seguindo o pensamento de Lyotard, o que se pretende destacar nesta pesquisa é a condição cultural na qual o sujeito contemporâneo está submetido, ou seja, tratar

de uma condição que envolve a forma como o saber é estabelecido na contemporaneidade, quais são os novos jogos de linguagens que criam redes complexas de comunicações, que irá provocar modificações no sistema social do ocidente. Embora em seu livro *A Condição Pós-Moderna*, Lyotard (2009) tenha uma preocupação em analisar a posição do saber nas sociedades “desenvolvidas”, não deixa de configurar aspectos fundamentais das sociedades pós-modernas, principalmente sobre o que vai afetar as regras do jogo que envolve a linguagem científica. Segundo o autor, passa-se a adquirir novos critérios que não possuem mais nenhum comprometimento com a busca da verdade, um ponto importante para colocá-lo como um aspecto diferencial em relação à modernidade. Além disso, evidencia que a Pós-Modernidade não possui qualquer busca de legitimidade nos vínculos sociais. Acusa-se, então, uma mudança de estatuto do saber nas sociedades consideradas pós-industriais, em que os saberes deverão obedecer aos critérios da linguagem tecnológica, ou seja, serem reduzidos ao modo *imput-output*, em que a legitimidade desses saberes não depende mais dos sujeitos que sabem, mas devem apenas estar dentro dos novos critérios estabelecidos pela tecnologia e pela ciência.

Segundo o autor, toda sociedade estabelece jogos de linguagem que se traduzem em vínculos sociais. Isso, segundo ele, torna-se algo indispensável a qualquer condição social, porém o que se apresenta problemático para as sociedades consideradas desenvolvidas é o poder da linguagem tecnológica sobre a determinação dos saberes, principalmente o saber científico e como essas regras de linguagem são estabelecidas. Isso provocará uma crise com o estatuto do saber da modernidade, que, segundo o autor, está relacionada à queda da filosofia clássica (metafísica), que, comprometida com a busca da verdade e ainda pautada em grandes relatos, busca demonstrar a regularidade das coisas que não mais atendem aos novos critérios da ciência pós-moderna.

Assim, a filosofia servirá apenas de meta-discurso de legitimação dessa nova ciência, e que esta jamais deverá recorrer aos relatos que originou teorias como a dialética do espírito, a emancipação do sujeito e do trabalhador, a hermenêutica do sentido, que em busca de um discurso de legitimidade tem um compromisso com o desvelamento de uma verdade. Então, segundo o autor, considera-se moderna a ciência que ainda está pautada em uma busca da verdade e em um discurso de legitimidade. Ao estatuto da nova ciência interessa apenas a comensurabilidade, a operacionalidade e a instrumentalização dos saberes.

Os decisores tentam gerir estas nuvens de socialidades sobre matrizes de input/output, segundo uma lógica que implica a comensurabilidade dos elementos e a determinabilidade do todo. Para eles, nossa vida fica reduzida ao aumento do poder. Sua legitimação em matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as performances do sistema, sua eficácia. A aplicação deste critério a todos os nossos jogos não se realiza sem algum terror, forte ou suave: sede operatórios, isto é, comensuráveis, ou desaparecei (LYOTARD, 2009, p. 16).

A modificação na disposição dos novos jogos de linguagens está estritamente relacionada à mudança de estatuto do saber que deixa de ter as determinações de como este se dava na modernidade, passando a seguir as determinações dos padrões tecnológicos e cibernéticos, fazendo assim o saber adquirir a forma de valor e um estatuto de mercadoria. Uma das graves consequências apontadas pelo autor está na “explosiva exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe” (LYOTARD, 2009, p. 4). É daí que se pode observar as consequências políticas e sociais na cultura pós-moderna. O controle do conhecimento agora se dá através de bases de dados, onde são armazenados, comercializados, ganhando valor informacional e quantitativo à medida que as nações tornam esse fator um meio de competição.

O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (Bildung) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso. Esta relação entre fornecedores e usuários do conhecimento e o próprio conhecimento tende e tenderá a assumir a forma que os produtores e os consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma valor (LYOTARD, 2009, p. 4).

Mesmo que o autor esteja apresentando problemas de ordem epistêmica, ele reflete sobre o feito desse cenário da informatização do saber sobre as instituições civis e o poder público. A posição que o Estado passa a ocupar e como as instituições deixam de ser determinantes no processo de legitimidade dos discursos, pois operavam como instrumentos de poder na modernidade, agora são pulverizados nas mãos dos experts. O Estado perde sua força e poder de legitimação dos discursos em função da nova ideologia da transparência difundida pelo domínio das empresas de comunicação. A informação fácil e bem codificada tem como propósito adquirir o maior fluxo possível de veiculação e comercialização, tornando a informação uma mercadoria. Nesse sentido, segundo o autor, o saber adquire valor de mercadoria, torna-se uma forma de produção, o que vai ocasionar uma mudança no comportamento das populações dos países *desenvolvidos* e *subdesenvolvidos*.

A determinação do fator econômico (empresas multinacionais) sobre as instâncias estatais provocará mudanças profundas no cenário da sociedade pós-moderna, as quais atingirão desde a forma como os conhecimentos são produzidos nas Universidades, nas instituições de pesquisa, na forma como as potências disputarão por poder, que agora será em

torno do domínio de informações, até à maneira como as populações se comportam em busca de uma adequação à nova forma de produção, que se dá pela aquisição de informações, que, de imediato, tornam-se obsoletas.

O cenário informacional que se desdobra pela incidência da linguagem tecnológica sobre o saber que tem como consequência a opacidade que o estado e as instituições civis começam a sofrer provocará um processo de deslegitimação dos discursos, promovendo assim novas formas de “legitimação” onde seus critérios não apresentam razões claras, a não ser aqueles que orientam o interesse do mercado.

O 'redesdobramento' econômico na fase atual do capitalismo, auxiliado pela mutação das técnicas e das tecnologias segue em paralelo, já se disse, com uma mudança de função dos Estados: a partir desta síndrome forma-se uma imagem da sociedade que obriga a revisar seriamente os enfoques apresentados como alternativa. Digamos sumariamente que as funções de regulação e, portanto, de reprodução, são e serão cada vez mais retiradas dos administradores e confiadas a autômatos. A grande questão vem a ser e será a de dispor das informações que estes deverão ter na memória a fim de que boas decisões sejam tomadas. O acesso às informações é e será da alçada dos experts de todos os tipos. A classe dirigente é e será a dos decisores. Ela já não é mais constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais (LYOTARD, 2009, p. 27).

O enfoque dado pelo autor aos novos jogos de linguagens, ao tratar da disposição da linguagem tecnológica e comunicacional, demonstrando que há uma “decomposição dos grandes relatos”, leva à questão do declínio da tradição quando o mesmo afirma que as “identificações com os grandes nomes, com os grandes heróis da história atual se tornam mais difíceis” (LYOTARD, 2009, p. 28). Isso apontará uma convergência com a afirmação de que a pós-modernidade é marcada pelo declínio da função paterna onde não há mais um processo de identificação com o discurso do mestre. Os novos jogos de linguagens é que passam a regular as relações sociais pelo atravessamento das informações e da tecnologia que não deixa de fora nenhum sujeito da vida social.

A incidência dessa nova forma de linguagem na vida social tem um movimento contínuo de uma atualização com o propósito de um melhoramento de suas performances, algo que não garante uma boa finalidade para a vida social (LYOTARD, 2009).

Esses argumentos reforçam o que se pretende afirmar e fundamentar sobre o que há de novo em relação ao período moderno, porém, também demonstrar que alguns aspectos já foram iniciados no próprio cenário da modernidade, mas que aos poucos foram tomando proporções maiores até o momento atual, como é o caso do declínio das autoridades tradicionais, fato cada vez mais constatado por aqueles que vivem no mundo contemporâneo.

O declínio do poder do estado em função das forças econômicas, o declínio do poder da igreja, o declínio do poder dos mestres (pesquisadores, professores), são ocorrências presentes em vários cenários de países do mundo.

No texto *A psicologia de grupo e a análise do ego* (1921), Freud (1996a) trata do poder da influência dos líderes sobre o grupo, ou seja, do poder do prestígio de um indivíduo, de uma ideia ou de um trabalho sobre um grupo. Nesse ponto, Freud tenta explicar, a partir das teorizações de Le Bon, como se dá o processo de identificação nos grupos. Sobre esse aspecto, pode-se observar que Freud trata de algo importante que é o poder do prestígio de alguns membros, principalmente quando o prestígio possui uma capacidade de evocar a sugestão, provocando um processo de identificação. Assim, Freud dá destaque ao poder de algumas instituições sobre o grupo, como é o caso da igreja e do exército.

A forma como se dá esse processo de identificação é uma característica mais preponderante na cultura moderna que na pós-moderna, pois como já foi pontuado anteriormente, para Lyotard (2009), por exemplo, um dos sintomas da pós-modernidade está na não identificação com os líderes e em não mais depender da legitimidade do discurso das grandes instituições.

Isso se deve à nova disposição dos discursos e dos jogos de linguagem após a desintegração dos grandes relatos. Um problema de ordem epistêmica, já que tudo isso é consequência da degradação da filosofia clássica e metafísica, que começa a ruir no final da modernidade, em função de um novo estatuto de saber que é o saber instrumental da nova tecnologia, que irá traduzir-se em uma dinâmica informacional. O processo ideológico que orienta a cultura pós-moderna com o discurso da transparência informacional acaba por deslegitimar os grandes relatos em função da rede comunicacional que irá tecer a sociedade atual.

Mas, o que causa o abandono dessa submissão aos grandes líderes em função de uma nova ideologia? O que parece é que o motivo que poderia suscitar uma submissão ao líder, que, segundo Freud, é de ordem amorosa e libidinal, aos poucos foi sendo abandonada pela promessa de uma satisfação individual. O líder foi perdendo seu poder de persuasão à medida que novas promessas de liberdade foram surgindo.

Ainda sobre como se dava a submissão ao líder por motivos libidinais e amorosos, Freud (1996a, p. 107) ao falar sobre a igreja e o exército afirma o seguinte: “É de notar que nesses dois grupos artificiais, cada indivíduo está ligado por laços libidinais por um lado ao líder (Cristo, o comandante-chefe) e por outro, aos demais membros do grupo”.

Não se pode perder de vista que a submissão ao líder tem como condição a perda da individual, como ele mesmo afirma ainda na *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921).

[...] Mas, já agora, nos aventuraremos a fazer uma leve censura contra os escritores anteriores, por não terem apreciado suficientemente a importância do líder na psicologia de grupo, enquanto que nossa própria escolha disso como primeiro tema de investigação nos colocou numa posição mais favorável. Pareceria que nos achamos no caminho certo para uma explicação do principal fenômeno da psicologia de grupo: a falta de liberdade do indivíduo num grupo (FREUD, 1996c, p.107).

Algo que é da ordem do narcisismo é limitado em função dos objetivos coletivos, ordenados pela identificação ao mestre, que causa o laço social. O laço social, para Freud, seria de ordem amorosa ou libidinal, e custaria o sacrifício individual em troca de segurança, como sendo a forma como se configura a modernidade, como ele mesmo afirma em *Psicologia das massas e a análise do ego*: “o laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder “ (FREUD, 1996c, p. 117). Mas, discordando disso, para Bauman (1998), na pós-modernidade o reinado é o da satisfação individual, algo que não há condição de exigência a uma submissão ao mestre. Aquilo que causaria uma satisfação individual que traria mais “liberdade” para o indivíduo na pós-modernidade, seria resultado de um processo de desregulamentação e privatização.

Já fora mencionado anteriormente sobre o processo de combate à tradição desde a modernidade, o qual vai iniciar com o Iluminismo contra o modelo feudal, clerical e absolutista. O Iluminismo, aos poucos, foi promovendo ideais que produziram as utopias da modernidade, dentre elas o ideal de liberdade. A liberdade almejada na modernidade, de alguma maneira, dependia da regulamentação formal do Estado, já que o século XVIII representava o momento do surgimento de formas de representatividade do cidadão, dentro da estrutura do estado moderno e da política. Não é sem propósito que a noção de sociabilidade natural era entendida, por alguns iluministas, como um instrumento natural entre os homens e que garantia a sobrevivência e o bem-estar social. Essa noção deu suporte para o surgimento de leis formais, que tinham o propósito de regulamentar o laço social.

A consolidação das leis e de novas formas de representatividade política colocavam abaixo o poder absoluto do rei, apesar de trazer a importância do papel representativo do cidadão, ou seja, do indivíduo. Ainda assim, tratava-se de uma liberdade formal. No entanto, a liberdade almejada pelos modernos não deixava de exigir uma renúncia

individual, considerando que estaria condicionada ao laço social e à regulamentação do estado moderno. Os ideais da revolução francesa de liberdade, igualdade e fraternidade produziram uma ideologia de liberdade coletiva que, aos poucos, foi ruindo com o processo de desregulamentação e privatização na pós-modernidade.

O que faz Bauman justificar contrariamente ao que Freud defende na obra “*O mal-estar na civilização*” sobre a renúncia individual em busca de segurança garantida por um laço social, deve-se exatamente ao processo de desregulamentação e privatização como algo peculiar da pós-modernidade. Segundo Bauman (1998), o dilema do combate com a tradição não é mais o que está em jogo na pós-modernidade, muito menos de um sacrifício individual, mas de uma liberdade privada e consumidora.

Dessa forma, o que se pretende tornar evidente sobre essa questão é a convergência desse pensamento com o que a psicanálise declara como um declínio da função paterna, que seria por consequência da combinação de dois discursos: o discurso da ciência e o discurso do capitalismo.

A incidência desses dois discursos é demonstrado pela psicanálise de orientação lacaniana, uma modificação na forma como se dá o laço social. Éric Laurent, psicanalista francês, no artigo *O gozo e o corpo social* (2017) afirma que Freud (1996c, p.126), no texto *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921), demonstrava como se dava o laço social e o processo de identificação com o líder: “O líder da massa é sempre temido pelo pai primevo; a massa ainda deseja ser governada pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le bom, tem sede de obediência”. Laurent (2017) pretende demonstrar, a partir de Freud, que o laço social se dava por meio de um processo de identificação ao mestre, ao pai da horda, assim como o pai de *Totem e Tabú*, onde o discurso do mestre ainda operava como discurso de autoridade. Porém, acrescenta que não se pode falar atualmente de um laço social por meio de um processo identificatório com o discurso do mestre, mas por meio do regime do gozo e da fantasia, forma da qual Lacan trata em sua última clínica para demonstrar que o laço social passa por um novo regime. “A partir da ‘massa’ sociológica, o fundamento do laço social se define pelo traço identificatório ao pai da horda. É disso que Lacan vai prescindir nos propondo um novo regime do laço social, a partir da fantasia e do gozo, e não mais a partir da identificação” (LAURENT, 2017, p.14). Esse ponto será tratado mais adiante, de forma mais clara.

Seguindo o pensamento freudiano, na psicanálise está implícita uma psicologia social, assim como não pode ser o contraste de uma psicologia individual, pois, ao tratar de um problema no plano social, não se está desconsiderando aquilo que é do plano individual.

Portanto, ao se fazer um diagnóstico do mal-estar no campo social, também está implicado aquilo que é da ordem do indivíduo. Significa, então, dizer que, se há uma modificação no laço social do período moderno ao pós-moderno, também há uma modificação nos modos de subjetivação.

Freud (1996c, p. 81), em “*Psicologia de grupo e a análise do ego*”, afirma o seguinte:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social.

Bauman, quando se refere à modificação no processo de organização social moderna que estava mais para um processo de coletivização e que aos poucos foi sendo substituído por um processo de privatização e desregulamentação revelando o declínio dos princípios modernos, demonstra que a ideia de ordem e pureza tão apreciados por Freud no *Mal-estar da civilização* são assinalados por Bauman como princípios que começam a declinar no trajeto da modernidade para a pós-modernidade. A ideia de ordem, a qual este estudo defende, está alicerçada nos princípios da racionalidade moderna, os quais, segundo Bauman (1998), surgem na era moderna, causando um movimento que imprime uma luta com a tradição. Assim, a ordem moderna “depende do desmantelamento da ordem ‘tradicional’, herdada e recebida: em que ‘ser’ significa um novo começo permanente” (BAUMAN, 1998, p.20).

4.2 Ordem e purificação *versus* desregulamentação e privatização

A compreensão sobre o *status* da ordem na modernidade, como já se mencionou, está estritamente relacionada ao desmantelamento da ordem existente e a instauração de um novo modelo de pureza. Segundo Bauman (1998, p. 20), “com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa para que as habilidades de purificação se dêem conta disso, já nada parece seguro: a incerteza e a desconfiança governa a época”.

À medida que o modelo de purificação da modernidade se renova, novos padrões de normalidade e anormalidade se instituem, causando um permanente processo de hostilidade ao estranho. Um estranho que também se renova a cada novo modelo de purificação.

O mundo moderno seria um mundo hostil a qualquer coisa constante, mas cada vez que conduzia seu movimento de mudança com o ideal de ordem e pureza, pondo tudo em seus devidos lugares, sem “sujeira” e sem estranhos, com a utopia de que esta seria a ordem final, acabou por instituir sistemas políticos totalitários que traziam uma ordem imaginada e sonhada que conseqüentemente produziu sistemas totalitários perversos com o objetivo de extinguir o estranho, que seria a impureza da ordem.

As ideologias totalitárias, foram notáveis pela propensão a condensar o difuso, localizar o indefinível, transformar o incontrolável num alvo a seu alcance e, por assim dizer, à distância de uma bala. A angústia disseminada e ubíqua exalada pelas ameaças igualmente disseminadas e ubíquas à amplitude e ao senso da ordem foi, assim, estreitada e comprimida de maneira que pudesse ser “manipulada” e profusamente repartida num único e direto procedimento. O nazismo e o comunismo primaram por impedir a tendência totalitária ao seu extremo radical—o primeiro condensando a complexidade do problema da “pureza”, em sua forma moderna, no da pureza da raça, o segundo na pureza da classe. No entanto, os anseios e pendores totalitários também tornaram sua presença visível, conquanto de uma forma levemente menos radical, na tendência do estado nacional moderno como tal a escorar e reforçar a uniformidade da cidadania do estado com a universalidade e abrangência da filiação nacional (BAUMAN, 1998, p. 22).

O discurso do nacionalismo e da cidadania sustentou muitos sistemas políticos totalitários que em nome de um ideal de ordem e pureza cometeu práticas cruéis e impiedosas com aqueles que eram julgados como estranhos. Estes métodos de exclusão eram sempre regulamentados pelo estado e por sistemas políticos totalitários, que por meio de um sistema ideológico difundia um pensamento em busca da garantia de uma ordem e limpeza, fosse através da busca de uma classe pura ou de uma raça pura como afirma Bauman (1998). Como exemplo, tem-se o Nazismo e o Stalinismo.

Na pós-modernidade, embora um novo modelo de hostilidade ao que seria “o estranho” também exista, não há mais um discurso de nacionalismo ou um sistema político totalitário, ordenado pelo Estado que o sustente como uma ideologia consistente. O estado já não tem mais a tarefa de manter um modelo único e singular de ordem que garanta a equanimidade ou um modelo de ordem singular (BAUMAN, 1998).

Na pós-modernidade o que prospera é o discurso da diversidade e da “desordem”, aquilo que configurava o status da modernidade foi perdendo lugar para novas configurações

no campo social, onde os diferentes, os estranhos que uma vez não eram passíveis de negociações passam a conviver lado a lado.

Por um lado, observamos em muitos lugares uma crescente indiferença do estado para com sua antiga tarefa de promover um modelo de ordem singular....por outro lado, pode-se distinguir o declínio do ‘impulso para adiante’ tão crucial para o espírito moderno, o afrouxamento da moderna guerra de atrito empreendida contra a tradição, a falta de entusiasmo (ou mesmo de ressentimento) pelos esquemas que tudo incluem da ordem decretada e que promete colocar ou fixar tudo em seu lugar - e, na verdade o aparecimento do interesse *sui generis* conferido à diversificação persistente, à subdeterminação à ‘desordem’ do mundo (BAUMAN, 1998, p. 22).

Um grande personagem passa a povoar o novo ethos do sujeito pós-moderno que é determinado pelo modo de operação do sistema capitalista em seu mais alto grau de performance que é a figura do consumidor. O gosto pela infixidez vai atrair mais que viver sobre a angústia da incerteza. O estilo de vida pós-moderno é contagiado pela possibilidade de abertura às novas experiências disponibilizadas pelo mercado. O ethos do sujeito pós-moderno é o mercado, e sua condição de insatisfação é o que vai motivar suas experiências, que por sua vez são ofertadas com promessas sedutoras.

Enquanto que na modernidade a aflição com a incerteza era algo presente na vida do homem moderno, na pós-modernidade a infixidez torna-se algo essencial, um estilo de vida. A lógica do mercado não só aguça essa capacidade de estar sempre disposto a vivenciar algo novo, como também gera um espaço de concorrência entre os diferentes que convivem livremente. Isso não significa dizer que não há segregação na pós-modernidade ou que exista uma grande tolerância à diferença. O que vai acontecer é que o estranho será aquele que não possui a capacidade de constante renovação. Pois o sujeito pós-moderno é aquele que: “tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor” (BAUMAN, 1998, p. 23).

Os impuros seriam então aqueles inabilitados a viver a experiência consumista e incapazes de viver a liberdade de consumo. O mais paradoxal é que a perspectiva de liberdade pós-moderna é que ela somente é possível dentro da esfera consumo. Aqueles que são incapazes de desfrutar desta liberdade serão os estranhos, será a sujeira pós-moderna.

Os templos dos novos credos consumistas serão os supermercados, os centros comerciais, os estádios que segundo Bauman (1998) só é possível para aqueles que são capazes de viver tal liberdade de consumo, para aqueles que vivem fora desta realidade resta apenas a vigilância. Por esta razão os consumidores livres são aqueles que vivem protegidos dos consumidores falhos. De forma privada, criam-se sistemas de vigilância em suas

residências contra os impuros fazendo crescer cada vez mais a lógica do condomínio como um modo de vida pós-moderna.

Segundo Dunker (2015, p. 53), em seu livro *Mal-estar, sofrimento e sintoma*

A lógica do condomínio tem por premissa justamente excluir o que está fora dos seus muros; portanto no fundo, não há nada para pensar na tensão entre esse local murado e seu exterior. Também não há muito a pensar na tensão intramuros, uma vez que, como observamos, a única área de convivência é o *playground*.

A partir da citação de Dunker (2015), é possível observar a criação de um modo privado de vida, com seus sistemas de segurança e suas muralhas, presentes nas construções dos condomínios dos grandes consumidores, o que revela o que Bauman (1998) vai chamar de processo de privatização, ao mesmo tempo em que também provoca um processo de desregulamentação. Isso significa dizer que, cada vez mais, em nome da liberdade de consumo reivindica-se a privatização do uso dos recursos, tirando o poder de regulamentação do estado e do poder público. Na visão de consumidor e contribuinte, exige-se o enxugamento das despesas públicas inclusive com aqueles consumidores falhos. A ideologia que um dia contagiou os cidadãos de que era responsabilidade do estado proteger os incapazes aos poucos foi sendo abandonada pelo processo da privatização. Já não é mais responsabilidade do estado garantir o bem-estar social. Assim, criam-se formas mais baratas e menos dispendiosas de arcar com a sujeira do mercado consumidor, ou seja, com as mazelas geradas pelo capitalismo que produz o desempregado, o pobre, o aposentado, o viciado. Daí é que serão criados sistemas de exclusão e segregação com aqueles que não acompanham a realidade pós-moderna.

A segurança social garantida pelo poder público e pela regulamentação do estado passa por um processo de enfraquecimento, acentuando a exclusão e a falta de lugar para aqueles que estão fora da dinâmica pós-moderna. Um exemplo da acentuação do processo de exclusão, segundo Bauman (1998), está no crescimento do aparato do sistema carcerário, que aumenta a quantidade da população carcerária, de advogados e de policiais e fornecedores de equipamentos carcerários, ou seja, os profissionais que estão envolvidos nesse sistema tornam o sistema carcerário um meio de lucratividade e uma forma mais barata de resolver o problema dos que são considerados a sujeira pós-moderna.

Outra grave consequência está no processo de racionalização e flexibilização no sistema de seguridade social, auxílio desemprego, sistema previdenciário, que deixam de ser garantidos pelo poder público e passam a ser oferecido por iniciativas privadas. Mundialmente, na atualidade, desde países da Europa, como Grécia, França e, atualmente,

como o Brasil e Argentina, são países que estão sofrendo com perdas de garantias sociais no que diz respeito à regulamentação de leis trabalhistas e seguridade social do sistema previdenciário. Esses benefícios passam por graves transformações que afetam a segurança dos cidadãos, com a justificativa (influenciado pelos interesses econômicos privados) de que tais sistemas estão sendo flexibilizados e modernizados. Aquilo que era visto como direito do cidadão passa a ser visto, influenciado pela ideologia consumista do contribuinte e o do capitalista, como desperdícios do dinheiro público. Os necessitados e excluídos são vistos como prejuízos do dinheiro público, colocando-os numa condição de indolentes e incapazes.

O estado de bem-estar social, que era visto como uma forma de dar alguma garantia e segurança pelo estado para aqueles que estavam inaptos, atualmente não podem mais ser custeados com a alegação de que trazem prejuízo ao poder público.

O estado de bem-estar tinha de arcar com os custos marginais da corrida do capital pelo lucro, e tornar a mão-de-obra deixada pra trás novamente empregável—um esforço que o próprio capital não empreenderia ou não poderia empreender. Hoje, com um crescente setor da população que provavelmente nunca reingressará na produção e que portanto, não apresenta interesse presente ou futuro para os que dirigem a economia, a ‘margem’ já não é marginal e o colapso das vantagens do capital ainda o faz parecer menos marginal — maior, mais inconveniente e embaraçoso — do que é. A nova perspectiva se expressa na frase da moda: ‘Estado de bem-estar? Já não podemos custeá-lo’[...] (BAUMAN, 1998, p.51).

O que se pretende demonstrar, a partir dos argumentos de Bauman (1998), é que o processo de privatização e desregulamentação só tem avançado e que as consequências desses processos provocam o surgimento de novas estratégias de vida, as quais, conseqüentemente, causarão novas formas de sofrimento para os sujeitos pós-modernos.

O processo de desregulamentação do estado e o avanço do processo de privatização acabam sendo um sintoma social da pós-modernidade que provocará modificações estruturais na sociedade pós-moderna. Assim surgem novas formas de regulamentação e novos procedimentos de vida irão se organizar de forma mais privada, afetando profundamente o laço social.

4.3 Os dilemas morais e as questões de justiça na pós-modernidade

A reflexão fomentada por Bauman (1998) em torno da forma como são tratadas as questões morais e de justiça na pós-modernidade revelam um distanciamento na relação que deveria ser mais que necessária entre ambas, apresentando assim as graves consequências na atuação destas duas esferas que envolve a ausência de um sentimento de responsabilidade e de

um eu que não se implica no problema do outro, como um diferente e o surgimento de uma justiça não orientada por uma sensibilidade moral. Bauman lança mão do pensamento de alguns filósofos contemporâneos como por exemplo, Levinas e Hans Jonas que apresentam prescrições filosóficas fundamentais para tratar da responsabilidade necessária para se lidar com os problemas contemporâneos que envolve a necessidade de uma sensibilidade moral com as questões do(s) outro(s), e uma concepção de justiça orientada por uma microética. Embora o primeiro filósofo trabalhe conceitualmente sobre a dimensão da ética a partir de uma perspectiva mais transcendental, e o segundo se sustente em uma concepção histórica, ambos apresentam um diagnóstico sobre a dimensão moral e legal da pós-modernidade em que demonstram como um problema o esvaziamento ético na orientação das ações humanas, seja como ordenamento legal ou como ação numa esfera mais prática. Levinas acusa uma desconexão entre a ética e a justiça, como um sistema de Lei que estabelece os deveres do cidadão na cidade, o que significa dizer que segundo ele é necessária uma relação mútua entre a ordem da ética e da política.

A desconexão desses dois campos, ou seja, da política e da ética provoca um processo de racionalização na sistematização das leis que colocará de fora a responsabilidade moral com o outro, que para ele seria um terceiro, aquele em que o eu não tem aproximação ou identificação, que coincide com o estranho do qual Bauman fala. Estaria também de fora no campo da justiça a singularidade humana onde residiria a caridade e a sensibilidade moral. Bauman (1998, p. 66) ao comentar o pensamento de Levinas afirma que: “A justiça é, sob muitos aspectos, infiel a suas origens éticas, incapaz de preservar sua herança em toda riqueza interna – mas não pode esquecer suas origens sem deixar ser ela própria, a justiça”.

Então para Levinas a justiça teria como origem a ética, mas o abandono da sua origem em função da história política, sofre o determinismo do poder, da razão do estado e fica propensa ao totalitarismo. Um processo de racionalização passa a orientar a política, ou seja, o sistema de justiça, em decorrência do abandono de padrões éticos que traria uma sensibilidade moral. Esta ausência de padrões causa um desinteresse e uma perda de responsabilidade pelo outro, mesmo que diferente de mim.

Dentro do estado liberal o sistema de justiça desperta sua sensibilidade moral por instituições que estão fora do estado e do âmbito justiça, como por exemplo, os direitos humanos, as Ong's, que teria o papel de sensibilizar o estado para questões que seu sistema de justiça não possui. Ou seja, a sensibilidade moral é despertada por fora da justiça e do estado e não como algo que se origina dentro de ambos.

A importância dada por Bauman ao pensamento de Levinas tem o propósito de esclarecer como se dá no plano moral o problema da responsabilidade com o outro, como um diferente, como um terceiro. O senso de responsabilidade é afetado e prejudicado pelo sistema de justiça que acaba por ser um sistema racionalizado e indiferente a sensibilidade humana que é o que dá garantia à responsabilidade moral. Aquilo que deveria ser um voluntarismo humano passa a ser monitorado e limitado pelo sistema de justiça, sacrificando a sensibilidade humana e promovendo o cidadão. Bauman (1998, p. 66) apresentando o pensamento de Levinas afirma o seguinte:

A justiça requer o estabelecimento do Estado. Nisto reside a necessidade da redução da singularidade à particularidade de um indivíduo humano, à condição de cidadão. Esta última particularidade reduz, empobrece, dissolve, dilui o esplendor da singularidade eticamente formada, mas sem essa singularidade já eticamente apreendida ela própria seria inconcebível, jamais se consumaria [...].

O pensamento de Levinas acaba por esclarecer quando se afirma que a sociedade pós-moderna vai perdendo suas referências éticas que mais uma vez vai abrir espaço para uma discussão mais aproximada com a psicanálise quando afirma sobre o declínio do pai, que também está associado ao declínio no campo moral com padrões universais. A forma como se dão as consequências da perda de um senso moral que implica uma fragilidade na relação com a alteridade, com o diferente, com o pequeno outro. Se não se tem mais prescrições morais universais que possam ordenar as ações humanas, pode-se falar de um enfraquecimento de uma lei moral, de um discurso regulador. Isso também implica um empobrecimento na Lei do Outro, acusando assim um problema no campo do simbólico. É disso que a psicanálise trata. De um empobrecimento do simbólico, que está associado a uma degradação aos valores universais, ao Nome-do-Pai, que seria aquilo que era garantido pelo discurso da tradição, e que paulatinamente foi declinando. Levinas quando vai tratar dos valores humanos de alguma maneira associa à influência que o ocidente europeu sofreu dos gregos e da religião apontado na citação seguinte, Levinas, citado por Bauman (1998, p. 69) afirma:

O que é extremamente importante – e posso afirma-lo sem ser eu próprio um santo e sem aspirar ser um santo – é poder-se dizer que um ser humano verdadeiramente merecedor desse nome, em seu sentido europeu, derivado dos gregos e da Bíblia, é um ser humano que considera a santidade o valor supremo, um valor inexpugnável.

Então, quando se afirma que a justiça perde os seus referências éticos e por consequência causa uma perda do senso moral e de responsabilidade com o outro, converge com o que a psicanálise vai afirmar mais uma vez com o declínio do Nome-do-Pai, como um declínio do discurso da tradição.

Retomando à citação de Jacques-Alain Miller ao falar do tema do IX Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, que aconteceu em Paris, no ano de 2014, com o tema “A ordem simbólica no século XXI”, diz o seguinte:

Temos visto isso ao longo deste Congresso, com o desarranjo da ordem simbólica, cuja pedra angular, que é o Nome-do-pai, se trincou. A pedra angular que, como disse Lacan com extrema precisão, é o Nome-do-pai segundo a tradição. e'ele foi atingido, desvalorizado pela combinação destes dois discursos, o da ciência e o do capitalismo. O Nome-do-Pai, essa famosa função-chave do primeiro ensino de Lacan, agora, podemos dizer que é uma função reconhecida em todo o campo analítico, seja ele lacaniano ou não (MILLER, 2014, p.22).

Dessa forma, o que será esclarecido posteriormente com a psicanálise lacaniana corresponde às consequências da incidência do capitalismo e da ciência no discurso do mestre, que seria o que é nomeado como função paterna, bem como suas consequências para as subjetividades na pós-modernidade.

Ainda dando seguimento à questão dos dilemas éticos apontados por Bauman, o pensamento de Hans Jonas esclarece, de forma mais concreta, o modo de atuação de instituições como o estado e a justiça, e como são afetados pela incidência do discurso da ciência e da tecnologia, principalmente pelos seus efeitos e ameaças para a vida humana.

A análise de Hans Jonas, segundo Bauman (1998), é sob uma perspectiva histórica. Um dos graves problemas nos dilemas morais contemporâneos está nas (in)consequências dos atos humanos em virtude do poder da tecnologia e da ciência e uma falta de avanço na capacidade moral humana diante destas consequências. Como se vê, Hans Jonas ao problematizar os dilemas morais humanos leva em consideração o poder da ciência em trazer profundas e graves consequências que ultrapassam a compreensão humana em virtude de estar limitada por um tempo e por um espaço, que de alguma forma implica na falta de um avanço sobre a *responsabilidade humana* em torno destes problemas.

Bauman (1998), ao comentar o pensamento de Hans Jonas, afirma que o ilimitado poder do homem imposto pela ciência e pela tecnologia negam a possibilidade de uma intervenção e de uma consideração ética. Dessa forma, Hans Jonas defende a criação de uma nova ética que acompanhe a capacidade dos poderes da ciência e da tecnologia. Assim sugere um novo imperativo categórico. “Aja de modo que os efeitos da sua ação sejam compatíveis com a permanência da genuína vida humana” (JONAS apud BAUMAN, 1998, p. 71). Mas como o próprio Hans Jonas entende da fragilidade deste imperativo quando aponta a impossibilidade de se saber com um certo grau de precisão sobre os reais efeitos da ciência de forma antecipada que possam ser compatíveis com a “permanência de genuína vida humana”

sugere então o “princípio da incerteza”, que seria “deve dar maior atenção à profecia da destruição do que à profecia da bem aventurança”. Hans Jonas na responsabilidade de um filósofo busca propor prescrições éticas que possam dar conta dos dilemas morais da atualidade. Um dos recursos é concordar com Kant quando em busca de uma universalização habita o comportamento ético na razão. Acontece que, em nome dessa mesma razão, estão os interesses da ciência, que não possuem qualquer necessidade de considerar as proposições da ética que atenda preceitos universais. Assim, Bauman (1998) demonstra uma fragilidade no pensamento de Hans Jonas quando observa que não há lugar na ciência qualquer preocupação com suas imprevistas consequências ou com a busca de uma saída sensata diante dos conflitos de interesses entre as forças sociais e políticas. Evitar as catástrofes e os poderes da ciência é algo que pode ser pensado na teoria, mas, segundo Bauman (1998), na prática devido ao conflito de interesses e da força cega que guia o movimento da ciência e da tecnologia, demonstra a impossibilidade de uma saída racional e consensual que atenda os interesses da permanência da vida humana.

A partir dessas questões, Bauman (1998) segue o raciocínio de que não se pode atribuir que tais acontecimentos sejam simplesmente pela consequência de um desconhecimento ou falta de um entendimento ético, pois, diante de vários fatores que permitem com êxito ignorar as exigências éticas tem-se o poder do mercado desregulamentado e motivado por seus interesses sem a interferência do “poder político”.

A preocupação apontada por Bauman (1998) como um mal-estar pós-moderno está no controle dos interesses do mercado sobre o destino da vida humana. Isso envolve consequências não somente para o problema da falta de uma responsabilidade moral, mas também para o problema das consequências dos poderes desastrosos, provocados pela ciência e pela tecnologia à vida humana, e da experiência da justiça diante de uma sociedade desigual.

Considerando o pensamento de Levinas, Bauman (1998) afirma que a justiça é essencialmente inalcançável e destaca que o destino de uma sociedade justa nunca alcança o conceito abstrato de justiça. Logo, quanto mais uma sociedade tem a preocupação de rever o seu conceito de justiça, mais ela se aproxima de uma sociedade justa.

Neste sentido, um dos problemas fundamentais para a sociedade pós-moderna está na falta de uma noção abstrata de justiça, considerando que a experiência da justiça está baseada sempre pelo seu aspecto negativo, ou seja, que a experiência da justiça na sociedade pós-moderna vem sempre a partir da sua capacidade de sanar problemas de injustiça. Bauman (1998) se baseia nos estudos de Barrington Moore Jr. para afirmar que a população não-filosófica não possui nenhuma noção abstrata de justiça. O que vai orientar a compreensão das

massas sobre a experiência da justiça serão situações de injustiça, é daí que vem o argumento comum da “justiça sendo feita”. Isso provoca graves situações de desigualdades e polarizações cada vez mais acentuadas entre ricos e pobres, sobretudo devido à perda da noção do que é justo.

A polarização entre ricos e pobres e a desigualdade será então argumentada a partir de processos ideológicos que justifique a inaptidão de alguns como: a indolência, a inabilidade para o mercado, ao mesmo tempo em que geram sentimentos de injustiça para aqueles que estão fora do jogo do mercado. Um outro problema grave está nos mecanismos cada vez mais racionalizados e sistematizados para excluir aqueles que são considerados desnecessários e inúteis à vida consumidora.

O processo de incriminação cada vez mais se acentua por meio da lei, promovendo sistemas de policiamento e de vigilância para aqueles que não possuem lugar no mercado e que também podem trazer altos custos ao poder público. Por esta razão os processos de exclusão cada vez mais se intensificam com estratégias de policiamento e de vigilância, sempre amparados por um sistema ideológico com o propósito de justificar o processo de exclusão.

Muitos países, atualmente, só aumentam os processos de exclusão que envolvem problemas com imigrantes. Atualmente tem-se refugiados de guerra, vindos de região em situações de extrema pobreza pela devastação causada pelas guerras, de grande parte da Síria e do Norte da África que sofrem com a criação de meios mais rigorosos com sistemas de fechamentos de fronteiras com a justificativa de proteção às ameaças destes imigrantes, como é o caso do terrorismo, como também a justificativa de que são despesas ao Estado. Muitos destes imigrantes são vítimas de afogamento ao criarem maneiras de entrar em alguns países da Europa de forma clandestina.

O problema da pobreza passa então a ser tratado como um problema de justiça, retirando cada vez mais a responsabilidade do poder público de arcar com as consequências dos efeitos do sistema capitalista, que uma vez foi visto como responsabilidade do Estado que garantia, pelo menos em tese, o estado de bem-estar social. Daí vem a criação de meios cada vez mais sistemáticos e racionalizados de exclusão, acompanhado com o discurso ideológico de que são formas menos dispendiosas de arcar com as consequências dos problemas sociais. Algo que muitas vezes geram custos mais altos e servem como meios de comercialização e produção de lucro da pobreza como é o caso dos sistemas carcerários.

A tarefa de manter acuados os ‘pobres globais’ é, assim, a alegação mais adequada para essa desregulamentação, privatização e comercialização da atividade punitiva e de vigilância, que é ainda aplicada apenas fria e cautelosamente ao sistema carcerário interno. Não é necessária uma excessiva engenhosidade para mudar totalmente a tarefa do lado do ‘débito’ para o lado do ‘crédito’ do orçamento: abastecer os chefes e comandantes locais de regiões distantes com armas sofisticadas pode resultar no lucro dobrado de ganhos financeiros e tamanha brutalização da vida que praticamente neutralize, com segurança, o potencial de protesto dos pobres (BAUMAN, 1998, p. 79).

O recrudescimento dos processos legais para a incriminação da pobreza e o enfraquecimento cada vez maior por parte do Estado com as questões sociais, ou seja, desresponsabilizar-se por esses problemas e tratar como questões de justiça, revela profundos problemas da pós-modernidade com a questão da ética. O problema da responsabilidade com o outro, a falta de uma noção abstrata de justiça que oriente a experiência legal, tratar questões que deveriam ser de ordem moral são assumidas como questões de justiça, com o propósito de um maior distanciamento e descomprometimento com o outro, são aspectos que irão revelar uma decadência de valores cultuados pelo discurso da tradição como valores humanos.

O pensamento de Bauman (1998) ao apontar problemas de ordem moral, não deixam de problematizar aquilo que a psicanálise vai tratar sobre o problema do mal-estar na contemporaneidade, quando busca apontar tais problemáticas nos registros do laço social e da política, que por sua vez trazem consequências para as subjetividades.

O pano de fundo de toda esta problemática parte daquilo que já se demonstra nos capítulos anteriores, inclusive no contexto do surgimento da psicanálise freudiana, que é o avanço do declínio da tradição, algo que foi anunciado pela filosofia nietzschiana, quando a anuncia a morte de Deus, e quando questiona os valores tradicionalmente defendidos pela metafísica e pela filosofia clássica. Também pode-se falar da influência de novas matizes no campo filosófico e artístico, orientados pelo Romantismo, que colocavam em questão os valores defendidos pela tradição filosófica.

Dessa forma, é preciso deixar claro que a passagem do contexto moderno ao pós-moderno não é resultando de um processo abrupto de rupturas, mas de um processo paulatino do declínio da tradição, que começa desde o discurso subversivo dos iluministas quando vai afrontar o antigo regime e o clero. Acontece que o mal-estar vai tomar novos contornos à medida que são estabelecidos novos laços sociais. Pode-se dizer que o contorno do mal-estar pós-moderno, deve-se a incidência cada vez mais intensa do discurso capitalista que para o seu engendramento utiliza-se de novos recursos que provoca modificações estruturais na configuração do social que por consequência, atinge o político e os modos de subjetivação. O

processo de privatização e desregulamentação destacados por Bauman (1998) pode demonstrar com sutileza aquilo que vai diferenciar o contexto do final da modernidade e o contexto da pós-modernidade.

Como já se viu o cenário dos sistemas políticos totalitários já se configurava no contexto da modernidade. O que se pode afirmar que a segregação do diferente também é um sintoma social do final da modernidade, porém, o que vai diferenciar com a pós-modernidade é que com o processo de privatização e desregulamentação, que inclui a perda de um senso de justiça, – que de certa maneira está relacionado a queda dos valores universais e humanistas –, produzirá novas formas de excluir o outro, inclusive através de um aparato legal como algo determinante. Além disso, quando se anuncia a perda do poder de regulamentação do estado, admite-se uma degradação do poder político que passa a ser assumido pelo conflito de interesses do mercado e da sociedade civil, o que vai ocasionar uma nova arquitetura na constituição das formas de poder que cada vez começam a se estratificar devido às tensões provocadas pelos problemas de injustiça. As tensões entre os interesses do mercado e os interesses da maioria excluída, produzem conflitos ideológicos cada vez mais incompreensíveis e incomunicáveis.

Sobre isso, o psicanalista Birman (2017, p. 201) afirma:

Em contrapartida, a politização se realiza agora ostensivamente no registro da sociedade civil, na qual movimentos sociais são investidos de poder pelas diferentes comunidades que os sustentam. Com efeito, do movimento feminista ao gay, passando pelos movimentos de ação afirmativa e dos multiculturalismos, o que se revela é a crescente politização no registro da sociedade civil, que ultrapassa em muito a dos antigos movimentos sociais voltados apenas para os interesses particulares de grupos e segmentos sociais, que se centravam principalmente em reivindicações sobre a questão do trabalho.

A estratificação na política que se manifesta através da diversificação de movimentos sociais segmentados se apoia no discurso do multiculturalismo e da comunidade, algo difundido pela sociologia pós-moderna. Não é sem propósito que o movimento social se organiza cada vez mais de forma estratificada na defesa dos interesses das diversas comunidades tais como a dos LGBT+, dos negros, dos sem moradia, enfim, movimentos que expressam a defesa dos interesses cada vez mais particularizados e segmentados, contrariando ao que a modernidade apoiava-se que seria a defesa de valores universais e a promessa de um alcance em um futuro melhor. As revoluções modernas sempre pregaram o alcance de um fim triunfal, mas em todas elas o que se alcançou foi a ruína do sonho de uma sociedade universalmente justa. Assim, os sujeitos modernos na crença de tais ideais se determinaram a entrar na aventura moderna com a incansável busca de atingir tal felicidade. O curso

sacrificial do sujeito moderno, sempre guiado pela sensação presente de culpa cada vez mais buscava alcançar o fim prometido. Mas como afirma Bauman (1998) na modernidade é impossível ficar contente, pois toda realização é meramente uma pálida cópia do seu modelo. Pois na modernidade o movimento é a busca constante para onde se fixar, uma realidade inalcançável já que o sentido da modernidade é sempre o que virá.

Nesse mundo, todos os habitantes são nômades, mas nômades que perambulam a fim de se fixar. Além da curva, existe, deve existir, tem de existir uma terra hospitaleira em que se fixar, mas depois de cada curva surgem novas curvas, com novas frustrações e novas esperanças ainda não destroçadas (BAUMAN, 1998, p. 92).

Bauman (1998) busca demonstrar que a modernidade ao proclamar uma vida em constante aventura não é afeita ao enraizamento da cultura em função de sempre distanciar-se da realidade na busca de estar sempre com o olhar para adiante. Ao guiar-se neste sentido destrói qualquer ordem local em função de uma nova ordem artificial, onde não há espaço para a tradição e para lugares fixos. Porém, os destinos sempre eram guiados na busca de um lugar *novo* para se fixar.

Acontece que o fracasso das utopias modernas e dos ideais universalistas onde o discurso da busca de uma sociedade perfeita foi perdendo lugar para um retorno à comunidade, fez abrir as portas para a pós-modernidade. Mas, sabendo-se que a modernidade não findou completamente, pois como o próprio Bauman (1998, p. 101) afirma, “sob outro aspecto, afinal, a modernidade está muito conosco”, acredita-se que algo que está por vir sempre será o melhor. A insatisfação com a modernidade fez surgir novos discursos trazendo à tona mais uma vez o sentimento de esperança. Discursos difundidos por pensadores pós-modernos que põem em questão os ideais de objetividade e universalidade, renovando a esperança de que o melhor estaria com o retorno à comunidade.

Mas aí vem uma questão fundamental a ser pensada: já que se fala em um processo progressivo do declínio da tradição, o que significaria o retorno da crença na vida comunitária, e o que iria favorecer a configuração da pós-modernidade, tendo em vista que na contemporaneidade existem novas formas de exclusão? A valorização do comunitarismo e do multiculturalismo tem os seus limites. O efeito do retorno do discurso multiculturalista ao invés de produzir soluções universais, como por exemplo, aos moldes de Hitler e Stalin, assim como de tantos outros modelos totalitários que em função de um ideal universal cometeram saídas genocidas e de violência em massa, propõe soluções mais difusas.

A heterofobia condensada moderna vai perder lugar para a defesa do multiculturalismo que produzirá novas formas de heterofobia, agora de forma mais difusa, em que a forma do exílio passará a ser a nova saída.

A ambivalência contida no discurso moderno se apresenta quando busca através de uma ordem racional coordenar e projetar uma realidade homogênea que atendesse a critérios universais. Foi perseguindo esses critérios que a saída correspondeu às severas formas de segregação do diferente, como, por exemplo, os genocídios. Na pós-modernidade, sem dúvida, há uma ambivalência no discurso multicultural e comunitarista, pois acaba colocando em jogo novas formas de exclusão e segregação. O multiculturalismo vem como uma faca de dois gumes, pois, ao mesmo tempo que fortalece e influencia os movimentos difusos de reivindicação de direitos particularistas, também provoca uma intolerância e incompreensão entre os diferentes. A consequência desse novo discurso está na intensa recusa em seguir padrões universais e que possam servir de referência para avaliar o outro, como fazia a era moderna. Uma defesa por um liberalismo, algo que é peculiar da pós-modernidade, acaba provocando uma renúncia em avaliar o outro e, conseqüentemente, negar o outro.

Sabemos igualmente que o principal conflito do cenário moderno surgiu da inerente ambivalência das pressões assimiladoras, que incitavam em direção a apagar as diferenças em nome de um padrão humano universal, embora simultaneamente recusassem diante do êxito da operação — mas só podemos formular a hipótese de que uma ambivalência analogamente prenhe de conflito será revelada no reconhecimento pós-moderno da diferença, que hesita entre os igualmente repulsivos e indefensáveis extremos do “liberalismo desfibrado”, que docilmente renuncia ao direito de comparar e avaliar os outros, e do turbulento tribalismo, que nega aos outros o direito de comparar e avaliar (BAUMAN, 1998, p. 103).

As consequências desse processo no campo da política pós-moderna, quando o poder do Estado começa a declinar concomitante ao processo de desregulamentação e privatização, associado ao discurso multicultural e comunitarista, provoca um processo de multiplicidade e pluralidade do poder político que, uma vez em que se concentrava nas mãos do Estado com o poder de representar os interesses da maioria, passa agora para as mãos de diversos movimentos da sociedade civil.

Como já se viu o poder passa então a ser pulverizado na sociedade civil através do poder dos movimentos sociais, que mais do que nunca determina o processo de representatividade de comunidades ou grupos que não estão concentrados nas mãos da classe política.

Assim, já é possível observar que estes novos contornos da sociedade pós-moderna trarão consequências profundas nos modos e projetos de vida contemporâneo.

Metaforizado por Bauman (1998) pela figura do turista, o sujeito pós-moderno é lançado na vida pós-moderna com uma nova forma de temporalidade tomando como referência o modo como se dava a relação com o tempo na modernidade.

Esse vai ser um ponto determinante para se perceber no que isso vai influenciar no modo como as formas de vida são experienciadas devido a esta nova maneira de lidar com o tempo. Embora se fale de um alto grau de infixidez na modernidade, isso não influenciou na forma como se determinou o tempo na modernidade. Inclusive, segundo Bauman (1998, p. 110), “os homens e mulheres modernos viveram num tempo-espaço com *estrutura*, um tempo-espaço rijo, sólido, durável - exatamente a correta referência de nível para traçar e controlar o cardápio caprichoso e volátil da vida humana”. A estrutura temporal da qual o filósofo se refere relaciona-se a uma noção fundamental da temporalidade da modernidade que é a distinção do tempo. Esta é uma noção adquirida sobre a forma como o tempo se projeta no espaço, considerando o tempo como série ascendente, dando mais clareza à noção de passado, presente e futuro. Esta compreensão é resultante da forma como a modernidade lidava na sua expectativa com um futuro. Havia uma expectativa com o futuro, que embora fosse baseado em um processo constante de mudança, ainda havia uma confiança em um futuro sempre melhor, embora inalcançável. Daí é que vem a frustração do sujeito moderno. Enquanto que a destemporalização do espaço é exatamente a perda dessa noção, inclusive numa confiança e numa expectativa com o futuro em função dos efeitos da forma como a pós-modernidade se configura com o processo de privatização e desregulamentação.

O sujeito moderno ao deslizar na mutação moderna, na busca pelo novo, ainda estava guiado por uma temporalidade espacial, por uma noção clara na possibilidade de um futuro que ainda estaria por vir. Na pós-modernidade sem a seta de direção ao tempo futuro, o espaço torna-se destemporalizado, colocando o sujeito pós-moderno num eterno *carp diem*. É daí que cabe retomar a figura metaforizada do turista, utilizada por Bauman (1998) para falar do eterno viajante, aquele que recusa a fixar-se em qualquer lugar, sem jamais ter o propósito de chegar a um endereço final. A regra do jogo é não se fixar. Uma vida sem compromissos duradouros e sem enraizamentos, onde a busca pelo presente constante é a motivação do vivente. A destemporalização do espaço provoca um desligamento com o passado e a recusa de um compromisso com o futuro, promovendo uma vida sem grandes acordos e sem grandes laços. Isso exige um processo contínuo de adequação às mudanças constantes que a vida pós-moderna impõe. Tudo cai na obsolescência facilmente, basta algo ser tocado pelo demora do tempo que logo entra em desuso. Assim, pode-se dizer que, paradoxalmente, o sujeito pós-moderno é livre para viver numa busca incessante de satisfação, mas, ao mesmo tempo é

aprisionado pela tirania da liberdade. É preciso ser livre e ter gosto pela mobilidade constante, sempre em busca de satisfações imediatas. O direito a liberdade é um valor defendido para garantir uma vida sem aprisionamentos, sem compromissos e sem se preocupar com o que virá, mas apenas com o tempo presente. Qualquer experiência, ao ser recortada no tecido do tempo, é sempre vivida como um grande episódio isolado, em que os acontecimentos não passam de eventos que tem seu início e seu fim sem qualquer relação com o passado ou com o futuro. Sendo apenas o presente não se tem conexão com outros acontecimentos e nem mesmo a garantia de que o fim de fato findou. Isso traz, de alguma forma, a dimensão de uma incerteza absoluta, à medida em que os acontecimentos não possuem um enredamento. Mesmo que se tenha uma vida intensa de experiências novas, em busca de uma intensa satisfação imediata, sem a consideração do tempo, infere-se que isso não deixa de gerar um sentimento de incerteza como um mal-estar. Sobre isso, Bauman (1998, p. 116) afirma o seguinte: “É por isso que a vida do turista não é um mar de rosas. Há um preço a ser pago pelos prazeres que ela traz. A maneira como o turista põe de lado certas incertezas ocasiona suas próprias incertezas”.

Na busca de uma liberdade e de uma autonomia, sem enraizamento, e livre de correr o risco da expectativa do futuro, o turista vive na inquietação de não se deixar tocar pelo tédio causado pelo envelhecer do tempo. Como uma escolha de vida prefere viver nostálgico com o lar que deixou, que de fato ter a experiência de ter um lugar fixo.

Além da figura do turista, Bauman (1998) também vai utilizar a metáfora do vagabundo, que seria aquele que também vagueia pela vida pós-moderna, só que diferentemente do turista, não está sem lugar por condição de liberdade, mas por de fato não ter garantido um lugar. Por esta falta de lugar e por ser uma presença incômoda o vagabundo é aquele que sempre precisa ir embora.

Essas metáforas utilizadas por Bauman demonstram com clareza o processo de exclusão que a tão proclamada liberdade pós-moderna impõe à vida dos sujeitos. Os livres são os capazes de seguir a fluidez de uma busca incessante por aventuras, uma vida de possibilidades para aqueles que são aptos para a vida do consumo; os vagabundos e excluídos são as mazelas resultantes deste modelo de sociedade. O estilo de vida livre acaba sendo um dos fatores de desigualdade social, pois à medida que possibilita a escolha de alguns evidencia a impossibilidade de outros.

Outro aspecto importante a ser tratado por Bauman diz respeito à dimensão da incerteza. Isso se refere, à questão da perda da importância do problema da verdade na modernidade, como algo perseguindo pelo período moderno, quando através de princípios

racionais buscava atingir uma linguagem objetiva na crença de uma representação absoluta do mundo e da natureza. O problema da verdade era uma questão fundamental para os filósofos modernos, que sempre em busca de um método ou como diz Bauman (1998) de um “procedimento unificador”, procuravam encontrar uma linguagem e uma capacidade de representação idêntica à realidade.

Sob a herança de Platão, a filosofia moderna esforçava-se não somente em estabelecer procedimentos seguros que possibilitassem a distinção do que é verdadeiro e do que é falso, como também tentava trazer essa compreensão ao senso comum. Isso não deixa de demonstrar a função que o discurso da verdade exerceu quando dava poder de autoridade àqueles que detinham a verdade em detrimento daqueles que não a possuíam, o que demonstra que a função da teoria da verdade acabava sendo um mecanismo de manutenção de poder.

É daí que vem a distinção forçada pela filosofia entre o conhecimento formal (universal) universal e o senso comum. Acontece que a filosofia pós-moderna, nascente do combate interno dos filósofos modernos e do que a filosofia moderna engendrou como discurso de combate, não se interessa mais pelo estabelecimento de uma verdade universal, mas pela pluralização das verdades, trazendo consequências estruturais para a cultura pós-moderna.

Pode-se dizer que os filósofos hoje lutam – paradoxalmente, se se pensa a respeito – não tanto acerca da única e verdadeira (única *porque* verdadeira) teoria da verdade, mas acerca da verdadeira, e por conseguinte única, teoria das *verdades* (no plural); e porque a pluralidade das verdades deixou de ser considerada um irritante temporário, logo destinado a ser deixado para trás, e porque a possibilidade de que diferentes opiniões podem ser não apenas simultaneamente *julgadas* verdadeiras, mas ser de fato simultaneamente *verdadeira* – a teoria das verdades atualmente no centro da atenção dos filósofos parece ser privada de muito da sua função de disputa no tocante ao status de conhecimento não-filosófico (BAUMAN, 1998, p. 148).

A forma como era compreendida o curso da história moderna sempre com vistas para um processo progressivo, ascendente que expressava a saída da superstição, em busca da verdade por meio da razão, algo que fora mencionado em capítulos anteriores, já que foi dessa perspectiva que se criou o ideal de progresso e de civilização, fazendo surgir o ideal de pureza e ordem que culminou em sistemas totalitários como o nazismo. No mundo pós-moderno, o descomprometimento com o julgamento e a distinção entre o que é verdadeiro e falso, e a admissão na multiplicidade de verdades simultaneamente, dá margem para o aparecimento de um novo estatuto, que é o da ficção artística. Assim como uma obra de arte, a cultura pós-moderna perderá o compromisso com a ordem e com a verdade em oposição a inconsistência

e ambivalente vida contingencial, em razão do enamoramento entre a multiplicidades de verdades e a vida incerta e contingencial.

O desafio de viver com a aceitação de realidades incertas, contraditórias, misteriosas, produz um jeito mais tolerante de conviver com a incerteza, trazendo uma nova modalidade de vida que adquire a estética de uma obra de arte, uma ficção, onde o limite distintivo entre realidade e ficção torna-se opaco.

Sobre essa questão, Bauman (1998, p. 151) recorre à Humberto Eco para tratar de como se dá o apelo à ficção e qual a relação disso com o problema da incerteza na pós-modernidade: “é na ficção, afirma Eco, que procuramos a espécie de certeza e segurança intelectual que o mundo real não pode oferecer”.

Nessa perspectiva, Bauman (1998), seguindo o pensamento de Humberto Eco, afirma que na pós-modernidade o jogo da certeza entre o real e o ficcional se confundem. Pois, quanto maior a incerteza do mundo real mais a ficção adquire o valor de certeza e quanto mais o mundo torna-se vulnerável às incertezas, fica mais atraente a realidade ficcional.

O problema da incerteza torna-se, então, uma das ansiedades da vida pós-moderna, como afirma Bauman (1998), razão pela qual a realidade acaba adquirindo um estatuto de ficcionalidade. Isso significa dizer que, cada vez mais, o mundo real adquire traços de um mundo ficcional, em que o valor não está na verdade ou na ordem de um sentido, mas em regras indefinidas e incertas.

Esse se torna um aspecto importante quando se quer neste trabalho evidenciar o que Bauman evidencia sobre a mudança da modernidade para a pós-modernidade com relação a uma fragilidade das autoridades e na descrença de um discurso que defenda valores universais e absolutos, como é o caso do discurso filosófico moderno.

A partir desse ponto, Bauman não só evidencia de que forma a crença na ordem e na pureza provocou uma forma específica de lidar com as diferenças no período da modernidade, e como isso foi modificado na pós-modernidade, já que novos modos de exclusão também existem, como também problematiza aquilo que Freud evidenciou em *O mal-estar da civilização*: o mal-estar estaria relacionado ao problema da liberdade. Ou seja, abrir mão da segurança em troca da liberdade. Na pós-modernidade, o mal-estar nasce do excesso da liberdade ao pagar o preço da insegurança.

Pode-se dizer que esse é um ponto culminante dessa obra, já que é, nesse aspecto, que se pretende articular com o discurso da psicanálise de orientação lacaniana quando este acusa que ao declinar uma cultura da solidez, das instituições estáveis, das autoridades em

troca de uma vida determinada pelas ofertas do mercado e da satisfação dos objetos propiciados pelo capitalismo, abre-se uma nova dimensão de experiências subjetivas que não estão mais atreladas à perspectiva de uma sociedade ordenada pelo recalque, tal qual a realidade de Freud, mas de uma sociedade orientada pelo excesso de satisfação.

Em várias passagens do texto de Bauman (1998), percebe-se como ele também vai acusar o declínio dessa solidez, a qual ainda permanecia na modernidade, que de alguma maneira trazia uma certa margem de certeza, que na pós-modernidade transformou-se numa vida mais incerta. Além de também demonstrar que o problema do mal-estar pós-moderno está relacionado ao problema do excesso de liberdade sob a condição da incerteza.

Quando o autor fala de uma adesão a uma forma de vida que se assemelha a uma ficção, em contrapartida dá ênfase ao modo de vida sólido da modernidade à medida que era uma vida ordenada pela racionalidade, em busca de uma certeza, produzindo um ideal de cultura organizada, civilizada e em progresso. Isso, de alguma maneira, provocou a visão etnocêntrica do ocidente, já que os padrões de civilização estavam alicerçados nos padrões da racionalidade moderna. Então, a cultura moderna, de forma ordenada e em busca de uma pureza, começa a criar medidas de aniquilação daqueles que fogem aos padrões universais. Ou seja, “a destruição da diferença era então a condição da ordem: essa era a nova e moderna variedade de destruição - uma destruição coletiva, destruição indiscernível do esforço positivo de estabelecimento da ordem” (BAUMAN, 1998, p. 154).

Já a pós-modernidade, ao defender o discurso da diversidade e ter a obrigação de coabitar com o diferente, tem como mal-estar suportar conviver com essa diferença. Mas o problema que envolve essa questão se refere ao fato de que, na pós-modernidade, não se tem uma forma estável de determinar quem é o “diferente”. Isso revela o modo como as identidades são constituídas no período pós-moderno, que, diferentemente do moderno, havia um projeto em busca de uma construção da própria identidade. Já na contemporaneidade não há pontos fixos que possam fazer uma alteridade e trazer uma noção da própria identidade e do outro.

Não é tanto a co-presença de muitas classes que é a fonte de confusão, mas sua fluidez, a notória dificuldade em apontá-las com precisão e defini-las – tudo isso revertendo à central e mais dolorosa das ansiedades: a que se relaciona com a instabilidade da identidade da própria pessoa e a ausência de pontos de referência duradouros, fidedignos e sólidos que contribuiriam para tornar a identidade mais estável e segura (BAUMAN, 1998, p. 155).

A fluidez que determina o curso da pós-modernidade é o que vai favorecer para que a realidade tenha a configuração de uma ficção, devido a ausência de regras fixas que

definem como se dão as regras do jogo pós-moderno. Por essa razão, Bauman utiliza a metáfora do artista jogador para expressar os homens e mulheres pós-modernos. É como se para viver nesta realidade é necessário criação e destreza, ter uma habilidade com um jogo que muda suas regras incessantemente, promovendo uma vida na inflexibilidade e na fluidez.

Bauman (1998) traz uma reflexão em torno da função que a ficção e o romance teriam tido para o período moderno-dando um exemplo tem-se a importância do Romance para as mulheres na época de Freud – e o que poderia ter despertado de aflição diante da realidade vivida e a função da ficção na pós-modernidade, para demonstrar que tais realidades divergem na forma como se dão o mal-estares. Assim, Bauman (1998, p. 156) afirma o seguinte:

Nesse mundo, a arte do romance fornecia o escape para aflições e ansiedades do tipo descrito por Freud no livro intitulado *Das Unbehagen in der Kultur* (O mal-estar da cultura): para os mal-estares típicos de um gênero de sociedade que oferecia aos indivíduos um pouco de segurança à custa de um pouco da sua liberdade. *Das Unbehagen in der Postmoderne*—os mal-estares, aflições e ansiedades típicos do mundo pós-moderno ---resulta do gênero da sociedade que oferece cada vez mais liberdade individual ao preço de cada vez menos segurança. Os mal-estares pós-modernos nascem da liberdade em vez da opressão.

Quando Bauman (1998, p.156) afirma que “os mal-estares pós-modernos nascem da liberdade em vez da opressão”, ele converge com o que a psicanálise acusa sobre o declínio do Nome-do-pai, como função de lei e ordem.

Dando um exemplo sobre essa reflexão por parte da psicanálise de orientação lacaniana, Joel Birman, em seu livro *Arquivos do Mal-estar e da resistência* (2017), afirma o seguinte:

O polo soberano do poder tinha na figura do *pai* o seu agenciador fundamental, na ordenação da subjetividade. Aquela figura possibilitava ainda a construção da subjetividade na modernidade, sendo em torno daquele centro que a subjetividade girava e organizava. Na pós-modernidade, no entanto, evidencia-se a sua queda como instância crucial para a constituição do psiquismo, pela multiplicação dos polos de poder e pelo descentramento deste. O desprestígio que incide sobre a figura do pai hoje é o correlato da desconstrução do poder centrado na soberania (BIRMAN, 2017, p. 208).

Como se vê, esta afirmação em torno do declínio do pai para a psicanálise lacaniana provoca uma séria de mudanças nas subjetividades contemporâneas. São mudanças que revelam transformações na forma como são operados os jogos do poder político, do laço social e do processo de simbolização que mais que nunca ao ser mediado pela tecnologia e pelo capitalismo traz transformações estruturais para a atualidade, provocando uma nova configuração do mal-estar.

Ainda retomando Bauman (1998), ele afirma que as aflições e os sofrimentos dos homens e das mulheres da pós-modernidade, tem o seu descontentamento pela escassez de sentido, pela porosidade dos limites, pela incongruência das sequências, pela volubilidade da lógica e pela *fragilidade das autoridades*. Ou seja, há uma clara convergência nesses dois pensamentos quando ambos demonstram que os sofrimentos contemporâneos estão estritamente relacionados com o declínio das autoridades, sendo esta a questão fundamental a ser trabalhada nesta pesquisa. Pensar a função paterna como função simbólica e de transmissão, ou seja, aquele que transmite uma tradição, na pós-modernidade percebe-se que algo nesse sentido declinou.

Seguindo esse raciocínio, diferenciar como se dão os mal-estares modernos e pós-modernos, através das questões relevantes na obra *O mal-estar da pós-modernidade* já pontuadas, são suficientes para, a partir desse ponto, prosseguir com as discussões da psicanálise de orientação lacaniana no tocante ao declínio da função paterna e aos novos sintomas.

Sendo assim, tudo o que foi analisado até o momento sobre o processo de desregulamentação e privatização e suas consequências para o laço social, bem como, as novas formas de exclusão, a dimensão da incerteza e a infixidez, e o problema do excesso de liberdade tem o intuito de trazer com maior clareza a configuração do cenário pós-moderno à luz do pensamento de Bauman, com o intuito de demonstrar a divergência com o mal-estar apontado por Freud no texto *O mal-estar na civilização*. Isso para dar suporte à ideia de que não se trata do mesmo mal-estar, nem tampouco confirmar o que Freud pretendia nessa obra, que era defender que a condição de ser civilizado exigia sempre uma renúncia de satisfação, considerando que na cultura pós-moderna o que impera é uma cultura da liberdade, mesmo que seja como um novo imperativo.

Um esclarecimento é necessário a partir da compreensão de Bauman, é que o fato de se estar na pós-modernidade, não significa que as práticas modernas estejam exauridas, ao contrário, muitos ideais ainda permanecem e ainda servem de impulso para o curso da pós-modernidade como é o caso da ideia de que o que vem depois será sempre melhor.

Outro aspecto importante a ser esclarecido se refere à mudança de nomenclatura feita por Bauman sobre a denominação de *pós-modernidade* para *modernidade líquida*. Esta mudança de nomenclatura não contradiz em nada a tudo o que foi assinalado sobre o processo de transformação da modernidade para a pós-modernidade, sobretudo no que diz respeito a perda da solidez moderna e seu processo de derretimento para a forma mais fluida da pós-modernidade. Pois é daí que Bauman utiliza a metáfora do líquido, tendo como ponto de

partida a expressão “*derreter os sólidos*” cunhada no *Manifesto Comunista* de Karl Marx, para tratar do processo que a modernidade exigia para atingir suas ambições já que ainda estava alicerçada em muita solidez antiga, principalmente no aspecto moral. Bauman não deixa de esclarecer que novas formas de solidez se estabelecem na modernidade à medida que vai perdendo a solidez da tradição antiga, como ele afirma na seguinte citação do livro *A modernidade líquida*:

Os tempos modernos encontraram os sólidos pré-modernos em estado avançado de desintegração; e um dos motivos mais fortes por trás da urgência em derretê-los era o desejo de, por uma vez, descobrir ou inventar sólidos de solidez duradoura, solidez em que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável (BAUMAN, 1999, p. 10).

O propósito do sociólogo em modificar a nomenclatura de pós-modernidade para modernidade líquida está também relacionando ao intuito de evitar confusões terminológicas entre pós-modernidade e pós-modernismo. Enquanto que pós-modernidade, segundo ele é um tipo de sociedade, o pós-modernismo é uma visão de mundo que poderá vir a acontecer, mas que não seja necessariamente aos moldes da pós-modernidade. Além disso, Bauman (1999) esclarece que o fato de ser um sociólogo pós-moderno não significa que defenda o pós-modernismo.

Esse esclarecimento torna-se necessário, em virtude de possíveis questionamentos sobre a não utilização nesta pesquisa da nomenclatura “modernidade líquida”. Além disso, o interesse pela obra *O mal-estar da pós-modernidade* deve-se ao fato de que Bauman pontua uma diferença na configuração do mal-estar retratado em sua obra e o mal-estar retratado na obra de Sigmund Freud *O mal-estar da civilização*.

4.4 A função paterna e o declínio do Nome-do-Pai

Para adentrar especificamente sobre a forma como a psicanálise lacaniana trata sobre a questão do declínio da função paterna e sua implicação para o laço social e a formação de novos sintomas torna-se necessário esclarecer como Lacan ao apropriar-se da noção do Complexo de Édipo freudiano faz um acréscimo quando o desloca do registro do imaginário, ou seja de uma relação intersubjetiva, para demonstrar que a função paterna acima de tudo trata de uma função simbólica, que estrutura a ordem simbólica presente na cultura.

No texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1932) Lacan, faz uma análise sobre a função do complexo familiar que segundo ele além de ter uma função na

transmissão da cultura, tem relevância também na vida psíquica. Ao lançar mão da contribuição de Freud quando demonstra que há no inconsciente uma representação familiar denominada *imago*, o que fez Freud desenvolver uma teoria generalizada do complexo familiar, algo que para Lacan somente pode ser pensado no contexto de uma família patriarcal, este se propõe a analisar nesse texto alguns complexos como: o complexo do desmame, o complexo da intrusão e o complexo de Édipo, sendo este o que mais interessará à pesquisa para que se possa compreender a forma como Lacan já nesse texto vai tratar sobre o declínio da função paterna.

Para a realização dessa análise, Lacan (2003) utiliza-se do conceito de *complexo* como um recurso metodológico, em que partindo da experiência da psicanálise procura extrair *complexos*, para assim fazer uma análise psicológica da família principalmente quando busca considerar o condicionamento da cultura e sua incidência no orgânico.

Sobre complexo Lacan (2003, p. 33-34) afirma o seguinte:

O complexo, com efeito, liga de forma fixa um conjunto de reações que pode concernir a todas as funções orgânicas, desde a emoção até a conduta adaptada ao objeto. O que define o complexo é que ele reproduz uma certa realidade do ambiente, e o faz de maneira dupla:

- 1) Sua forma representa essa realidade no que ela tem de objetivamente distinto numa dada etapa do desenvolvimento psíquico; esta etapa especificamente sua gênese.
- 2) Sua atividade repete na vivência a realidade assim fixada, toda vez que se produzem certas experiências que exigiam objetivação superior dessa realidade; tais experiências especificam o condicionamento do complexo.

Lacan (2003) ao definir o complexo ressalta a importância de fatores inconscientes no processo de representação, no caso da representação familiar, denominada por Freud de *Imago*. Assim Lacan afirma que a noção de *Complexos* e *Imago* revolucionaram a psicologia familiar tornando a família um objeto de análise mais concreta.

Dentre os complexos analisados por Lacan, o *Complexo de Édipo* foi um deles, com o propósito de rever a posição de Freud quando defende que este seria um elemento psicológico e uma forma específica que representava a família humana de um modo geral para toda e qualquer cultura, ao passo que para Lacan esta forma familiar somente pode ser situada em uma família de modelo patriarcal que no caso seria o modelo ocidental de família.

Então, é desse ponto que se pretende partir quando se analisa o problema do declínio da função paterna, pois trata-se fundamentalmente de um processo que parte de um modelo típico de família em uma sociedade patriarcal. É por esta razão que a noção de complexo em Lacan sempre deve considerar o condicionamento dos fatores culturais.

O encontro de Freud com as doenças nervosas da modernidade possibilitou a descoberta de fatores edípianos como causa das neuroses. Partindo da admissão de uma sexualidade prematura na criança, como uma forma de puberdade psíquica, que propiciaria um desejo sexual pelo genitor do sexo oposto, no caso a mãe, tornou esta cena a base de constituição do Édipo. A partir desse ponto que Lacan, seguindo a orientação do pensamento freudiano, demonstra como se dá o nó do conflito edípico que resultaria em um processo de *frustração e sublimação*.

A intenção de recorrer a esse texto deve-se ao esclarecimento que Lacan nos traz sobre a importante relação estabelecida entre a determinação dos fatores culturais para a constituição do psiquismo a partir dos complexos familiares. Além disso, torna-se importante demonstrar a forma como Lacan esclarece sobre o processo de representação da imago paterna, ou seja, como se dá a função do pai nos processos de repressão e sublimação para assim justificar, como consequência destes processos, a criação de ideais na cultura que de alguma forma determinam a criação de sistemas de regulação social.

Partindo então do *Complexo de Édipo*, Lacan (2003) ao tratar do processo de frustração, este se refere à intrusão de um terceiro que teria autoridade e o poder de obstacularizar a realização sexual com a mãe. Assim, se consumaria o processo da frustração que conseqüentemente produziria como efeito um processo de identificação que a criança desenvolveria com o agente da interdição, onde a criança teria este como exemplo, como um ideal de eu.

O conflito edípico é então explicado pela tensão entre o processo de recalçamento das pulsões sexuais, produzindo novas formas de satisfações mais neutras e ao mesmo tempo a sublimação da imago paterna que servirá como um ideal representativo, algo determinante para a vida futura do sujeito. Segundo Lacan (2003, p.53), “esse processo duplo tem uma importância genética fundamental, pois permanece inscrito no psiquismo em duas instâncias permanentes: a que recalca, chamada *super eu*, e a que sublima, o *ideal de eu*. Elas representam a conclusão da crise edípica”.

Lacan (2003) analisa a importância da psicanálise quando esta admite a sexualidade na infância e a coloca como determinante para a constituição dos conflitos neuróticos, sobretudo demonstrando a sua importância quando ao fazer o isolamento dos sintomas neuróticos que se reduzem no *supereu* e no *ideal de eu* acabou contribuindo de forma científica para a explicação da realidade psíquica. O esforço de Lacan neste sentido é ressaltar o avanço que a psicanálise traz quando passa a demonstrar que um drama psíquico familiar, o Complexo de Édipo, tem um desdobramento importante na vida do sujeito quando

sofre uma função de recalque. Sendo assim, para Lacan, a grande contribuição de Freud para a antropologia familiar foi dar ênfase ao processo da proibição quando através do Complexo de Édipo procura explicar como se dá o processo da repressão bem como a fantasia extraída do complexo de castração, que seria o medo do menino de ser mutilado pelo pai.

A utilização de um modelo que parte do menino sempre foi didaticamente mais fácil de explicar o fenômeno do Édipo, tendo em vista que o próprio complexo da castração é facilmente justificável aos moldes de uma família patriarcal.

O reconhecimento da proibição do incesto, algo que faz parte do drama edipiano, acabou sendo confirmada por dados sociológicos já que mesmo nas diversas culturas a proibição do incesto com a mãe era sempre algo presente. Nesse aspecto, Lacan faz uma crítica a Freud quando o considera um tanto abusivo quando busca criar uma hipótese antropológica de uma família primeva, aos moldes do complexo observado na experiência clínica, para justificar que a constituição da cultura é resultante de um drama que envolve o assassinato do pai pelos filhos, e ser o que resultaria no sistema de regulação moral de uma cultura.

Um dos principais problemas nessa hipótese freudiana, segundo Lacan, está no fato de atribuir a instituição de uma lei da cultura à presença de um pai tirano. Segundo as próprias palavras de Lacan (2003, p.55), isso levaria a “um fantasma cada vez mais incerto, conforme o avanço de nossos conhecimentos sobre os antropoides”. A partir de diversos exemplos de formações culturais, inclusive de modelo matriarcal, embora todas demonstrem um processo de repressão sexual, não se pode justificar que a lei seria resultante da força de um macho.

Ao fazer essa crítica a Freud, Lacan (2003) identifica um certo biologismo em Freud, quando o mesmo busca justificar o processo do recalque único e exclusivamente a partir da força de um pai tirano. É, nesse ponto, que se pode perceber, mesmo que ainda de forma imatura, o Lacan pretendia apontar para além da presença da força de um pai, que determina o processo de recalque, dando destaque ao processo de simbolização, mesmo que isso não esteja posto de forma tão clara.

Lacan (2003) demonstra um esforço em combater as tendências biologistas da psicanálise ao tentar fazer uma relação estreita entre a maturação sexual e o C. de Édipo que segundo ele acaba sendo um defeito da psicanálise ao dar ênfase ao processo de desenvolvimento do que observar o aspecto estrutural. Embora neste momento Lacan ainda não tenha se apropriado da noção de estrutura, como o “*inconsciente estruturado como linguagem*”, mas nesse texto já se pode observar um protoestruturalismo em Lacan.

Um dos problemas em analisar o Édipo sob um aspecto desenvolvimentista, segundo Lacan (2003, p. 58), estaria em seguir um aspecto formal que segundo ele “produz uma tendência genital cristalizada”, que cairia em um modo de analisar o Édipo por seu aspecto normal. Por esta razão ele afirma que é fugindo do aspecto normal, ou seja, “é diferenciando o funcionamento formal do complexo que se pode estabelecer, entre sua função e a estrutura do drama que lhe é essencial, uma relação mais distintiva”.

Um dos pontos fundamentais analisados por Lacan para demonstrar outra forma de compreender o Édipo, a qual não fosse determinada por um aspecto dinâmico e que fosse mais estrutural, é quando ele trata do Complexo da Castração.

Parte-se, então, da perspectiva que o Édipo é resultado de uma sexualidade infantil, que busca realizar-se mesmo que imaturamente e que seu ponto culminante é o recalque, sendo esse um fator determinante na forma como o Édipo se condensará e dará sentido à vida do sujeito desde o período de latência até puberdade. Lacan, nesse texto, ao analisar a forma como Freud explana o complexo de Édipo que vai do processo do recalque até o processo de sublimação, em que a imago do pai ao possuir esta dupla função, tanto no papel da repressão quanto no de servir de ideal eu, somente foi possível devido ao fato de Freud ter seguido o protótipo de uma dominação por parte do homem, principalmente quando se refere à fantasia da castração.

Conforme Lacan (2003), a forma como Freud explica a fantasia da castração, deve-se a um processo de repressão e a uma ameaça real do menino ser mutilado pelo pai. E mesmo quando Freud ao observar que esta fantasia se apresentava também na menina ou que havia uma fantasia de uma imagem do falo na mãe pelos dois sexos, fez Freud ainda recorrer a explicações que conduziriam a formas precoces de dominação do pai. O que fez Lacan conceber como um erro de Freud, fazendo-o buscar justificar a fantasia da castração por outros meios, pois, segundo Lacan, tal fantasia se refere a uma fantasia de despedaçamento do corpo, fruto de uma relação ambivalente da criança com o seio materno, em uma fase prematura do corpo.

Lacan (2003) destaca que a fantasia da castração está relacionada a um objeto narcísico que seria uma forma imaginária do corpo, que surge antes de qualquer demarcação do corpo próprio, e antes da capacidade de distinguir a ameaça de um adulto, não estando relacionado a sofrer nenhuma sanção da tradição educacional, podendo mais determinar que sofrer. É uma defesa que o eu narcísico, identificado com o seu duplo especular ao opor-se à renovação de uma angústia anteriormente sentida no primeiro tempo do Édipo, é reatualizada no complexo da castração.

Para Lacan (2003), a angústia da castração que se refere a uma perda primordial, ou seja, o seio da mãe, é algo a ser reproduzido de forma masoquista. A experiência dessa perda primordial define no sujeito uma estrutura que provocará uma localização imaginária que determinará a forma como esta defesa será posta em prática. É uma espécie de jogo imaginário em que a mãe é o objeto que será determinante. O processo de recalque é então localizado por Lacan desde o momento que a mãe impõe a disciplina do desmame, e que o momento em que a criança passa a discernir a instância repressora na autoridade do adulto representa uma fase posterior em que o Édipo supera sua fase narcísica.

Assim, o que se percebe é que Lacan, ao propor uma análise mais estrutural e distintiva para compreender o complexo de castração, conclui que aquilo que institui a experiência da falta do objeto mãe, em uma fase narcísica em que o sujeito ainda não tinha a distinção entre o próprio corpo e o corpo da mãe determinará a forma como a angústia da castração se reproduzirá no Édipo diante da autoridade do adulto, como uma mera repetição.

Sobre o processo de sublimação, Lacan também avança mais que Freud com o objetivo de também trazer uma análise mais estrutural sobre o processo de identificação edipiana.

De acordo com a compreensão de Freud, o complexo de sublimação vem como uma solução para o complexo da castração, um desfecho que resulta em um processo de identificação do sujeito com a imago do pai. O trajeto vai do *supereu (resultante do recalque)* ao *ideal do eu (resultante da sublimação)* adquirindo contornos próprios que estarão de acordo com a própria imago do pai. Além disso, o processo de identificação é compreendido como uma forma de narcisismo secundário em que há uma assimilação do sujeito a um objeto, como acontece no narcisismo primário, que ocorre também uma assimilação do sujeito ao objeto mãe. Sobre essa doutrina freudiana da sublimação, Lacan (2003, p.60) diz o seguinte:

Ela não vê nisso outra diferença senão a constituição, com o desejo edipiano, de um objeto de maior realidade, opondo-se a um eu mais bem formado: da frustração desse desejo resultaria segundo as constantes do hedonismo, o retorno do sujeito a sua voracidade primordial do objeto: a imago, para se impor ao sujeito, justapõe-se somente ao eu, nas duas exclusões do inconsciente e do ideal.

Lacan (2003), ao fazer uma análise mais distintiva da sublimação, entende que as funções desempenhadas pela imago paterna o fizeram concluir que esta função no processo sublimatório é primordialmente de instituir a primeira sublimação da realidade que vai aparecer na consciência em forma de um ideal do eu. Além disso, Lacan demonstra que o que

está em jogo no processo identificatório é que o objeto de identificação não é o objeto de desejo, mas o objeto opositor, de impedimento. É uma relação que se estabelece por meio de uma ambivalência de amor e ódio, de aproximação e afastamento entre o sujeito e a imago paterna. Dessa forma, o que vai instituir o sujeito na realidade não é em função do objeto de desejo, mas em função de uma defesa narcísica. A imago paterna está mais para servir de obstáculo do desejo, que segundo Lacan (2003, p. 61) “ele traz para o eu uma segurança, ao reforçar essa moldura, mas ao mesmo tempo, opõe-na a ele como um ideal que alternadamente o exalta e o deprime”.

Segundo Lacan (2003), a imago paterna servirá muito mais como um meio de criação das paixões do que de satisfação do desejo. Ele justifica que a função paterna tem fundamentalmente uma função de sublimação. Embora a imago da mãe entre em cena, provocando anteriormente a fantasia do despedaçamento, principalmente na histeria, a imago do pai torna-se dominante tanto para o menino quanto para a menina.

Mas há algo importante a ser destacado por Lacan é que embora ele parta de antecedentes narcísicos para explicar o complexo de Édipo, ele dá ênfase ao fato de que esta montagem somente é possível devido a uma determinação social e advir de um modelo de família patriarcal, ou seja, que o complexo de Édipo é concernente à estrutura social.

Ele demonstra que em culturas matriarcais em que o pai não assume a função de autoridade e nem possuir a função de repressão, nestas culturas não estão presentes as neuroses, o que o faz confirmar que o Complexo de Édipo é fruto de uma cultura patriarcal e que a neurose é resultado desse tipo de estrutura. Assim, Lacan demonstra que a fecundidade do Édipo está naquilo que o recalque gera em forma de sublimação que, segundo ele, é o que produz patrimônio cultural. Não se pode esquecer que a sublimação envolve tanto um supereu quanto um ideal de eu, o que fará surgir os ideais normativos da cultura.

Sobre a função da imago paterna, Lacan (2003, p. 63) afirma o seguinte:

Ora, se, através da experiência, tanto a psicanálise quanto o sociólogo podem reconhecer na interdição da mãe a forma concreta da obrigação primordial, eles podem também demonstrar um processo real de ‘abertura’ do liame social na autoridade paterna, e dizer que pelo conflito funcional do Édipo, ela introduz na repressão um ideal de promessa.

Dessa forma, é possível apresentar de forma mais clara que Lacan ao tratar da imago paterna como ideal de eu e como instituidor para a entrada da realidade por meio de um processo sublimatório de criação do patrimônio cultural, entende-se que a função paterna é quem institui o laço social.

As análises de Lacan a esse respeito demonstram que o povo judeu por ser defensor do patriarcado no contexto de culturas matriarcais, acabou determinando a existência de um profetismo que se desdobrou em culturas patriarcais com a forma de ideais universais e de exigências da pessoa, o que poderíamos colocar como equivalentes o recalque em forma de supereu e a sublimação como ideal de eu, resultando em sistemas de regulação. O ideal de família conjugal não deixa de ser herança de um sistema moral patriarcal que segundo ele vem da Roma antiga. A visão tradicional que coloca o casamento em primeiro plano também é fruto desse modelo cultural e que determinou a estrutura social moderna. É sobre esse modelo de família que o psicanalista se propõe a estudar e é sobre as consequências psíquicas deste modelo familiar que a psicanálise procura investigar, mas, que segundo Lacan somente é possível se antes de qualquer passo for possível compreender a cultura na qual está inserida. Foi assim que a psicanálise surgiu na modernidade quando instituiu uma relação entre a família conjugal e a psicologia.

A consideração da incidência da cultura no psiquismo, mesmo que se admita a existência de um narcisismo primário, é de extrema importância para se compreender de que maneira Lacan vai sinalizar um declínio da função paterna ao observar uma crise psicológica na contemporaneidade.

Inicialmente, Lacan (2003) anuncia um afrouxamento nos laços familiares em razão de um progresso cultural, o que o faz afirmar de um declínio da imago paterna, que foi condicionado pelas coletividades desgastadas causando efeitos desastrosos em razão da concentração econômica e das catástrofes políticas.

Ao falar de uma nova dialética da família conjugal ele percebe que na contemporaneidade trata-se de uma imago paterna sempre apontada como algo carente, ausente, um pai humilhado e dividido que segundo Lacan, estancará o processo de sublimação na contemporaneidade.

Sobre o declínio do pai, Lacan (2003, p. 67) afirma o seguinte:

Seja qual for o seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica. Talvez seja com essa crise que convém relacionar o aparecimento da própria psicanálise. O sublime acaso da genialidade talvez não explique, por si só, que tenha sido em Viena – centro, na época, de um Estado que era o *melting-pot* das mais diversas formas familiares, desde as mais arcaicas até as mais evoluídas, desde os derradeiros grupos ágnatos de camponeses eslavos até as mais reduzidas formas do lar pequeno burguês e as mais decadentes formas do casal instável, passando pelos patriarcalismos feudais e mercantis – que um filho do patriarcado judaico imaginou o complexo de Édipo. Como que seja, foram as formas de neuroses predominantes no fim do século passado que revelaram que elas eram intimamente dependentes das condições da família.

Como se vê, Lacan percebe no Édipo do período freudiano a indicação de um certo declínio da função paterna que já se apresenta no cenário do fim da modernidade quando no ceio da família burguesa já se percebia um desejo de ir além do pai, algo que se revela na divisão subjetiva do homem moderno, mas que se tornou mais evidente com os sintomas do feminino.

Para tratar sobre a forma como Lacan discute o declínio da função paterna na contemporaneidade torna-se importante destacar, mesmo que de forma breve, quais foram as transformações erigidas por Lacan no decorrer do seu ensino ao tratar sobre o conceito da função paterna que vai da *função paterna* para a *pai-versão*.

Partindo dessa noção, inicialmente destacada sobre os complexos familiares e como Lacan já sinaliza a forma estrutural de trabalhar o conceito de função paterna, o qual extrapola a experiência da presença de um pai que representa a instituição da lei em forma de castração, Lacan introduz a ordem simbólica como representante da instituição da lei do Outro, fazendo do Nome-do-Pai uma operação como função simbólica, por meio da linguagem. No *seminário 3* (1955/1956), Lacan (1998, p. 102) afirma o seguinte:

Se Freud, insistiu a tal ponto no complexo de Édipo, que chegou até a construir uma sociologia de totens e tabus, é patentemente porque para ele a Lei está ali *ab origine*. Não se trata por conseguinte de se colocar a questão das origens---a Lei está justamente ali desde o início, desde sempre, e a sexualidade humana deve se realizar por meio e através dela. Essa Lei fundamental é simplesmente uma Lei de simbolização. É o que o Édipo quer dizer.

Assim, Lacan demonstra que embora Freud ao desenvolver uma hipótese antropológica como é o caso do *Totem e Tabú*, para justificar de que modo a Lei da cultura originariamente se deu, isso, segundo Lacan, não é propriamente o que importa, pois a Lei está originariamente na experiência da linguagem, como uma Lei fundamental.

A contribuição trazida pelos estudos da psicose à psicanálise foi de extrema importância para que Lacan pudesse fazer a correlação da função paterna ao campo do simbólico, inserindo assim a operação do pai no campo da linguagem, como um significante fundamental (primordial). A psicose, no caso, teria uma rejeição ao significante primordial, ou seja, uma rejeição a entrada na ordem simbólica, sendo a partir disso o que se produz a *Vewerfung*.

A ênfase dada à ordem simbólica demarca o Lacan estruturalista quando vai atribuir ao inconsciente a estrutura de linguagem, conforme sua afirmação no seminário 3 *As psicoses*, quando diz que “o inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado encadeado

tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental (LACAN, 1988, p.142).

Brousse (2006, p. 56) afirma que Lacan ao transformar o pai como função simbólica, acaba provocando um afastamento na crença do pai como figura de autoridade. Nesse sentido, o pai perde sua versão imaginária e ganha uma versão simbólica, onde passa a operar como metáfora, como significante do Nome-do-Pai.

O pai, deixando de ser o genitor e passando a ter uma função significante, relacionada a instituição da lei, abre uma nova forma de conceber o Édipo a partir da formalização da Metáfora Paterna.

Figura 1 – Formalização da Metáfora paterna, segundo Lacan.

Nome-do-Pai	Desejo da Mãe	=	Nome-do-Pai	A
Desejo da Mãe	Significado do Falo		Falo	

Fonte: Elaborado pela autora (2018).

Nessa formalização, Lacan esclarece como se dá a sustentação do desejo a partir da função do Nome-do-Pai ao fazer a interdição entre a mãe e a criança. O pai vem aí como substituição do desejo da mãe que é sempre um enigma. Por essa razão, o Nome-do-pai como significação fálica, provocará o enlaçamento entre a lei e o desejo. O Nome-do-Pai como significação fálica, presentifica a incompletude da mãe, pois o que a mãe quer é o falo.

Neste sentido, Lacan, ainda respeitando o esquema freudiano, o pai seria aquele que barra o gozo da mãe (como desejante ou como desejada pela criança), ou seja, o pai funciona como aquele que mortifica o gozo, fazendo assim instituir o desejo pela interdição. Sendo assim o Nome-do-Pai não deixa de ser aquilo que faz o sujeito confrontar-se com a própria castração. Dessa forma, não muito distante de Freud, o pai, mesmo que opere como função metafórica, como função de Lei, é aquilo que funda o desejo pela restrição de gozo.

A partir dessa perspectiva é que se desenvolve a clínica diferencial entre neurose, psicose e perversão, em que a psicose seria a estrutura onde a significação fálica do Nome-do-Pai falhou.

Para que seja possível avançar na compreensão sobre a forma como Lacan teoriza a função paterna torna-se imprescindível a teorização dos três registros: Real, Simbólico e Imaginário, uma articulação fundamental e um recurso metodológico utilizado por Lacan para uma análise mais detalhada da estrutura do aparelho psíquico, que se manifesta a partir de

inibição, sintoma e angústia. O Real estaria naquilo que Lacan vai situar a impossibilidade da relação sexual, ou seja, aquilo que é da ordem do indizível, anterior à linguagem. O registro do imaginário se refere ao estágio do espelho, situando tudo que é da ordem do corpo, e o registro do simbólico está no domínio da linguagem, da simbolização e do campo da significação. Assim, Lacan ao teorizar sobre a articulação dos três registros, parte inicialmente da primazia do campo do simbólico como atribuição da função paterna. Porém posteriormente com o avanço de sua teorização chega ao momento de afirmar que não há primazia entre nenhum dos três registros. Isso trouxe como consequência uma compreensão importante no ensino de Lacan, que foi destacar que a experiência da castração não poderia ser compreendida exclusivamente no registro do imaginário, mas também nos outros registros do simbólico e do real. Daí Lacan demonstra a importância de se fazer a distinção do pai simbólico, do pai imaginário e do pai real.

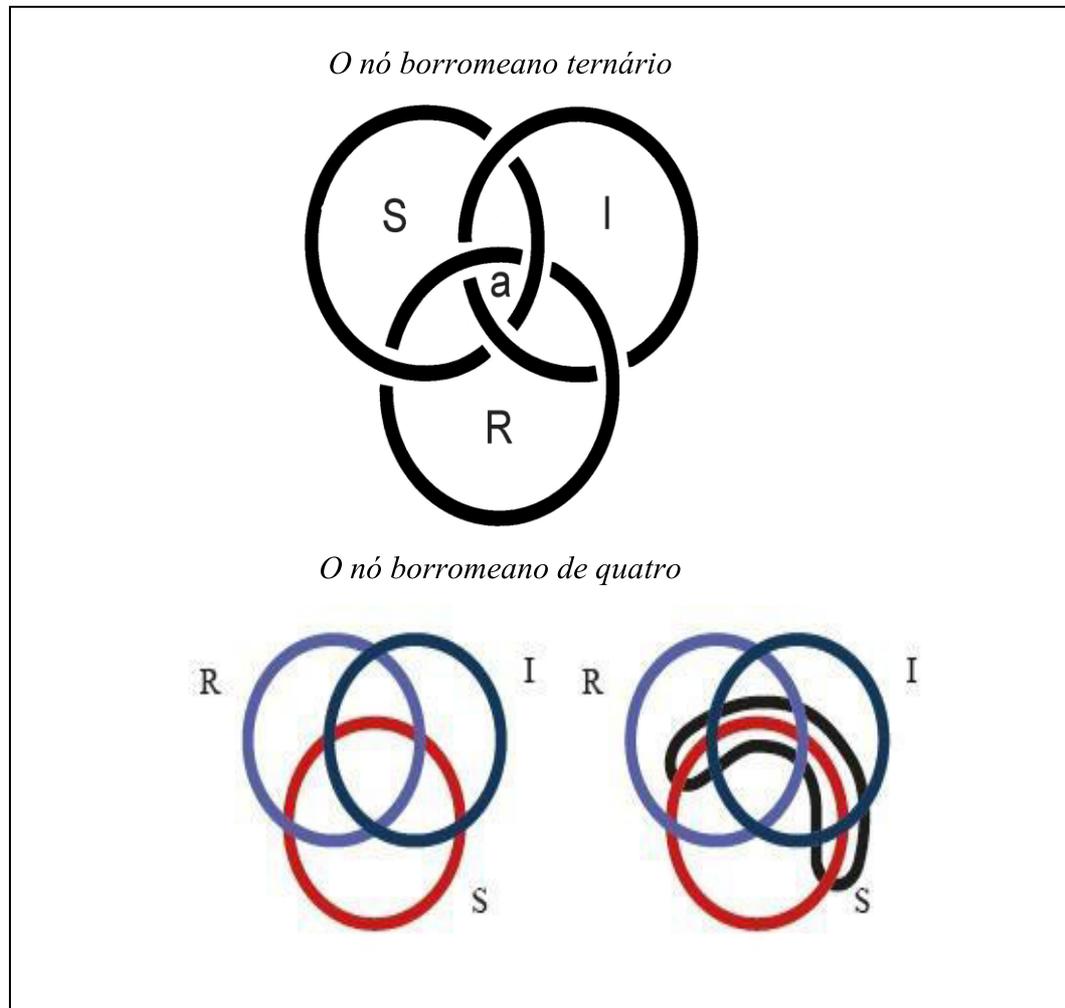
A partir desse ponto, ou seja, do momento em que Lacan afirma a não primazia do simbólico, tem-se início o ensino da segunda clínica Lacaniana, quando busca superar os fundamentos freudianos ao discutir sobre a experiência da castração além da função paterna. O desenvolvimento do conceito de gozo e de objeto a, são fundamentais para que se compreenda o avanço de Lacan em torno da disjunção que se realizará na segunda clínica entre o Nome-do-Pai e o processo de significação fálica.

O Nome do Pai vai perdendo a sua função de forma mais absolutizada e vai ganhando uma perspectiva mais plural, ou seja, não há somente um Nome do pai, mas outras formas de se fazer um nome, como uma amarração sintomática que causa sustentação no sujeito. Quando se fala de amarração, trata-se da clínica dos nós, uma nova perspectiva de Lacan que envolve o enodamento dos três registros, Real, Simbólico e Imaginário.

Neste sentido fala-se de um deslocamento da clínica do desejo para a clínica do gozo, em que o jogo da amarração dos registros inicialmente enlaçada pelo objeto a, como instituição da falta já que se trata da perda de um objeto primordial e causação de desejo. Essa amarração seria consequência da operação da metáfora paterna, através da operação simbólica. Acontece que com o desenvolvimento da teoria dos três registros, Lacan insere a perspectiva do sintoma como uma suplência, ou seja, na falha do pai simbólico, o sujeito faz uma amarração sintomática pelo enlaçamento do sintoma com os três registros. Lacan introduz uma nova forma de amarração entre os três registros que deixa de ser ternária e passa a ser quaternária com o nó do sintoma. É nesse momento que Lacan acrescenta o *th* do *sinthoma*. Essa nova amarração vem como um suplemento da falha do Nome-do-Pai, dando assim uma nova versão ao pai pelo *sinthoma*.

Sobre isso, Lacan (2007, p. 23) afirma o seguinte no seminário 23 *O Sinthoma*: “o complexo de Édipo é, como tal, um sintoma. É na medida em que o Nome-do-Pai é também o Pai do Nome, que tudo se sustenta o que não torna o sintoma menos necessário”.

Figura 2 - Três anéis RSI separados e depois o nó borromeano de quatro aros com reforço (*Sinthoma*)



Fonte: Lacan (2007).

Nesse sentido, pode-se identificar, ainda que de forma muito breve, como Lacan deixa de compreender o pai como metáfora, como função de Nome-do-Pai para o pai versão, ou seja, uma nova versão de pai, que se dá como sustentação para o sujeito por meio do *sinthoma*, como um quarto nó que faz a amarração dos três registros. No seminário 23, Lacan (2007, p. 21) afirma o seguinte:

Digo que é preciso supor tetrádico o que faz o laço borromeano — perversão quer dizer apenas versão em direção ao pai-, em suma o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem. Estabelecer o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sistência do sintoma.

É esclarecido na nota de rodapé 41 do seminário 23, que a utilização da palavra *perversion* traduzido em português significa perversão, possui homofonias com *père* em francês que quer dizer *pai*, *vers*, quer dizer *em direção*, e *version*, *versão* (LACAN, 2007).

O que se pretende neste percurso do trabalho é destacar como se dá a passagem, mesmo que de forma superficial da teorização lacaniana em torno da função paterna da primeira para a segunda clínica lacaniana. A primeira clínica é denominada clínica estruturalista e a segunda de clínica borromeana, ou seja, uma clínica que não é pai orientada já que não é mais orientada pela metáfora paterna, mas pela via sinthomática de cada sujeito.

A Primeira clínica tida como uma clínica diferencial entre neurose, psicose e perversão, feita pela operação do Nome-do-Pai, é acrescida pela clínica continuísta que não se apoia mais em uma lógica da diferenciação, já que se trata de uma clínica da singularidade e do sinthoma.

Como já foi dito anteriormente, a clínica da psicose foi de fundamental importância para o desenvolvimento da clínica estrutural, pois a consideração da rejeição da psicose ao significante primordial foi fundamental para a diferenciação das estruturas clínicas pelo efeito da significação do Nome-do-Pai. Segundo Forbes (2012, p.77): “O traço distintivo do lado do binário neurose e psicose é o Nome-do-Pai-Sim ou não”. Na segunda clínica não se trata de fazer uma oposição, mas de fazer uma equivalência do sinthoma ao Nome-do-Pai.

A inserção de uma nova perspectiva clínica lacaniana, que envolve uma modificação na forma de compreender como se dá a estruturação do Édipo e que deixa de ter uma função universal, possui uma relação com a forma como se estabelece o laço social na pós-modernidade à medida em que o processo de identificação não sem virtude do processo de fragmentação das representações. Segundo Forbes (2012, p. 45):

Hoje, seria preciso repensar a questão da universalidade do ideal. Dada a fragmentação das representações de mundo, dos ideais e a multiplicação das modalidades de laço social, não é mais possível apreender a função do pai pelo viés da transmissão do laço a algum universal. Seria preciso falar de ‘Nomes-do-Pai’ para apreendê-los em sua multiplicidade.

Mesmo com algumas modificações na teorização da psicanálise lacaniana em relação à função paterna, é possível observar que na primeira clínica a função paterna é representante da lei. Mas considerando que a pós-modernidade resulta em um processo de fragmentação das representações e em um processo de declínio da cultura do patriarcado, pode-se dizer que a psicanálise de orientação lacaniana experiencia uma série de impasses na clínica quando se depara com novas formações sintomáticas, algo que está diretamente

relacionando ao que esse declínio do pai traz de consequência para o sofrimento psíquico contemporâneo. Segundo Birman (2017, p 304), “[...] as novas formas de subjetivação que se apresentam na atualidade, com novas modalidades de sintomas que portam, indicam claramente que o Nome-do-Pai está em crescente processo de liquidação”.

4.5 Os novos sintomas

De agora em diante, pretende-se pontuar sobre as consequências do declínio da função paterna para a constituição do mal-estar pós-moderno, que tem como consequência para a psicanálise a formação de novos sintomas. Um dos pontos que partimos foi de como Lacan ao investigar sobre os complexos familiares trouxe uma série de avanços sobre a teorização em torno da função paterna, onde tem-se como o ponto mais alto de sua teorização a noção de pai-versão.

Desse ponto, pode-se dizer que a pós-modernidade, ao deparar-se com o declínio dos moldes de uma sociedade patriarcal que, de alguma forma, incide sob as novas formações familiares, e com a maneira como se dá o laço social, em decorrência da progressiva desestabilização das autoridades, afetará diretamente na forma como se estabelecerá o novo laço social, só que de forma mais inconsistente.

A ausência de ideais consistentes que guiem a vida do sujeito pós-moderno, produz uma série de incertezas que acabam promovendo novas formas de sofrimento psíquico. Em decorrência disso, acusa-se que a falta de um discurso universalisante ou até mesmo consistente que oriente a cultura pós-moderna, revela uma fragilidade no processo de simbolização, o que trará contribuições para a configuração do mal-estar pós-moderno.

Ao iniciar seu texto *Uma fantasia*, Miller (2005, p. 7) afirma o seguinte: “os sujeitos contemporâneos, pós-modernos e até mesmo hipermodernos são desinibidos, neo-desinibidos, desamparados, desbussolados”.

Miller (2005, p. 7), ao discutir sobre a razão de tal desbussolamento, afirma que isso se deve desde que a moral civilizada foi abalada. Acrescenta ainda que: “a moral civilizada, no sentido de Freud, dava uma bússola, um corrimão aos desamparos, sem dúvida porque ela inibia”.

Um dos pontos interessantes destacados por Miller (2005) para justificar a razão do desamparo, que se pode dizer simbólico, do sujeito pós-moderno, está no processo de industrialização, que de alguma forma modifica a ordenação do mundo e a relação do homem com a natureza, que dali em diante seguirá o curso do gozo do capitalismo.

Mas há uma questão interessante destacada por Miller nesse texto, quando a seguinte pergunta é feita: *ser sem bússola é ser sem discurso?* Ao avançar sobre essa questão, Miller, apropriando-se da teoria dos discursos de Lacan (Discurso Universitário, Discurso do Mestre, Discurso da Histórica e Discurso do Analista), demonstra que algo tomou o lugar do agente do discurso do mestre, e que este teria sido tomado pelo objeto *a*, que não tem nenhum comprometimento com o saber. O discurso do mestre era o discurso da civilização, mas que com o processo de industrialização algo se modificou. Em termos lacanianos pode-se dizer que a bússola da pós-modernidade é o objeto *a*, objeto de causação do desejo e mais de gozar, razão pela qual Miller fala que na contemporaneidade se está diante de um sujeito desinibido, por estar guiado pelo objeto *a*, que funciona como mais de gozar, onde o desejo torna-se rebaixado.

Assim como Lyotard, Miller (2005), nesse texto, também acusa que estamos em uma sociedade que não tem nenhum comprometimento com o saber, pois a produção do conhecimento tem apenas um valor de avaliação como um *semblant* de verdade. Nesse aspecto, destaca-se aquilo que se pretende evidenciar nesta pesquisa, que é demonstrar que, ao se defender a ideia de que o declínio do Nome-do-Pai está associado à fragilidade da ordem simbólica, algo implica diretamente a formação dos novos sintomas, já que como foi colocado anteriormente, a última clínica lacaniana depara-se com sintomas em que não há mais a operação do Nome-do-Pai como metáfora. Isso está estritamente relacionado ao que no texto *Uma Fantasia* argumenta sobre a ocupação do objeto *a*, como agente, na constituição do discurso da contemporaneidade, no lugar do discurso do mestre que tem como agente o significante mestre, como um significante primordial.

Universitário Mestre Histórica Analista

Figura 3 – Escrita na forma matemática dos quatro discursos formulados por Lacan (1969/70/1992).

Discurso do Mestre	Discurso da Universidade
$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{S \quad a}$	$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad S}$
Discurso da Histórica	Discurso do Analista
$\frac{S \rightarrow S_1}{a \quad S_2}$	$\frac{a \rightarrow S}{S_2 \quad S_1}$
Os lugares são:	
$\frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}}$	$\frac{\text{o outro}}{\text{a produção}}$

Legenda: S1 = Significante mestre; S2 = Saber; S = Sujeito; a = objeto a (causa de desejo e mais-de-gozar)

Há de se perceber que Miller (2005) equivale o discurso da civilização pós-moderna ao discurso do analista quando este tem como agente o objeto *a*. A partir disso, Miller não deixa de justificar que a psicanálise, de alguma forma, foi a responsável pelo rebaixamento do discurso da moral civilizada em favor da elevação do objeto *a*. Para justificar, toma-se como referência uma frase de Lacan, que diz que o objeto *a* foi elevado ao Zênite social. Diferentemente do tempo de Freud, a bússola do discurso da civilização era o discurso do mestre, e a psicanálise vinha em contrapartida para tentar ascender aquilo que era da ordem do desejo (objeto *a*), diante da crueldade da moral civilizada. Segundo Miller (2005), a moral civilizada já podia ser uma reação a uma fenda, a uma brecha que já se ampliava na civilização.

Diante do exposto, a psicanálise, vinha como o avesso da civilização, ou seja, o discurso do analista vinha como um avesso ao discurso do mestre (moral civilizada), pois, segundo Miller (2005, p. 9), “o discurso do analista podia analisar o discurso do inconsciente e sua potência interpretativa e subversiva tinha de se exercer, a um só tempo, sobre a civilização e sobre os fenômenos das sociedades com os quais se tinha de lidar [...]”. Assim, a psicanálise, nesse sentido, seria o avesso da civilização. Contudo, de acordo com Miller (2005), a psicanálise não é mais o avesso da civilização, pois a civilização atualmente é o sucesso da psicanálise, já que coloca o objeto *a* como sua bússola, impondo um empuxo ao mais de gozar, que não é sem consequências para o laço social.

A prática lacaniana tem de lidar com as consequências desse sucesso sensacional. Consequências ressentidas como da ordem da catástrofe. A ditadura do mais-de-gozar devasta a natureza, faz romper os casamentos, dispersa a família, remaneja o corpo, não apenas no aspecto da cirurgia estética, ou da dieta-um estilo de vida anoréxica, como dizia Dominique Laurent-, ela realiza também uma intervenção muito mais profunda sobre o corpo. Nos dias de hoje, uma vez que se decifrou o genoma, é possível produzir-se verdadeiramente, o que alguns chamam uma pós-humanidade (MILLER, 2005, p.13).

Como se vê, as consequências para o sujeito diante do empuxo ao gozo impõe uma dinâmica de circuito gozoso, que não só modifica a estrutura social como os modos de gozo com o corpo próprio, pois vai desde o apelo ao corpo, como objeto que segue os padrões estéticos do capitalismo, até uma realização de um gozo com o vazio, quando a partir do mais-de-gozar é regido por um fluxo incessante de satisfação. É por essa razão que Miller (2005, p. 12) afirma que na sociedade atual a não relação sexual é algo mais evidente, diferente da época em que havia a operação do discurso do mestre, quando a não relação sexual “era uma verdade recalçada pelo significante mestre”.

Segundo o psicanalista Birman (2017, p. 173), em seu livro *Arquivos do Mal-estar e da resistência*, “não existem mais dúvidas sobre as mudanças nas formas de mal-estar na contemporaneidade. Todos estão de acordo quanto a isso. Existe, com efeito, uma transformação nas formas de mal-estar, que é reconhecida pelos discursos psiquiátrico e psicanalítico”.

Diante do exposto, não resta dúvida que ao tratar do mal-estar da pós-modernidade há a abordagem sobre uma nova configuração em relação ao mal-estar da modernidade, e que, reconhecidamente, não somente a psicanálise, mas também a própria psiquiatria considera que há novas cartografias do mal-estar pós-moderno. Em relação ao que se considera sintoma para a psicanálise e para a psiquiatria, embora seja compreendido sob perspectivas diferentes, a primeira considera a formação do inconsciente e a segunda a desordem orgânica. Mesmo assim, ambas reconhecem que se deparam com algo de inédito na clínica.

De forma didática, Birman (2017, p. 174) aponta que as novas formas de mal-estar são evidentes em três registros: no corpo, na ação e no sentimento.

Se as novas modalidades de mal-estar já começavam a indicar sua diferença nos anos 1970 e 80, foi nos anos 1990 que se exibiram com todos os seus signos. Como uma verdadeira *prima donna* da sociedade pós-moderna as novas formas de mal-estar se apresentam então com todo barulho que tem direito. Com efeito, no lugar das antigas modalidades de sofrimento centradas no conflito psíquico, nas quais se opunham os imperativos dos impulsos e os das interdições morais, o mal-estar se evidencia agora nos registros do *corpo*, da *ação* e do *sentimento*.

Mais uma vez, assevera-se o que se pretende defender nesta pesquisa, que é evidenciar a diferença do mal-estar moderno e pós-moderno quando se acusa que na pós-modernidade há uma fragilidade no simbólico como um discurso que exige algum tipo de renúncia que poderia gerar um conflito moral no sujeito. No lugar disso, o que se tem é um sujeito guiado pelo imperativo do mais-de-gozar. Dentre os registros apontados por Birman (2017), destaca-se o registro do corpo, embora quando se trate desses três registros nunca se deve encará-los separadamente.

Segundo Birman (2017, p. 175), “o corpo é o registro mais eminente no qual se enuncia o mal-estar”. É muito comum ouvir na clínica psicanalítica queixas de paciente sobre alguma desordem no corpo, revelando assim uma insatisfação com o corpo ou algum sofrimento advindo deste. Não é sem propósito que a pós-modernidade para a psicanálise de orientação lacaniana é denominada de sociedade da *performance*, visto que a maioria dos sintomas atuais passam por um algum modo de gozo no corpo, seja quando o toma como um

objeto, como tantos outros ao ponto de modificá-lo, de mutilá-lo, transforma-lo, ou quando busca um ideal estético de corpo, criando um outro corpo como ideal, sendo este um dos maiores sofrimentos psíquicos da atualidade. Por essa razão, a clínica psicanalítica e a psiquiátrica se deparam com tantos casos, os quais demonstram uma relação disforme com a imagem do corpo próprio entre muitos jovens, como é o caso das anorexias, das bulimias, dos transexuais. Segundo a psicanalista Isabella Ramaioli (2014, p. 140), no livro *Um real para o século XXI*: “As anorexias mostram, em sua magreza, um excesso de investimento narcísico na imagem do próprio corpo. Os sujeitos histéricos ou psicossomáticos denunciam, com a lesão do corpo, a impossibilidade de separar-se de um gozo excessivo, sem véus”.

Pode-se atribuir à predominância do registro do corpo ao que se tem tentado demonstrar que é: a fragilidade do simbólico, que tem como consequência uma nova forma de lidar com o corpo próprio, onde este acaba sendo a nova sede do sofrimento psíquico contemporâneo. Um sofrimento resultando de um gozo excessivo em que seu efeito predomina sobre o corpo. Ainda segundo a psicanalista Ramaioli (2014, p. 140), “os efeitos sobre o corpo são um sinal privilegiado da presença desse discurso: o corpo é o limite final para o seu exercício. O corpo é o último baluarte atravessado, perfurado, silenciado pelo poder contemporâneo, que encerra no corpo o seu limite e a sua proximidade”.

O que se pode dizer é que o discurso do capitalismo e da ciência acabam por gerar uma nova forma de lidar com o corpo, o que acaba testando seus limites, bem como criando novas possibilidades de lidar com ele. Sobre essas novas experiências com o corpo, Ramaioli (2014, p. 140) afirma o seguinte:

Das performances esportivas aos desafios mais extremos, das tatuagens até as intervenções da cirurgia plástica, assiste-se à tentativa de remover o defeito e o empuxo a elevar o corpo a um ícone de completude para além da cifra de gozo particular a cada sujeito. A cena social se apresenta, de fato, como um desfile de corpos que, de formas diversas, gritam o desconforto do sujeito que os porta.

Não se tem mais a garantia de um corpo atravessado pelo simbólico, daí é que se percebe uma nova modalidade de gozar com o corpo, através de novas performances representadas pelos exageros estéticos, pelas ultrapassagens dos limites corporais permitidas pela ciência, pelos excessos de piercings, tatuagens, revelando uma forma inconsistente de corpo que busca um gozo nele próprio. Como diz Ramaioli (2014, p. 141): Nos sintomas contemporâneos, o corpo goza de si mesmo, não do que lhe falta. Cria-se uma forma mortífera de autodevorar-se e autodestruir-se, que é guiado por um fluxo de adição, onde o “mais e mais” convida o corpo a gozar de si próprio e dos objetos do mercado.

A respeito do empobrecimento simbólico que atravessa a pós-modernidade, a psicanalista Cristina Drummond (2011, p.100) afirma o seguinte: “Estamos em um mundo constituído pelas fragilidades das ficções, pela falta de significantes mestres que se apresentam como ideais e pelas constantes mudanças provocadas pelos avanços da tecnologia científica”.

A fragilidade das ficções apresenta claramente o empobrecimento simbólico da atualidade quando não se tem mais a operação do discurso do mestre com ideais universais, impondo assim a presença crua de um gozo sem véus.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi argumentado e exposto neste trabalho, o que se pode sugerir como reflexão é que a dialética do mal-estar, em sua perspectiva diacrônica, revela uma modificação estrutural quando se tem como referência aquilo que foi o ponto de partida para o mal-estar na civilização do século XVIII. Esse século foi o momento em que foi instituída e alicerçada a ideia de civilização e progresso, atrelada ao fortalecimento do sujeito ilustrado. O que se tem como pano de fundo no contexto social e filosófico, em geral, é um mal-estar com o poder e a autoridade clerical, tendo em contrapartida um esforço para o fortalecimento de um sujeito racional que traria consequências políticas e sociais para o poder que a racionalidade engendraria. Rousseau, nesse contexto, de alguma forma, já prenunciava o que viria de discurso em torno dos ideais da civilização ao anunciar um mal-estar diante da condição de ser civilizado.

No século XIX, pode-se extrair como maior consequência do XVIII o que vai ainda permanecer tanto no campo epistemológico quanto no campo moral: o desdobramento do que foi instituído como ideia de sujeito, de tradição ilustrada e de ciência. Esse desdobramento, aos poucos, começou a sofrer um certo declínio, causando novos contornos à modernidade do século XIX. É aqui que se pode situar o mal-estar do século XIX, representado pelas novas afecções nervosas que começam a aparecer, principalmente entre as mulheres, um importante acontecimento para a descoberta da neurose e da psicanálise freudiana. Esses seriam os sintomas modernos que estariam estritamente relacionados ao momento de transição, quando o sujeito do século XIX se encontra entre aquilo que se mantém como tradição no século XVIII e as novas exigências da cultura em formação.

É nesse ponto que se pretende evidenciar que, mesmo que se perceba um declínio na ideia de sujeito, na força da autoridade tradicional, ainda se observa como o discurso desse Outro, que causa uma divisão subjetiva, determina a formação dos sintomas do sujeito moderno, condicionado a um processo de recalque ainda exercido pelo poder da tradição, operando como uma função de lei.

Em se tratando do mal-estar da pós-modernidade, percebe-se que há algo de diferencial com relação ao período moderno, já que o contexto atual se encontra em uma conjuntura de intenso declínio das autoridades tradicionais. Considerando isso, o que se evidencia sobre os novos sintomas, tomando como referência os sintomas clássicos, é que, em virtude desse processo de desregulamentação e privatização, evidenciado por Bauman, não se

está mais ordenado pelo discurso da tradição como era exigido na modernidade, sobretudo pela ordem da razão.

Diante disso, o modo como se dá o laço social passa por um processo de mudança, sobretudo quando se observa os efeitos do processo de desregulamentação, algo nomeado pela psicanálise lacaniana como declínio da função paterna, provocando uma mudança na formação dos sintomas contemporâneas, os quais, muitas vezes, portam para o sujeito como forma de sofrimento. Outrossim, o propósito foi demonstrar que, por conta das consequências da dinâmica provocada em decorrência do enlaçamento entre a ciência e o capitalismo, já não se pode mais falar de um sujeito recalcado, mas, como nos afirma Miller, de um sujeito desinibido, completamente determinando pela lógica do consumo, onde a única lei que regulamenta é a lei do excesso e do gozo. É disso que se extrai a afirmação de que os sintomas atuais não estão mais relacionados a um processo de recalque em decorrência das exigências da cultura, aos moldes da modernidade, mas pela intensificação de satisfações determinadas pela dinâmica excessiva do consumo. Assim, os sofrimentos psíquicos estão muito mais determinados pela dificuldade de se lidar com o circuito gozoso impresso, pelas novas modalidades de satisfações, como a forma de lidar com o próprio corpo, do que na dinâmica do capital, que acabou se tornando um objeto como qualquer outro.

Os ideais inconsistentes que acabam capturando os sujeitos contemporâneos, como bem explanou Bauman, têm um efeito de fluidez imediata, onde não se tem qualquer relação com a dimensão do futuro. Isso não é sem preço, pois o grande desafio do estilo de vida atual é saber deslizar na incerteza, na inconsistência e na contingência. A solidez moderna aos poucos vai sendo demolida pelo fluido pós-moderno, exigindo do sujeito uma intimidade com a incerteza. O fato de não se ter mais nem desejo e nem compromisso com a solidez afeta, de alguma maneira, o modo como se dá o estatuto do saber e da verdade. Perde-se não somente a preocupação com a verdade, como também o valor para com aquele que a detém, não há mais o lugar privilegiado do mestre. Na pós-modernidade, a opacidade entre verdade e ficção se instala, fazendo a vida ganhar um estatuto de obra de arte, quando a realidade e a ficção se confundem.

O que o ensino de Lacan traz de acréscimo dentro de toda essa problemática é quando atualiza para o campo da psicanálise essas consequências do novo laço social, que reverberam na clínica psicanalítica. A queda do modelo patriarcal faz surgir novas formações familiares e traz modificações estruturais na sociedade contemporânea, as quais, como já foi colocado, afetam não só a forma de se estabelecer os laços sociais, como também o modo como as subjetividades se desdobram nesse cenário. O sofrimento que afeta os sujeitos

contemporâneos apresenta novas modalidades que, de alguma forma, provoca a necessidade de uma reformulação nos conceitos clássicos da psicanálise. Dentre esses conceitos, tem-se o de Complexo de Édipo, um modelo freudiano, reformulado por Lacan (2005), para função simbólica, uma ordenação cultural em que a prevalência da operação do Nome-do-Pai, como aquilo que fazia função de lei, ainda operava. Com os avanços em torno dessa questão, deixa-se de lado o pai universal para dar lugar à pluralização dos Nomes-do-Pai. Uma nova amarração sintomática, que revela a ausência dessa operação simbólica, a qual, na cultura contemporânea, apresenta o seu enfraquecimento.

O que está em jogo é o que capitalismo pode proporcionar às subjetividades contemporâneas, pondo em xeque seus próprios limites, como o limite na forma de lidar com o próprio corpo, que o transforma em um objeto de gozo, assim como tantos outros objetos. Esse acaba por se configurar como um dos problemas relevantes para ser pensando à luz da psicanálise, que tem se colocado a serviço de questões que não estão sendo respondidas pelo discurso da ciência. O discurso psiquiátrico, por exemplo, acaba trazendo diagnósticos inconsistentes em torno de sintomas que, para a psicanálise, revelam o mal-estar do mundo pós-moderno, em razão do destino que o pai tomou. Assim, o valor da psicanálise se expressa na escuta para aquilo que se apresenta como uma questão, que nem a ciência e nem o capitalismo são portadores de resposta, mas apenas recorrem às medidas imediatas que fazem calar o sintoma, através da medicalização.

Mas, seguindo os princípios lacanianos – freudianos, o inconsciente ao ser estruturado como linguagem e o sintoma ser uma formação de compromisso entre as representações recalçadas do desejo inconsciente e as exigências da defesa, o sintoma terá sempre algo a dizer onde o corpo torna-se um lugar de fala.

REFERÊNCIAS

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Introdução e notas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BAUMAN, Zigmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. Disponível em: <https://zahar.com.br/sites/default/files/arquivos/trecho_BAUMAN_ModernidadeLiquida.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2017.

BERMAN, Marschal. **Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BIRMAN, Joel. **Araquios do mal-estar e da resistência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. (Sujeito e História)

_____. **Cadernos sobre o mal: agressividade, violência e crueldade**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BROUSSE, Marie-Hélène. In: AMP. **Scilicet dos Nomes do Pai**. Textos preparatórios para o Congresso de Roma 13 a 17 de julho de 2006.

CHATELÊT, F. **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Verbetes políticos da enciclopédia**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Ed. Unes, 2006.

DOR, Joel. **Introdução à Leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. Trad. Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

DRUMMOND, Cristina. In: CURINGA. v. 1, n. 0, out. 1993. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Minas, n. 32, jun. 2011.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2015.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

FORBES, Jorge. **Inconsciente e responsabilidade: psicanálise do século XXI**. Barueri: Manole, 2012.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. XIV.

_____. A psicologia das massas e análise do eu. In: FREUD, Sigmund. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. XVIII.

_____. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, 1996d. v. XXI.

_____. **Obras completas: o eu e o id, “autobiografia” e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 16.

_____. Totem e Tabu e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, 1996e. v. XIII.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, Sigmund. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, 1996f. v. VII.

_____. Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, análise leiga e outros trabalhos. In: _____. **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, 1996g. v. XX.

_____. **O mal-estar na civilização**. Tradução Paulo César de Sousa. São Paulo: Pinguim Classics, Companhia das Letras, 2011b.

GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Organização Ulrich Beck, tradução Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2012.

GROSRICHARD, Alan. Na noite das luzes. In: NOVAES, Adauto. **A crise da razão**. São Paulo: Minc-Funart/Companhia das Letras, 1996.

GUSDORF, Georges. **Le Romantisme I**. Paris: Payot, 1993.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos de psicanálise de Freud a Lacan**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KANT, Immanuel. **O que é esclarecimento?** Disponível em: <www.ufsm.br/gpforma/pdf>. Acesso em: 15 abr. 2017.

KHEL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Texto estabelecido por Jacques-Allain Miller; tradução Dukce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **O seminário: as psicoses, 1955-1956**. Texto estabelecido por Jacques-Alain-Miller [versão brasileira de Aluísio Menezes]. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **O seminário, livro 23: O sinthoma, 1975-1976**. Texto estabelecido por Jacques-Allain Miller. [tradução Sérgio Laia; revisão André Telles]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro; Versão Final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.

LAURENT, Éric. O gozo e o corpo social. **Correio – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise**, v. 80, 2017.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. Posfácio: Silviano Santiago. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MILLER, Jacques-Alain. Scilicet. In: MACHADO, Ondina; RIBEIRO, Vera Lúcia Avellar (Org.). **Um real para o século XXI**. Belo Horizonte: Scriptum, 2014.

MILLER, Jacques-Allain. El Otro que no existe y sus comités de ética. In: **Seminário de Jacques Alain Miller en colaboración com Éric Laurent**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

NERI, Regina. **A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RAMAIOLI, Isabella. In: MACHADO, Ondina; RIBEIRO, Vera Lúcia Avellar (Org.). **Um real para o século XXI**. Belo Horizonte: Scriptum, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes**. Pref. Narciso ou o amante de si mesmo. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TORRES, João Carlos Brum. Introdução. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014. p.9.