

Dany-Robert Dufour

A ARTE DE REDUZIR AS CABEÇAS

Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal



N.Cham 320.513 D861a.Pf2005

Autor: Dufour, Dany-Robert.

Título: A arte de reduzir as cabeças :



83210708

Ac. 401786



*Companhia
de Freud*
editora

A ARTE DE REDUZIR AS CABEÇAS

.

DANY-ROBERT DUFOUR

1999
D.F.
30

A ARTE DE REDUZIR AS CABEÇAS

Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal

TRADUÇÃO

Sandra Regina Felgueiras

EDITOR

José Nazar

Ar 198

U.F.M.G. - BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA



83210708

NÃO DANIFIQUE ESTA ETIQUETA

*Companhia
de Freud*
editora

Copyright © by Éditions Denoël, 2003

TÍTULO ORIGINAL
L'art de réduire les têtes

Direitos de edição em língua portuguesa adquiridos pela
EDITORA CAMPO MATEMICO
Proibida a reprodução total ou parcial

CAPA
*Victoria Rabello sobre "A Cura da Loucura"
de Hieronymus Bosch, 1450-1516*

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Victoria Rabello

TRADUÇÃO
Sandra Regina Felgueiras

REVISÃO
Sandra Regina Felgueiras

EDITOR RESPONSÁVEL
José Nazar

CONSELHO EDITORIAL
Bruno Palazzo Nazar
José Nazar
José Mário Simil Cordeiro
Maria Emilia Lobato Lucindo
Teresa Palazzo Nazar
Ruth Ferreira Bastos

Rio de Janeiro, 2005

FICHA CATALOGRÁFICA

D911a

Dufour, Dany-Robert

[*L'art de réduire les têtes*. Português]

A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal /

Dany-Robert Dufour; tradução: Sandra Regina Felgueiras; editor: José Nazar. –
Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

216 p.; 23cm.

ISBN 85-85717-93-9

1. Ciência política – Filosofia. 2. Liberalismo. 1. Nazar, José. II. Título.

CDD-320.513

*Companhia
de Freud*
editora

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Rua Barão de Sertório, 57 – 6º andar
Tel.: (21) 2293-7166
Rio Comprido – Rio de Janeiro
Cep: 20.261-050
e-mail: ciadefreud@ism.com.br

Para Michel

“O homem é, no interior de si mesmo,
o lugar de uma história”.

JEAN-PIERRE VERNANT, artigo da *Encyclopaedia
universalis* sobre Ignace Meyerson.

“Estamos destinados, doravante, a viver na crueza e na
angústia, o que mais ou menos nos foi poupado desde o
início da aventura humana pela graça dos deuses”.

MARCEL GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*.

“A realização definitiva do indivíduo coincide com sua
des-substancialização”.

GILLES LIPOVETSKY, *L'Ère du vide*.

“Onde, agora? Quando, agora? Quem, agora?”.

SAMUEL BECKETT, *L'Innommable*.

“Liso, brilhante, branco, como esse lustroso Helly
Hansen que acabei conseguindo roubar. *Uma grande
plasticidade do eu*. Também estava anotado no meu
dossiê. Plástico. Táí”.

PAUL SMAIL, *Ali le Magnifique*.

Índice

Prefácio	9
1. Da modernidade à pós-modernidade: referências	23
2. O homo zappiens na escola: a negação da diferença geracional	117
3. A negação da “sexão”	151
4. O neoliberalismo: a dessimbolização, uma forma de dominação inédita	189

Prefácio

É comum acreditar que o capitalismo é fundamentalmente “idiota”, um puro sistema obstinado que visa, antes de tudo, o máximo lucro. Todavia, pouco antes da virada neoliberal do capitalismo, no início dos anos 1970, o doutor Jacques Lacan, psicanalista muito conhecido por sua habilidade de desentocar o sentido sob o sentido, havia prevenido seus ouvintes, então bastante politizados, e lhes havia proposto, durante seu seminário, uma interpretação completamente diferente: “O discurso capitalista é algo loucamente astucioso [...], anda às mil maravilhas, não pode andar melhor. Mas, justamente, anda rápido demais, se consome. Consume-se, de modo que se consuma”¹.

O capitalismo funcionaria, pois, muito bem. Tão bem que, um dia, ele deveria acabar por... consumir a si mesmo. Mas eis: ele não se consumirá antes de ter consumido tudo: os recursos, a natureza, tudo – inclusive os indivíduos que a ele servem. Na lógica capitalista, indicava Lacan, “o escravo antigo foi substituído” por homens reduzidos ao estado de “produtos”: “produtos [...] consumíveis tanto como os outros”². Aliás, é nesse sentido mais para o macabro que o eminente psicanalista propunha entender as

¹ Lacan, “Conférence à l’université de Milan”, 12 de maio de 1972, inédito.

² Lacan, *L’Envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, aula de 17 de dezembro de 1969, p. 35 [Tradução brasileira: *O avesso da psicanálise*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1991].

expressões levemente euforizantes como “material humano” ou “sociedade de consumo”.

No momento da vitória total do capitalismo e da celebração do “capital humano”, da gestão esclarecida dos “recursos humanos” e da “boa direção ligada ao desenvolvimento humano”, essas falas maliciosas guardam todo o seu sal. Elas muito simplesmente deixam entender que o capitalismo consome também... o homem. Em resumo, ele diria respeito à sua notável inteligência de ter sabido transformar em um sistema social eficiente, de uma amplitude presentemente quase que mundial, o que o irônico slogan surrealista exprimia com um belo verdor: “Comam o homem, é bom!”³.

Uma discreta antropofagia perduraria sob o progresso? É bem possível. Mas, então, o que hoje o capitalismo consumiria? Os corpos? Eles já são utilizados há muito tempo e a noção já antiga de “corpos produtivos” é testemunha disso⁴. A grande novidade seria a redução dos espíritos. Como se o pleno desenvolvimento da razão instrumental (a técnica), permitido pelo capitalismo, se consolidasse por um déficit da razão pura (a faculdade de julgar *a priori* quanto ao que é verdadeiro ou falso, inclusive bem ou mal). É muito precisamente esse traço que nos parece propriamente caracterizar a virada dita “pós-moderna”: o momento em que uma parte da inteligência do capitalismo se pôs a serviço da “redução das cabeças”.

Para fazer aparecer essa consunção atual dos espíritos, iremos, pois, ao longo deste livro, relacioná-la com a extinção rápida das formas filosóficas modernas do sujeito que serviam de referência e nos permitiam, até então, pensar nosso estar-no-mundo. A hipótese que desenvolverei é, em suma, muito simples, mas radical: presentemente, assistimos à destruição do duplo sujeito da modernidade, o sujeito crítico (kantiano) e o sujeito neurótico (freudiano) – aos quais eu não hesitaria em acrescentar o sujeito marxista. E vemos se instalar um novo sujeito, “pós-moderno”.

³ *Tracts surréalistes et déclarations collectives*, tome I: 1922-1939, apresentação e comentários de José Pierre, Le Terrain Vague, Paris, 1980.

⁴ A noção de “corpo produtivo” como corpo biológico integrado no processo de produção já está presente em Marx em *Le capital*, em *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1965, cf. Livre premier, “Le développement de la production capitaliste”, IV^e section: “La production de la plus-value relative”, XIII: “Coopération”. Ver também Deleuze e Guery, *Le corps productif*, Mame/Repères, Paris, 1972.

Esse julgamento, cujo lado abrupto e intempestivo não ignoro, imediatamente convoca várias precisões, antes de ser desenvolvido e confrontado com a realidade que nos cerca.

1. Esse processo simultâneo de cassação do sujeito moderno e de fabricação de um novo sujeito (chamemo-lo de pós-moderno) age extremamente rápido. Certo, o sujeito crítico kantiano, nascido nas paragens dos anos 1800, já tem dois séculos. Igualmente, o sujeito neurótico de Freud, nascido nas paragens dos anos 1900, perdura até nossos dias, a ponto de ter ocupado uma boa parte da cena do pensamento do século XX. Mas esses dois sujeitos, cuja idade respeitável parecia dever colocar distantes de toda execução sumária, estão desaparecendo sob nossas vistas com uma rapidez fulminante. Aí há um fenômeno espantoso a ser analisado. Pensava-se que esses sujeitos filosóficos estavam protegidos das vicissitudes da história, que estavam bem instalados numa posição transcendental e constituíam inesgotáveis referências para pensar nosso estar-no-mundo – e, de fato, muitos pensadores continuam naturalmente a refletir com elas, como se fossem eternas. Ora, ainda que correspondam a construções históricas eminentes, esses sujeitos pouco a pouco perdem sua evidência. O poder da abordagem filosófica que os constituía parece se esvaecer na história. Eles se tornaram imprecisos. Seus contornos se estilhaçam, estamos passando para uma outra forma sujeito.

Esse longo reinado e esse esvaecimento repentino têm com o que surpreender. Temos dificuldade em acreditar que figuras tão repertoriadas, tão elaboradas, tão experimentadas possam desaparecer em tão pouco tempo. Entretanto, nunca deveríamos esquecer que civilizações milenares podem se extinguir em poucos lustros. Para nos atermos a acontecimentos recentes, precisamos lembrar que vimos tribos de índios da floresta amazônica, que tinham atravessado os séculos e os meios mais hostis sob os auspícios de práticas simbólicas solidamente ancoradas, perecerem em algumas semanas, incapazes de resistir ao ataque brutal de uma outra forma de troca⁵.

⁵ Ver, por exemplo, *Guerre de pacification en Amazonie*, documentário de longa metragem de Yves Billon, Les Films du village, 1973.

Na oportunidade da construção da estrada transamazônica no Brasil, o Estado brasileiro instaurou a política dita do “contato obrigatório” para desmontar as reações de

A evocação desse exemplo não é fortuita: aposto que é também pela generalização de uma outra forma de troca que, no Ocidente, o sujeito moderno está morrendo em sua dupla referência, kantiana e freudiana.

2. Com efeito, essa morte programada do sujeito da modernidade não me parece estranha à mutação que observamos já há uns bons vinte anos no capitalismo. O neoliberalismo – para sumariamente nomear esse novo estado do capitalismo – está se desfazendo de todas as trocas que subsistiam referidas a uma garantia absoluta ou metassocial das trocas. Para ir rápido e ao essencial, poderíamos dizer que seria necessário um padrão – o ouro, por exemplo – para garantir as trocas monetárias, como era necessária uma garantia simbólica (a Razão, por exemplo) para permitir os discursos filosóficos. Ora, doravante paramos de nos referir a qualquer valor transcendental para entrarmos nas trocas. Como diz Marcel Gauchet, doravante estamos lidando com “atores que rigorosamente se querem desligados e sem nada acima deles que impeça a maximização de seus empreendimentos”⁶. As trocas não valem mais como garantidas por um poder superior (de ordem transcendental ou moral), mas pelo que diretamente põem em relação como mercadorias. Em uma palavra, hoje a troca mercadológica tende a dessimbolizar o mundo.

Para dar um exemplo dessa dessimbolização naturalmente operada pela mercadoria, citarei apenas um caso, aparentemente anódino, mas quão significativo... É a recente “mudança de sexo dos navios de Sua Majestade”. Podíamos ler, numa das edições do jornal *Le Monde*, de 25 de março de 2002, que os barcos britânicos doravante não procedem mais do gênero

autodefesa dos índios. Evoca-se, no documentário, feito no início dos anos 1970, o destino dos índios Pakaranas. A técnica de abordagem é simples, mas de uma duvidosa eficácia: edificam-se *tapini*, abrigos rudimentares de vegetação em que são presos “presentes”. Uma vez estabelecido contato, um “campo de atração indígena” é estabelecido, o que precipita o indígena na engrenagem fatal das trocas de mercadorias. O processo de aculturação é brutal, destrutivo e extremamente rápido. Resta apenas enclausurá-los em reservas indígenas em que as taxas de suicídio, individual e coletivo, são consideráveis...

⁶ Cf. Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002, Avant-propos, p. XXV.

feminino. Informava-se que a substituição do “she” por “it” na denominação dos navios havia sido defendida por organizações feministas e pelo Ministério dos Transportes. O que o chefe de redação do mais antigo diário britânico, o *Lloyd's List*, criado em 1734, considerado como o pulso do comércio marítimo, justificava assim: “Um navio é um produto como outro qualquer, uma espécie de imóvel marítimo. O comércio marítimo deve evoluir nessa era de mundialização, sob pena de ficar a reboque do mundo dos negócios”. Às favas, pois, a utilização do feminino para se referir a um navio, o que datava de obscuras origens agora em desuso; diante da urgência da qualificação dos navios como simples mercadoria. Que importa o antigo costume de decorar a proa dos navios com estátuas de deusas e que importa a mágica ligação dos marinheiros com seus barcos, com frequência comparados a uma esposa, a uma mãe, a uma amante! A partir do momento em que o barco se torna “um produto como qualquer outro”, isto é, uma mercadoria que pode ser trocada em seu valor de mercadoria por outras mercadorias, ele perde o essencial de seu valor simbólico. Ele se encontra, *ipso facto*, aliviado do excesso de sentido que o impedia de figurar como simples produto no ciclo neutro e expandido das trocas.

De modo geral, toda figura transcendente que vinha fundar o valor é doravante recusada, há apenas mercadorias que são trocadas em seu estrito valor de mercadorias. Hoje, os homens são solicitados a se livrar de todas as sobrecargas simbólicas que garantiriam suas trocas. O valor simbólico é assim desmantelado, em proveito do simples e neutro valor monetário da mercadoria, de tal forma que nada mais, nenhuma outra consideração (moral, tradicional, transcendente, transcendental...) possa entravar sua livre circulação. Daí resulta uma dessimbolização do mundo. Os homens não devem mais entrar em acordo com os valores simbólicos transcendentais, simplesmente devem se dobrar ao jogo da circulação infinita e expandida da mercadoria.

O exemplo citado permite observar que a língua e os modos de falar se vêem afetados pela dessimbolização. Nesse caso específico, aliás, a polêmica se concentrou na língua e em seus usos. Se o exemplo que usei é atraente, em breve veremos outros que podem chegar a afetar profundamente nossa aptidão para o discurso. Com efeito, é todo o peso do simbólico nas trocas humanas, que fez os tempos áureos da grande antropologia

do século XX (de Mauss a Lévi-Strauss, chegando a Lacan), que se encontra desse modo questionado. O que é preciso enunciar sem demora: o triunfo do neoliberalismo traz consigo uma alteração do simbólico. Se, como diz Marcel Gauchet, “a esfera de aplicação do modelo [de mercado] está destinada a se expandir bem além do domínio da troca mercadológica⁷”, então há um preço a pagar por essa expansão: o enfraquecimento e até a alteração da função simbólica⁸. Eis-nos aqui, pois, coagidos a retomar, de novo, a análise do simbólico no tempo da pós-modernidade.

3. Essa mudança radical no jogo das trocas traz consigo uma verdadeira mutação antropológica. A partir do momento em que toda garantia simbólica das trocas entre os homens tende a desaparecer, é a própria condição humana que muda. Com efeito, nosso estar-no-mundo não pode mais ser o mesmo quando a questão de uma vida humana não se liga mais à busca do acordo com esses valores simbólicos transcendentais representando o papel de garantias, está ligada à capacidade de estar em acordo com os fluxos sempre móveis da circulação da mercadoria. Em uma palavra, não é mais o mesmo sujeito que é exigido aqui e lá. Desse modo, começamos a descobrir que o neoliberalismo, como todas as ideologias precedentes desencadeadas durante o século XX (o comunismo, o nazismo...), quer apenas a fabricação de um homem novo⁹. Mas a grande força dessa nova ideologia com relação às precedentes diz respeito a que ela não começou por visar o próprio homem por meio de programas de reeducação e de coerção. Ela se contentou em introduzir um novo estatuto do objeto, definido como simples mercadoria, aguardando que a seqüência acontecesse: que os homens se transformassem por ocasião de sua adaptação à mercadoria, pro-

⁷ Ibid., p. XXV.

⁸ Testemunho dessa alteração: a decadência atual da grande antropologia e a profusão das etnologias e outras etnografias locais e relativistas.

⁹ O que começa a ser explorado. Ver, por exemplo, os trabalhos de Jean-Pierre Le Goff, *La Démocratie post-totalitaire*, La Découverte, Paris, 2002; de Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith*, Climats, Castelnau, 2002; de Françoise Flahault, *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme*, Descartes & Cie, Paris, 2003...

movida desde então como único real¹⁰. A nova montagem do indivíduo se efetua, pois, em nome de um “real” no qual é melhor consentir que a ele se opor¹¹: ele deve sempre parecer doce, querido, desejado, como se se tratasse de *entretenimentos* (exemplos: a televisão, a propaganda...). Bem cedo veremos que formidável violência se dissimula atrás dessas fachadas *soft*.

E se, por acaso, alguma região do mundo persistisse em ficar em uma posição masoquista, que consiste em querer se esquivar dessa montagem *soft*, sabemos doravante – e, de uma certa forma, a esmagadora intervenção militar dos Estados Unidos no Iraque da primavera de 2003 contribuiu para prová-lo – que essa ideologia não recuará diante de nada para que essas zonas recalcitrantes sejam admitidas – por bem ou por mal – nas “vantagens” do novo capitalismo¹². Sobretudo se elas escondem recursos estratégi-

¹⁰ A leitura da obra dos psicanalistas Charles Melman e Jean-Pierre Lebrun, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix* (Denoël, Paris, 2002 [Tradução brasileira: *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2004] mostra, nesse sentido, que mudanças consideráveis são desde agora observáveis na clínica. Segundo Melman e Lebrun, um “homem liberal” estaria efetivamente em formação, abalando a antiga economia psíquica. Estaríamos, assim, passando de uma economia fundada no recalque e, pois, na neurose, para uma cultura que promove a perversão, última defesa contra a psicose. Ora, a diferença entre a antiga economia psíquica e a nova diria respeito, notadamente, ao novo estatuto do objeto introduzido pelo ultraliberalismo.

Tendo esse livro me chegado no momento mesmo em que meu próprio trabalho já estava acabado, não menciono as possíveis ligações entre nossas obras, mas destaco com satisfação (inteiramente teórica) que minha tese filosófica sobre a destruição do antigo sujeito e o advento simultâneo de um novo sujeito já pode encontrar com o que se fundar em observações clínicas precisas.

¹¹ Com efeito, de que vale se opor se “T.I.N.A.,” como martelava Margareth Thatcher para dizer que “*There Is No Alternative*” ao mercado?

¹² Retomo aqui uma indicação de Lacan, dada durante a aula de 10 de maio de 1967, durante o seminário (inédito) *La logique du fantasme*. Lacan fala da posição masoquista, que consiste em se colocar na posição de ser rejeitado pelo Outro. E, como exemplo clínico, ele vai buscar... o Vietnã, dizendo que nele se fez a guerra contra “pessoas, para convencê-las de que estavam erradas ao não quererem ser admitidas nas vantagens do capitalismo, enquanto elas, elas prefeririam ser rejeitadas”. É ali que Lacan expõe essa muito interessante afirmação: “eu não digo que a política é o inconsciente, mas, apenas, que o inconsciente é a política”...

cos. Para se impor, a mão invisível do Mercado não hesita em recorrer à mão de ferro das estratégias.

4. A observar que em “fabricação de um novo sujeito” entendo “sujeito” no sentido filosófico do termo: não falo do indivíduo no sentido sociológico, empírico ou mundano do termo, falo da nova forma filosófica de um sujeito até então inédito, em construção – vou voltar a isso. Do mesmo modo, entendo “sujeito” no sentido filosófico quando falo de cassação do “sujeito kantiano” ou do “sujeito freudiano”. Aí se tratava de formas construídas pelo entendimento para se fixar durante um certo tempo como uma disposição transcendental para além da multiplicidade das sensações, dos sentimentos e das experiências possíveis. Em suma, digo que o que é visado hoje em dia são as duas formas sujeito construídas durante a modernidade e definidoras da própria modernidade.

Primeiramente, refiro-me à que se construiu pelas paragens dos anos 1800 com o aparecimento do sujeito crítico kantiano. O empirismo de Hume e seu ceticismo diante da racionalidade e da metafísica clássica haviam, sabemos, abalado Kant a ponto de este ter bruscamente despertado de seu (famoso) “sono dogmático” e se ter visto obrigado a refundar uma nova metafísica, crítica, estabelecida nos limites da simples razão, liberada do dogmatismo da transcendência, mas em nada cedendo ao ceticismo empirista¹³. Assim nascia a filosofia kantiana: apoiada nos progressos da física a partir de Galileu e Newton, ela se estabeleceu por uma magistral síntese da experiência e do entendimento. Será necessária a virada kantiana para estabelecer que a intuição sem conceito é cega, enquanto o conceito sem intuição é vazio.

Essa refundação foi a inauguração da famosa revolução copernicana de Kant prosseguida em suas três Críticas (*Crítica da razão pura*, 1781, *Crítica da razão prática*, 1788, *Crítica da faculdade de julgar*, 1790). Percur-

¹³ “Foi a advertência de David Hume que primeiro interrompeu, já lá se vão anos, meu sono dogmático e que deu a minhas buscas em filosofia especulativa uma direção completamente diferente”. Cf. E. Kant, *Prolégômenes à toute métaphysique future* [1983], Vrin, Paris, 1994, cf. Introdução.

so escandido por três grandes questões: “O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar?”.

Tratando da primeira, Kant afirma, contra o empirismo das Luzes, que não é a experiência que organiza o conhecimento, mas o poder do espírito. Certo, todo conhecimento começa na experiência, mas nunca poderia ser reduzido a ela. Com efeito, meu conhecimento é condicionado pela percepção sensível dos objetos. Ora, na sensibilidade, Kant isola duas formas *a priori*, o espaço e o tempo, anteriores a toda experiência, formas que fazem parte, segundo ele, da própria estrutura de nosso espírito. Em seguida, a experiência é organizada pelo entendimento. É assim que intervenho incessantemente no campo do conhecimento, estabelecendo relações entre os objetos por meio de categorias referentes ao princípio racional de causalidade. Kant enumera assim doze categorias¹⁴, necessárias e universais, que permitem unificar o campo da experiência: O que posso conhecer (os *fenômenos*) se oferece a mim, pois, num duplo quadro, o das formas puras da sensibilidade (é o objeto da Estética transcendental) e o das categorias (é o objeto da Analítica transcendental), e se opõe ao que não posso conhecer, as coisas em si, tal como são em si mesmas, independentemente

¹⁴ “A função do pensamento no julgamento pode ser reduzida a quatro títulos, cada um contendo três momentos. Eles são perfeitamente representados no quadro ao lado:

	1/ <i>Quantidade dos julgamentos</i> Universais Particulares Singulares	
2/ <i>Qualidade</i> Afirmativos Negativos Indefinidos		3/ <i>Relação</i> Categóricos Hipotéticos Disjuntivos
	4/ <i>Modalidade</i> Problemáticos Assertóricos Apodícticos”	

Cf. Kant, *Critique de la raison pure* [1781], II^e partie, “Logique transcendente”; I^{re} division, “Analytique transcendente”, livre premier, section §9: De la fonction logique de l’entendement dans les jugements”. Cf. p. 130 da tradução Jules Barni pela Garnier-Flammarion, Paris.

de todo ponto de vista. Igualmente, os fenômenos dados pela intuição sensível se opõem aos puros seres de pensamento, os *nômenos* (Deus, a alma, etc) que a metafísica clássica pretendia poder conhecer. De fato, essa ambição era uma pura ilusão da metafísica clássica, que nunca levou a nada além da produção de antinomias. Eis um exemplo conhecido: “O universo é finito ou infinito?”. Como posso demonstrar tanto a tese quanto a antítese, as duas demonstrações se anulam reciprocamente. Foi precisamente a constatação dessas antinomias insolúveis que conduziu Kant à revolução copernicana da filosofia crítica graças à qual ele entendia “acabar com o escândalo de uma contradição manifesta da razão consigo mesma”¹⁵.

A segunda questão, “O que devo fazer?”, tem como resultado um imperativo: o esclarecimento, *Aufklärung*, “nada mais exige que a liberdade e mesmo, verdadeiramente dizendo, a forma mais inocente de tudo o que pode ser chamado liberdade, a de fazer um uso público de sua razão em todos os domínios”¹⁶. Devo, pois, fazer uso de minha liberdade de pensar. Tal é o imperativo moral do homem que pensa e que o coage ao exercício crítico, já enunciado por Descartes, de dever pensar por ele mesmo¹⁷, sem recuar diante das conseqüências desse princípio na medida em que “a crítica da razão acaba necessariamente por conduzir à ciência”¹⁸.

Quanto ao “O que posso esperar?”, está ligado à necessidade, muito mais prática que teórica, de que exista um princípio de justiça no mundo. Kant não o põe, pois, como um princípio primeiro, mas, ao contrário, como um efeito do trabalho crítico. Tocamos aqui num dos aspectos essenciais da grande reviravolta kantiana: nele, é a moral do trabalho crítico que funda a metafísica¹⁹.

¹⁵ Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, University Press of Chicago, Chicago, 1967, cf. Carta a Christian Garve de 21 de setembro de 1798, p. 252.

¹⁶ Kant, *La Philosophie de l'histoire* [1784], trad. Piobetta, Aubier, Paris, 1974, cf. “Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?”, p. 85.

¹⁷ Sobre essa ética do pensamento, ver Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. Philonenko, Vrin, Paris, 1965, § 40.

¹⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, ob. cit., p. 45.

¹⁹ Se esse trabalho crítico se perde, então “não sabemos mais o que é o bem”. Ver, a esse propósito, a discussão feita por Jacob Rogozinski, *Le Don de la loi, Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Paris, 1999.

Não é abusivo dizer que tudo o que, há dois séculos, foi pensado radicalmente procedeu do sujeito crítico kantiano. Hegel e Marx continuam kantianos quando constroem suas filosofias da história – aliás, Hegel não dizia de Kant que ele havia “inaugurado a filosofia moderna”? O próprio Nietzsche só pôde desenvolver sua crítica radical da moral remetendo-se plenamente ao poder crítico do espírito preconizado por aquele que ele chamava, afetuosamente, de “velho chinês de Königsberg”²⁰. É certo que Nietzsche critica radicalmente o que chama de duplo papel abusivamente atribuído por Kant à razão, instituída como juiz e acusado²¹, mas essa crítica nietzscheana não deixa de proceder dessa “inquebrantável lei moral” exposta por Kant, lei que se confunde com o imperativo do exercício crítico e com uma “Idéia interior da liberdade”²² que nunca faltou a Nietzsche. Quanto a Freud, ele mesmo teve que ser kantiano para construir o sujeito freudiano, isto é, ele teve que remeter-se ao poder de agregação do espírito para edificar uma teoria a respeito de fenômenos até então considerados díspares e acidentais (os sonhos, os chistes, os atos falhos...). Sabemos que Kant tinha querido que a metafísica fosse pensada como a física; ora, Freud retomou integralmente por sua conta essa posição diante do psíquico – não há outro sentido para o que se chama de “fiscalismo” de Freud²³. Mas não é apenas por sua postura formal a respeito da ciência que Freud é kantiano, é também pelo conteúdo dessa ciência. Segundo um dos melhores epistemólogos do freudismo, Paul-Laurent Assoun, Freud buscou fundamentalmente exibir “a ‘verdade psicológica’ radical” da subjetividade kantiana²⁴.

²⁰ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 10/18, Paris, cf. § 210.

²¹ Nietzsche, *Aurore*, Livre de Poche, Paris, cf. Avant-propos, § 3.

²² Kant, *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* [1796], trad. Guillermit, Vrin, Paris, 1982, p. 106.

²³ Entendo por “fiscalismo de Freud” o fato de que este tenha sempre expressado sua vontade de inscrever a psicanálise mais nas Ciências da Natureza (*Naturwissenschaften*) que nas Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*). Essa resolução resulta ao mesmo tempo de sua formação, médica e físico-química, do contexto científico da época e de sua posição positivista. Ver a tese de Yannina Micheli-Rechtman, *Le Statut de l'interprétation freudienne*, Université de Paris 8, Paris, 2002. A ser publicada.

²⁴ P.-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, Paris, 1995, cf. III^e partie, chap. III: “Kant et Freud”.

Ele o fez instaurando uma “dupla equação” calcada em Kant: “consciente = fenômeno” e “inconsciente = coisa em si”²⁵. De modo que não é abusivo dizer que Freud comentou Kant, tomando “ao pé da letra seu texto e suas metáforas”²⁶.

Ora, esse sujeito crítico kantiano, como forma ideal, suscetível como tal de presidir à formação de todo indivíduo moderno, é hoje vivamente recusado. De que vale ainda esse sujeito crítico quando se trata apenas de vender e comprar mercadoria? Com efeito, para Kant nem tudo é negociável. “Tudo tem *ou bem* um preço, *ou bem* uma dignidade. Podemos substituir o que tem um preço por seu equivalente; em contrapartida, o que não tem preço e, pois, não tem equivalente é que o possui uma dignidade”²⁷. Não se pode dizer mais claramente: a dignidade não pode ser substituída, ela “não tem preço” e “não tem equivalente”, ela tem como referência apenas a autonomia da vontade e se opõe a tudo o que tem um preço. É por isso que o sujeito crítico não convém à troca mercadológica, é até completamente o contrário do que é requerido na prospecção de mercado, no *marketing* e na promoção (naturalmente mentirosa) da mercadoria. Gostariam de nos assegurar de que se trata, nessa recusa do sujeito crítico, de um grande retorno do utilitarismo e da revanche tardia de Hume com relação a Kant. Mas como não observar que se trata de um utilitarismo duplamente edulcorado? Por um lado, ele preconiza muito mais a busca da felicidade individual que a busca da felicidade da maioria; por outro, reduz e circunscreve a felicidade individual à dimensão exclusiva da apropriação do objeto de mercado.

Nesses tempos que qualificaremos rapidamente de neoliberais, o sujeito kantiano vai mal, pois. Mas isso não é tudo: o outro sujeito da modernidade, o sujeito freudiano, descoberto nas paragens dos anos 1900, não é melhor aquinhoado. Com efeito, a neurose, com suas fixações compulsivas e suas tendências à repetição, não oferece a melhor garantia da flexibilidade

²⁵ Ibid., cf. II^e partie, section IX: “Freud, lecteur de Kant”.

²⁶ Ibid., p. 348.

²⁷ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs* [1785], Garnier-Flammarion, Paris, p. 116.

necessária às “conexões” múltiplas no fluxo das mercadorias. A figura do esquizofrênico exposta por Deleuze nos anos 1970, com as polaridades múltiplas e inversíveis de suas máquinas desejanter, é, nesse sentido, de outro modo mais performativa²⁸. A tal ponto, aliás, que, nas primícias da onda neoliberal, Deleuze acreditou poder ultrapassar o capitalismo, suspeito de não desterritorializar suficientemente rápido e de proceder a reterritorializações ditas “paranóicas” capazes de bloquear os fluxos maquínicos (como o Capital ou a identidade...), ao colocar em suas pegadas a figura do esquizofrênico, que podia desarranjar e perturbar os fluxos normatizados, conectando tudo com tudo. O que Deleuze então não tinha visto é que seu programa, longe de permitir a ultrapassagem do capitalismo, apenas antecipa seu curso. Tudo se passa hoje como se o novo capitalismo houvesse entendido a lição deleuzeana. Com efeito, é preciso que os fluxos de mercadorias circulem e eles circulam ainda melhor porque o velho sujeito freudiano, com suas neuroses e suas falhas nas identificações que não param de se cristalizar em formas rígidas antiprodutivas, será substituído por um ser aberto a todas as conexões. Em suma, levanto a hipótese de que esse novo estado do capitalismo é o melhor produtor do sujeito esquizóide, esse da pós-modernidade. Na tendência à dessimbolização em que presentemente vivemos, não é mais, com efeito, o sujeito crítico, colocando prioritariamente uma deliberação conduzida em nome do imperativo moral da liberdade, que convém, também não é o sujeito neurótico preso numa culpabilidade compulsiva, é um sujeito precário, acrítico e psicotizante que é doravante requerido – entendo por “psicotizante” um sujeito aberto a todas

²⁸ Deleuze e Guattari, *L'Anti-Oedipe, capitalismo et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972, e *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980. Lembremos que o “esquizofrênico” de Deleuze e Guattari tem pouco a ver com o que a psiquiatria clássica coloca sob esse nome. Ou, se retoma certos traços, é para positivá-los plenamente. O esquizofrênico deleuzeano seria assim definível como uma modalidade de subjetivação que escapa às grandes dicotomias usualmente fundadoras da identidade: não seria nem homem nem mulher, nem filho nem pai, nem morto nem vivo, nem homem nem animal, ele seria, antes, o lugar de um devir anônimo, indefinido, múltiplo, isto é, ele se apresentaria como uma massa, um povo, uma malta atravessados por investimentos exteriores variados e eventualmente heteróclitos. Deleuze e Guattari distinguem no *Anti-Oedipe* (pp. 439 e seg.) dois pólos sociais do investimento libidinal: o pólo “paranóico”, reacionário e fascista, e o pólo “esquizóide” e revolucionário.

as flutuações identitárias e, conseqüentemente, pronto para todas as conexões mercadológicas. O cerne do sujeito progressivamente dá lugar ao vazio do sujeito, um vazio aberto a todos os ventos.

Certo, nem todos os indivíduos se tornaram, nessa medida, psicóticos. Não é porque a forma sujeito dominante hoje é a do sujeito acrítico e psicotizante que a humanidade pós-moderna está no ponto de uma psicotização generalizada. Nem tudo no mundo virou pós-moderno, restam vastas zonas modernas e até zonas pré-modernas. Por outro lado, ali mesmo onde a ofensiva pós-moderna é predominante, há resistência, ao menos pelo momento: o pensamento crítico e a neurose têm ainda belos restos e belos dias diante de si. Em linhas gerais, em todo lugar onde há ainda instituições vivas, isto é, ali onde nem tudo ainda está seja completamente desarranjado, seja esvaziado de toda substância, há resistência a essa forma dominante. Afirmar que uma nova forma sujeito está a ponto de se impor na aventura humana não equivale, pois, a dizer que todos os indivíduos vão sucumbir a ela sem combate. Portanto, não digo que todos os indivíduos vão se tornar loucos, simplesmente digo que, ao assegurar o advento e o êxito dessa forma sujeito ideal, os promotores do novo capitalismo fazem grandes esforços para que eles se o tornem. Notadamente mergulhando-os num “mundo sem limite”²⁹, que favorece a multiplicação de passagens ao ato e a instalação desses indivíduos num estado *borderline*.

Vou tentar, no capítulo 1, assinalar os pontos-chave da passagem do sujeito moderno ao sujeito pós-moderno; no capítulo 2, mostrar como se fabrica esse sujeito; no capítulo 3, compreender sobre quais negações [*dénis*] maiores esse sujeito pós-moderno se constrói e, por fim, no capítulo 4, examinar o que acompanha a produção desse novo sujeito: a destruição da cultura e a promoção de um novo nihilismo.

²⁹ Cf. Jean-Pierre Lebrun, *Um monde sans limite*, Érès, Ramonville, 1997 [Tradução brasileira: *Um mundo sem limite*, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2004].

1.

Da modernidade à pós-modernidade: referências

Ter-se-á compreendido, levanto a hipótese de que uma mutação histórica na condição humana está se completando diante de nossos olhos, nas nossas sociedades. Essa mutação não é uma simples hipótese teórica; ao contrário, ela me parece identificável através de todo um cortejo de acontecimentos, nem sempre bem circunscritos, que afetam as populações dos países desenvolvidos. Todos já ouviram falar desses acontecimentos: domínio do mercado, dificuldades de subjetivação e de socialização, toxicomania, multiplicação das passagens ao ato, aparecimento do que se chama, corretamente ou não, “os novos sintomas”¹, explosão da delinquência em porções não negligenciáveis da população jovem, nova violência e novas formas sacrificiais...

Diante desses acontecimentos, muitos especialistas das questões psicossociais (educadores, psicólogos, sociólogos, inclusive psicanalistas...) se contentam em lembrar que não há nenhum problema novo aí. Se os identificamos hoje, seria essencialmente em função do aumento de informações de que dispomos e, se nos interessamos por eles, seria apenas por causa do funcionamento dos meios de comunicação de massa, que têm necessidade de sua razão cotidiana de assuntos. Circulem, portanto, de todo

¹ Por exemplo, a anorexia, a bulimia, a toxicomania, a depressão, a crise de pânico... quer dizer, práticas de ruptura, de rejeição do laço com o Outro, freqüentemente encontradas e invocadas nos diagnósticos ditos de “pré-psicose”.

modo nos dizem esses especialistas, não há nada para ver nesses pseudo-acontecimentos. No melhor dos casos, tentemos desconstruir os discursos que põem em cena esses acontecimentos. De modo que se desconstrói de modo desafiador, mas esquecendo, na maioria das vezes, que, ao final da desconstrução, o essencial fica por ser feito: produzir, por sua vez, uma construção e uma inteligibilidade novas dos próprios fatos, porque eles são pertinazes, como dizia Gaston Bachelard em *L'Air et les Songes*².

Creio, em suma, que, longe de esses elementos e acontecimentos constituírem acidentes, artefatos ou epifenômenos mais ou menos construídos pela mídia, eles devem ser tomados como os sinais de uma crise gravíssima que afeta a população dos países desenvolvidos e, em primeiro lugar, sua parte mais exposta, a juventude.

Levanto a hipótese de que todas essas dificuldades estão fundamentalmente ligadas à transformação da condição subjetiva que está se completando nas nossas democracias. Em outras palavras, na crise atual das sociedades, não podemos fazer pouco caso de que ser sujeito hoje se apresenta sob uma modalidade bastante sensivelmente diferente do que era para as gerações precedentes. Em resumo, eu não hesitaria em conjecturar que o sujeito que se apresenta nos dias de hoje não é mais globalmente o mesmo que o que se apresentava há uma geração. A condição subjetiva também está submetida à historicidade e provavelmente acabamos de atravessar, a esse respeito, um limite importante, ao qual as grandes instituições (políticas, educativas, de saúde física e mental, de justiça...) são particularmente sensíveis.

Fratura na modernidade

É claro que não sou o primeiro a pôr em relevo os sinais dessa transformação que afeta as formas de ser-si e de estar-junto na modernidade. A emergência desse novo sujeito corresponde de fato a uma fratura na modernidade que vários filósofos observaram, cada um à sua maneira. Entramos,

² G. Bachelard, *L'Air et les Songes* [1943], Corti, Paris, 1983.

há algum tempo, numa época naturalmente dita “pós-moderna” – J.-F. Lyotard, um dos primeiros a apontar esse fenômeno, entendia com isso evocar uma época caracterizada pelo esgotamento e pelo desaparecimento das grandes narrativas de legitimação, notadamente a narrativa religiosa e a narrativa política³. Não quero aqui discutir a pertinência dessa expressão; aliás, outras são propostas: o supérmoderno, o hipercontemporâneo... Apenas gostaria de observar que efetivamente chegamos a uma época que viu a dissolução, até mesmo o desaparecimento das forças nas quais a “modernidade clássica” se apoiava. A esse primeiro traço do fim das grandes ideologias dominantes e das grandes narrativas soteriológicas acrescentaram-se paralelamente, para completar o quadro, a desaparecimento das vanguardas, depois, de outros elementos significativos tais como: os progressos da democracia e, com ela, o desenvolvimento do individualismo, a diminuição do papel do Estado, a supremacia progressiva da mercadoria em relação a qualquer outra consideração, o reinado do dinheiro, a sucessiva transformação da cultura, a massificação dos modos de vida combinando com a individualização e a exibição das aparências, o achatamento da história na imediatez dos acontecimentos e na instantaneidade informacional, o importante lugar ocupado pelas tecnologias muito poderosas e com frequência incontroladas, a ampliação da duração de vida e a demanda insaciável de plena saúde perpétua, a desinstitucionalização da família, as interrogações múltiplas sobre a identidade sexual, as interrogações sobre a identidade humana (fala-se, por exemplo, hoje, de uma “personalidade animal”), a evitação do conflito e a desafetação progressiva em relação ao político, a transformação do direito em um juridismo procedimental, a publicização do espaço privado (que se pense na onda dos *webcams*), a privatização do domínio público... Todos esses traços devem ser tomados como sintomas significativos dessa mutação atual na modernidade. Eles tendem a indicar que o advento da pós-modernidade não deixa de ter relação com o advento do que hoje evocamos com o nome de neoliberalismo.

É precisamente essa mutação que me esforçarei por pensar, na medida em que ela corresponde ao que poderíamos chamar de uma afirmação

³ J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

do processo de individuação há muito tempo iniciado em nossas sociedades. Afirmção que, ao lado dos aspectos positivos, inclusive de gozos novos autorizados pelos progressos da autonomização do indivíduo, não deixa de engendrar sofrimentos inéditos. Se, com efeito, a autonomia do sujeito comporta uma autêntica visada emancipadora, nada indica que essa autonomia seja uma exigência à qual todos os sujeitos podem responder de imediato. Toda a filosofia tenderia a indicar que a autonomia é a coisa mais difícil do mundo de construir e só pode ser obra de toda uma vida. Nada de espantoso em que jovens, que por natureza estão em situação de dependência, sejam expostos diretamente a essa exigência de modo muito problemático, o que cria um contexto novo e difícil para todos os projetos educativos. Com freqüência falamos de “perda de referências nos jovens”, mas, nessas condições, o contrário é que seria espantoso. Decerto eles estão perdidos, já que experimentam uma nova condição subjetiva cuja chave ninguém, menos ainda os diretores de Escola, possui. Portanto, de nada serve invocar a perda das referências se com isso se indicar que algumas lições de moral à antiga poderiam bastar para impedir os danos. O que não anda mais é justamente a moral, porque ela só pode ser feita “em nome de...”, enquanto, no contexto de autonomização contínua do indivíduo, justamente não sabemos mais em nome de quem ou de que fazê-la. E, quando não se sabe mais em nome de quem ou de que falar aos jovens, isso é problemático tanto para os que lhes devem falar todos os dias quanto para aqueles a quem se fala. Essa situação nova, a ausência de enunciador coletivo que tenha crédito, cria dificuldades inéditas para o acesso à condição subjetiva e pesa sobre todos, e particularmente sobre os jovens. Quais são os efeitos, para o sujeito, do desaparecimento dessa instância que interpela e se dirige a todo sujeito, à qual ele deve responder e que a história sempre conheceu e colocou em operação, notadamente através da Escola? Nessa perspectiva, nada é mais urgente que dispor de estudos de psicologia contemporânea que venham circunscrever a nova disposição de um sujeito instado a fazer-se a si mesmo e ao qual nenhuma antecedência histórica ou geracional se dirige ou pode legitimamente se dirigir.

Mas o que é exatamente um sujeito autônomo? Essa noção tem um sentido, na medida em que o “sujeito”, como se tem tendência demais a não mais saber, é, em latim, o *subjectus* que designa o estado do que é

submisso? O sujeito é, portanto, primeiro o assujeitado, o submisso. Mas submetido a quê?

Primeira definição de submissão ao ser, ao Um, ao grande Sujeito...

Entendo aqui por “Definição” uma exposição sucinta que visa o essencial. Começemos por dizer que a questão da submissão sempre interessou à filosofia: o homem é uma substância que não tira sua existência de si mesma, mas de um outro ser. As ontologias, múltiplas, que se constituíram relativamente a essa questão propuseram vários nomes possíveis para esse ser: a Natureza, as Idéias, Deus, a Razão ou... o Ser. Poderíamos inclusive dizer que toda a filosofia é apenas uma seqüência de proposições sobre esse princípio primeiro, o ser. A começar pela dos sofistas, a princípio paradoxal, que afirma, para desfazer no nascedouro a filosofia, que nada é, que o ser não é e que tudo se torna⁴. Certo, os sofistas rapidamente caíram na armadilha que eles mesmos haviam armado para a filosofia nascente. Foi assim que eles rapidamente encontraram sua posição ontologizada sob a forma de uma tese sobre o devir: o devir é⁵. Conhecemos também a proposição dos pré-socráticos, que põem como ser primeiro e último a Natureza em sua própria multiplicidade. Depois a de Platão, pondo uma ontologia das entidades inteligíveis (seres matemáticos e seres éticos). A de Aristóteles, que afirma uma ontologia do concreto (coisa, ser vivo, pessoa), que

⁴ Ver o belíssimo trabalho de Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995. B. Cassin indica que, para os sofistas, “o ser [...] não é o que a fala desvela, mas o que o discurso cria” (p. 13). De onde o termo forjado por ela, “logologia”, oposto a “ontologia”. É preciso, assim, ouvir a enunciação sob o enunciado e obrigar-se a relacionar a objetividade da coisa à performance do discurso.

⁵ Do meu ponto de vista, é a essa corrente que se deve ligar a filosofia deleuziana do devir. Portanto, não compartilho a opinião de Alain Badiou quando faz, em *Deleuze, La clameur de l'être* (Hachette, Littératures, Paris, 1997), o retrato de um Deleuze platônico apesar de si mesmo, buscando a univocidade do ser sob a afirmação pragmática das multiplicidades.

sempre inspirou muito os empiristas. A das ontoteologias, que põem a existência de um deus criador único. A da ciência, que põe uma ontologia da proposição verdadeira (o que é verdadeiro, isto é, demonstrado, existe). A de Kant, colocando a Razão “em si” como um princípio supranatural e um dado *a priori*. A de Hegel, colocando a história como lugar de realização do espírito absoluto. A de Husserl, pondo a consciência como o que não pára de se ultrapassar, confluindo para o que não é ela. A de Heidegger, fazendo do Ser um princípio absoluto cujo guardião exclusivo seria o homem. A de Sartre, pondo o ser na própria existência. Em resumo, as de todas as filosofias distribuídas entre transcendentalismo, imanentismo e empirismo.

Trata-se aí, como podemos constatar, de formas altamente especulativas – e, no entanto, não temo afirmar que todas essas proposições são eminentemente políticas.

Com efeito, poderíamos nos crer, com a ontologia, bem distantes do campo do político, mais ainda da política, que deve sempre enfrentar preocupações muito práticas de organização da vida cotidiana e que supõe o sentido da ação no real e a manutenção do contato vital com o meio. Não é nada disso, estamos muito próximos: quando são debatidas a forma e a organização da comunidade, da cidade, do Estado, não se trata de nada menos que fazer os homens terem acesso à verdade do ser e assim subtraí-los ao simples domínio de suas paixões imediatas. *A República* de Platão ou *A Política* de Aristóteles são modelos do gênero que mostram que a visada última da filosofia é o político. Mas isso é verdadeiro para todas as ontologias: nenhuma caminha sem uma política que celebra, organiza ou prepara o reinado do ser nos homens. Nessa medida, toda ontologia é política. Agamben chega até a dizer que “a política se apresenta como a estrutura propriamente fundamental da metafísica ocidental, enquanto ela ocupa o limiar em que se completa a articulação entre o ser vivo e o logos”⁶.

O Ser, portanto, nunca é puro, possui sempre uma tradução, poderíamos dizer um dublê político. Dublê a quem poderíamos dar o nome de “terceiro” ou de “Um”.

⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Le Seuil, Paris, 1995, p. 16 [Tradução brasileira: *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002, p. 16].

Kojève, em *Esboço de uma filosofia do direito*, dizia que “há direito quando intervém um ponto de vista *terceiro* nas questões humanas”⁷, mas deve-se fazer a existência do terceiro remontar ao nascedouro do direito, no momento mesmo da constituição do espaço político, quando um terceiro, entre outros possíveis, é construído e colocado em cena por um grupo de sujeitos falantes. Nessa perspectiva, é provável que a disposição política dos homens seja extraída longe, no próprio processo de hominização⁸. Nessa medida, as sociedades sempre foram políticas no sentido de que sempre se deram um terceiro ao qual sacrificar. Entretanto, nem sempre foram conscientes desse processo. Para que ele viesse à consciência foi preciso esperar o “milagre grego” dos séculos V e IV antes de nossa era. Enquanto antes os homens inventavam, sem saber, terceiros dos quais tiravam seu ser, a Grécia filosófica mudou a distribuição das cartas: a deliberação, relacionando-se à organização da Cidade, interveio na escolha, na forma e na organização do terceiro. Também a ontologia pura e a ontologia política estão intimamente ligadas – Platão medita, assim, tanto sobre o εἶδος⁹ quanto sobre a República.

Aliás, o termo “política” remete a esse sentido: a *polis*, a *cidade* grega, é o terceiro que a sociedade grega se deu ao longo dos séculos V e IV antes da era cristã; e o *politikos* é a ciência que tem como objeto essa cidade. O termo permaneceu seja qual for o terceiro que as sociedades se deram, mas evidentemente vale para todas as ocorrências.

Por filosofia política entendo, pois, o pensamento que se dedica, por um lado, a identificar os diferentes terceiros que a humanidade se deu e, por outro, a analisar as modalidades de construção e de reconstrução desses

⁷ A. Kojève, *Esquisse d'une philosophie du droit*, Gallimard, Paris, 1981.

⁸ A teoria da neotenia do homem (segundo a qual ele se apresenta como um ser notoriamente inacabado no momento de seu nascimento) permite retomar sob nova luz as questões do terceiro primitivo, o totem, que Freud tinha sido levado a resolver por um “mito científico” em *Totem et Tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* [1912], Payot, Paris, 1988. Permito-me remeter, sobre esse ponto, a minhas *Lettres sur la nature humaine*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.

⁹ O *eidos* se traduz, na maioria das vezes, por “forma” ou “idéia” e remete à “teoria das idéias” de Platão.

terceiros elaborados pelos indivíduos no curso da história. Em suma, os sujeitos falantes, simbolizáveis como *eu* e *tu*, nunca pararam de construir terceiros, os *ele* eminentes, deuses em relação aos quais eles podiam se autorizar a ser. Aristóteles havia assim, com razão, indicado, no início de *A Política*, que nosso estado de “animal político” estava ligado a nosso estado de “animal falante”.

Poderíamos, portanto, dizer que, porque falam, os sujeitos não param de construir entidades que eles elegem como princípio unificador, como Um, como *grande Sujeito*, isto é, sujeito à parte em torno do qual se organiza o restante dos sujeitos. Essa noção de construção discursiva é importante. Provavelmente, é o voto mesmo do político apresentar grandes Sujeitos que se mostrem como entidades naturais, e é o próprio sentido do poder político trabalhar para essa naturalização. Mas ela é especiosa em todos os casos, já que essas instâncias são inteiramente produzidas por pequenos sujeitos na necessidade de construir o grande Sujeito, o qual, em troca, os faz existir. O terceiro, centro dos sistemas simbólico-políticos, tem, portanto, em todos os casos, estrutura de ficção, de ficção sustentada pelo conjunto dos falantes. É por isso que não se pode nunca separar o político de um certo número de mitos, de narrativas e de criações artísticas destinadas a sustentar essa ficção. As diferentes narrativas com efeito prescrevem a feição que convém dar ao grande Sujeito para que dois interlocutores possam se dedicar, quase pacificamente, a sua inesgotável vocação, falar, que modela todas as suas outras atividades.

No campo da ontologia política, chama-se de *Um* esse duplê político do Ser. Assim o politólogo Gérard Mairet, em *O princípio de soberania*, descreve, na parte “Fundamentos” (do poder político moderno), que “a política concerne ao que é *comum* a humanos que vivem juntos em um tempo e em um lugar determinados”¹⁰. A política remete, portanto, ao *ser comum* dos homens. Os conjuntos humanos não existem sem um princípio de unidade: a comunidade, a *polis*, o Estado... É por isso que Mairet indica que não há política sem “uma ontologia do *um*”. A *polis* grega é, decerto, atravessada por forças múltiplas, mas se apresenta como unidade. Na cida-

¹⁰ G. Mairet, *Le Principe de souveraineté*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 185 e seg.

de cristã, o Estado é um microcosmo pensável segundo um macrocosmo organizado e causado por um deus único. No Estado moderno, Deus não funda mais a ordem política, “A ordem do Estado e o Estado como ordem” procedem de uma causa não mais divina, mas humana (posta à luz por Maquiavel, em 1513, em *O príncipe*, depois por Bodin, em 1576, nos *Seis livros da República*), o que, entretanto, não modifica a estrutura ontológica sempre ordenada pelo *um*.

Certamente, o Um não existe e nunca existiu, é uma pura construção de ficção. Em vez do Um, o que encontramos nos fatos é a discórdia – tome ela o nome de *stásis* (querela, diferendo), como indica Nicole Loraux a propósito da Cidade grega, em que o Um, o comum, aparece apenas como contrapartida da divisão e da sedição permanentes, ou tome o nome de “desacordo [*mésentente*]”, como em Jacques Rancière¹¹, em quem a política sempre remete a uma “falsa conta, uma dupla conta ou a um erro de conta” nas partes do todo. Mas é o papel da ficção unificar o heterogêneo.

O Outro

Em suma, o ser, seja qual for, nunca cessou de se encarnar na história humana e é esse aspecto, essa “ontologia como política”, que me interessa verdadeiramente aqui. O leitor avisado provavelmente terá sentido que a questão do *Outro*, tal como foi formulada por Lacan, não está muito longe de se referir ao que evoco aqui do ser ou do Um – aliás, sabemos do apoio que Lacan tomou, nos anos 1950, na ontologia heideggeriana, muito radical, para elaborar sua teoria do simbólico em que o Outro figura como lugar terceiro na fala. Lugar terceiro tanto quanto lugar do terceiro, isto é, do que Lacan, invocando abertamente a religião, denominou de “Nome-do-Pai”. Sendo o Nome-do-Pai, salvo acidente, o que vem no lugar do Outro, sendo, como diz Lacan, “o significante do Outro como lugar da

¹¹ Ver N. Loraux, *La Cité divisée*, Payot, Paris, 1997, e J. Rancière, *La Mésentente*, Galilée, Paris, 1995.

lei”¹². Portanto, eu também poderia reter aqui o termo lacaniano “Outro”, correlato ao outro termo lacaniano “Nome-do-Pai”. Viso, assim, correlacionar três registros comumente separados – o registro puramente especulativo ligado ao Ser, o registro puramente político ligado ao Um e o registro simbólico ligado ao Outro – de maneira a fazer aparecer uma verdadeira continuidade, freqüentemente mal percebida, entre os aspectos ontológicos, políticos, simbólicos e clínicos da problemática do sujeito.

O que sugiro aqui não me parece contraditório, ao contrário, com a teoria lacaniana do grande Outro. Mas, já que sou daqueles que pensam que os livros servem também para dialogar com os mortos, eu o diria da seguinte forma: tenho várias observações sérias a fazer a Jacques Lacan sobre sua teoria do grande Outro. Com efeito, penso que a teoria do grande Outro lacaniano deve ser desenvolvida em alguns pontos muito precisos para poder abordar a questão que me interessa aqui, a da mutação pós-moderna das modalidades de subjetivação.

A incompletude do Outro

A primeira observação retoma e desenvolve um ponto da elaboração lacaniana quanto à incompletude do Outro. A propriedade indispensável que permite ao Outro se constituir como tal é, paradoxalmente, sua incompletude. Com efeito, há sempre um ponto em que não se pode dar conta de sua completude. O Outro, que se apresenta sob as insígnias da completude, é, em suma, pego em falta – remeto aqui, à guisa de exemplo, ao que Kafka indica num texto de uma irresistível lógica situado no fim do *Processo*, intitulado “Diante da lei”, onde então se compreende que a lei se constitui pelo fato de alguém perguntar “Qual é a Lei?”. A lei não é, em suma, constituída por uma resposta que a definiria, mas pela pergunta que se faz sobre ela. Com efeito, é a falta (parcial) do Outro que me permite, a mim, pequeno

¹² J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, p. 583 [Tradução brasileira: *Escritos*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1998; os *Escritos* têm na margem a numeração de página do original francês].

sujeito, enganchar aí uma pergunta, assim como um pedido de contas: por que..., com que direito... Se o Outro fosse pleno, tudo deslizaria e eu não poderia perguntar nada... Portanto, só sou sujeito do Outro se posso lhe pedir contas. Em suma, sou sujeito do Outro na medida em que puder opor uma resistência ao Outro. Nesse sentido, *o sujeito é tanto a sujeição quanto o que resiste à sujeição*. Em outras palavras, *o sujeito é o sujeito do Outro e é o que resiste ao Outro*.

Se o sujeito é, em última instância, o que resiste, aparece imediatamente então que há um erro a não cometer quando de toda visada de autonomia do dito sujeito: ninguém pode sair da submissão ao Outro sem ter antes nela entrado. Com efeito, como resistir ao Outro sem nele estar previamente alienado? Se infringimos essa lei, se, em suma, saímos antes de ter nela entrado, talvez nos encontremos livres, mas em parte alguma, num espaço caótico sem referência, um fora do tempo e um fora do lugar. Veremos mais adiante que provavelmente é um erro desse tipo que se comete hoje em dia.

Do Outro, desse Outro compreendido nos limites da simples razão, em suma podemos dizer que ele permite a função simbólica na medida em que dá um ponto de apoio ao sujeito para que seus discursos repousem num fundamento, mesmo que fictício.

Questões sobre a estruturalização do Outro

A segunda observação se refere ao estruturalismo presente na teoria lacaniana do Outro. Lacan, por razões contingentes que vou examinar, mas que têm grandes conseqüências teóricas, foi levado a estruturalizar o grande Outro e, portanto, a dele fazer um grande Outro tal como em si mesmo a eternidade o transfigurou, idêntico a si mesmo, por todo o tempo e em todos os lugares.

Lacan devia sustentar, em 1963, eu o lembro, um seminário sobre “Os nomes do pai”. O plural “os nomes” é importante, no que indica certa abordagem fenomenológica do Outro – o que não é espantoso quando se sabe das ligações que Lacan manteve com Merleau-Ponty. Essa busca do princípio através do múltiplo estava totalmente no espírito da época. Ela se

encontra, por exemplo, nos trabalhos de fenomenologia social e política de um outro próximo de Merleau-Ponty, Claude Lefort. Em seus primeiros trabalhos, Lefort estava em busca da mudança histórica a partir do que especificava cada sociedade, enquanto, na mesma época, Lacan visava, através da exploração da pluralidade dos nomes do pai, as formas possíveis da significação social inconsciente. E, de fato, na primeira e única sessão desse seminário, a de 20 de novembro de 1963, Lacan fala do Outro, sob – cito – suas “encarnações diversas”, e evoca, nesse veio, o mito do pai chefe da horda em Freud, o Totem em Lévi-Strauss, no qual, “miticamente, o pai só pode ser um animal”, a questão do pai em santo Agostinho, o nome Elohim da sarça nos judeus, El Chaddaï, as olarias fenícias do Alto Egito onde se “situa o nome”...

Ora, esse seminário sobre os “nomes do pai” foi interrompido já na primeira sessão¹³. Nunca tivemos “Os nomes do pai” tal como teriam podido eventualmente se declinar aqui ou ali, mas tivemos, mais tarde, de retomada em retomada, um conceito, o “Nome-do-Pai”, fundido no bronze estruturalista. Quer dizer, um conceito unificado, estruturalizado de uma vez por todas e fixado com travessões para melhor manter o atrelamento, cuja pluralidade só foi extraída sob a forma três-em-um (imaginário, real, simbólico¹⁴), mas que não era mais declinável historicamente, geograficamente ou de algum modo que seja. Dos “nomes do pai” restará apenas uma denominação fantasma, aparição sob a denominação de “não-tolos erram”*

¹³ Essa interrupção é subsequente à “excomunhão” de Lacan decretada pela International Psychoanalytic Association (IPA). Lacan havia sido riscado da lista dos didatas reconhecidos pela IPA, em 13 de outubro de 1963, com o pretexto de sua prática de “sessões curtas”. Ver, sobre esse período, É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993, pp. 392-402, e *Histoire de la psychanalyse en France 2*, Seuil, Paris, 1986, pp. 360-377.

¹⁴ Érik Porge, *Les Noms du père chez Jacques Lacan – Ponctuations et problématiques*. Col. Point Hors Ligne, Érès, 1997 [Tradução brasileira: *Os nomes de pai em Jacques Lacan*, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 1998].

* Referência à extrema proximidade fonética entre *les noms du père* (os nomes do pai) e *les non-dupes errent* (os não-tolos erram, ou os não-patos erram). (NT)

(título do seminário de 1973-1974) – o que produziu efeitos heurísticos novos, mas deslocava o problema original sem regrá-lo¹⁵.

De modo algum contesto o estruturalismo, provavelmente é um ganho imenso pensar com uma categoria fixa, mas com a condição expressa de que ela não esmague a variação, a diacronia e a especificidade de cada figura do grande Outro, isto é, afinal de contas, a diferença das cenas históricas em que a vida do sujeito se desdobra. Sempre se pode tentar repetir o adágio freudiano segundo o qual, de todo modo, o inconsciente ignora o tempo. Certo, mas de jeito nenhum estaria aí uma razão suficiente para pensar que o tempo ignora o inconsciente! Em outras palavras, é perfeitamente possível sustentar ao mesmo tempo que o inconsciente ignora o tempo e que a condição subjetiva sofre a variação histórica.

Quando tentamos compreender por que Lacan teve que renunciar a seu belo plural original, vemos apenas uma explicação. Estando excomunicado da IPA e obrigado a interromper seu seminário, ele foi provavelmente “obrigado” a dar garantias às raras instituições universitárias abertas aos pensamentos novos, a *École pratique des hautes études* e a *École normale supérieure* da rue d’Ulm, que lhe permitem continuar seu ensino num quadro e com um auditório à sua altura. Conhecemos o artesão dessa transferência, foi Althusser, este também em ruptura de banimento com sua instituição, o Partido Comunista Francês. Élisabeth Roudinesco explica que os dois ladrões* erraram pelas ruas de Paris numa fria noite de dezembro de 1963. Imagino que Lacan, demandante, teve que fechar um certo pacto com Althusser: conquistar a juventude intelectual francesa, único meio de adiar as exclusões e excomunhões então em curso em suas respec-

¹⁵ É significativo que, dez anos após o abandono do seminário *Os nomes do pai*, Lacan, em *Les non-dupes errent* (*Os não-tolos erram*), pareça desafiar seus ouvintes e seus futuros leitores a reencontrar o que assim se encontra selado em seu ensino: “o que eu pretendia enunciar sobre os nomes do pai [...] teria podido lhes servir [às sociedades psicanalíticas]. Era ao que precisamente eu não me prendia. De todo modo, sei que não encontrarão sozinhos...”; cf J. Lacan, *Les non-dupes errent*, sessão de 13 de novembro de 1973.

* Alusão aos dois ladrões que foram crucificados com Cristo. (NT)

tivas Igrejas¹⁶. E esse projeto só podia passar pela mais radical colocação maciça do pensamento vivo de então, o estruturalismo. Isso não quer dizer que quero questionar o engajamento estruturalista de Lacan. Simplesmente quero pôr em relevo o partido extremamente astucioso que Lacan sempre soube tirar das circunstâncias e das ocasiões a fim de fazer avançar suas teorias. Tudo o que ele encontrou em seu caminho lhe foi bom para avançar. Certo, o estruturalismo foi proveitoso durante um momento e Lacan dele tirou o melhor partido. Mas ele não hesitou em mudar de arcabouço teórico quando este começava a expirar – o que ele não deixou de fazer com o estruturalismo. Foi necessário apenas um lustro para que ele denunciasse a “selha dita estruturalista” em que todo mundo tinha vindo colher, após ter falado do “esgoto da cultura” ao qual não se pode escapar, “mesmo se inscrevendo no Partido”¹⁷ – a alusão a Althusser e seu pertencimento nunca desmentido ao Partido (comunista) parece bastante clara.

Não posso me impedir, portanto, de ver nesse seminário interrompido uma espécie de capítulo sufocado, censurado, que ficou na goela de Lacan. Pois o estranho é que Lacan, excluído da IPA e obrigado a parar seu seminário, tenha escolhido não mais retomá-lo menos de dois meses mais tarde, em janeiro de 1964, quando, “montado” na ENS, tinha toda a oportunidade de fazê-lo.

Penso que pagamos, agora, com um grande atraso, certas conseqüências da excomunhão de Lacan, que, ao entrar na École normale supérieure, teve que refundar seu ensino para dá-lo sob modalidades nas quais podia ser ouvido, quando se afirmava um estruturalismo poderoso. Ora, o próprio do estruturalismo é sua ignorância deliberada da história. O que não quer dizer que essa estruturalização tenha sido errônea. Muito pelo contrário: é preciso conservar tudo do Outro, de sua estrutura, de sua falta. Mas seria também preciso aprender a decliná-lo sob suas diferentes figuras. Saussure, o precu-

¹⁶ “Será preciso que lhes digamos alguma coisa”, lemos, aliás, na carta de Lacan a Althusser que precede esse encontro, referindo-se o pronome “lhes” a “todos os que gravitam na sua região e sobre os quais me dizem que tinham estima pelo que eu fazia”. Cf. carta de 21 de dezembro de 1963, publicada no *Magazine littéraire*, novembro de 1992, n° 304, p. 49.

¹⁷ Lacan, *Scilicet*, n° 1, Paris, Seuil, 1968, “À qui s’adresse *Scilicet*?”, p. 3.

sor do estruturalismo, não nos ensinou que a sincronia de jeito nenhum era contraditória com os estudos de lingüística diacrônica (que ele nomeava como “histórica ou dinâmica”)? E, de fato, se temos uma teoria estrutural do Outro, não temos sua história, e isso se torna trágico, porque estamos agora numa etapa em que essa questão do Outro, da falta do Outro, se faz valer sob uma modalidade inédita, que obriga a repensar as modalidades da subjetivação.

O que se entende no “Nome-do-Pai” estruturalizado é que o Pai sempre já decaiu e que isso implica efeitos do lado do sujeito, mas não se entende sua permanente substituição na história, nem suas formas novas e inéditas de tropeços. Ora, é disso que hoje temos necessidade para pensar o esgotamento atual das figuras do Outro, específico da pós-modernidade, e suas conseqüências para as estruturas psíquicas.

O Outro como ficção

A terceira observação se refere à natureza do Outro: o Outro, aquele mesmo que tem sua sede no centro dos sistemas simbólicos, é *imaginário*. Quero dizer que a função simbólica só é assegurada por figuras que têm estrutura de ficção. Para pôr um Outro que se encarregue para nós da questão da origem (como tal em falta) uma ficção compartilhada basta. Em resumo, mais vale crer no Outro e construí-lo, se não essa questão volta como verdadeiro tormento. Tal é o sentido do que Freud havia chamado de *Kulturarbeit*¹⁸: cada cultura trabalha à sua maneira na formação dos sujeitos, marcando-os com uma marca específica que lhes permite enfrentar a questão jamais definitivamente organizada da origem. É por isso que o pintamos, o Outro, nós o cantamos, lhe emprestamos uma figura, uma voz, nós o colocamos em cena, lhe damos uma representação e mesmo uma supra-representação, inclusive sob a forma de um irrepresentável. Nós nos matamos pelo Outro. Nós nos fazemos o administrador do Outro. Seu intérprete. Seu profeta. Seu servidor. Seu adjunto. Seu escriba. Seu objeto. Ele quer. Ele estabelece. Mas, por trás de todas as mascaradas sociais, o único interesse do Outro é que, assim transfigurado, ele suporte por nós o

¹⁸ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1989, cf. fim da 31ª conferência.

que não podemos suportar. É por isso que ele ocupa tanto espaço e exige tantos sujeitos. Ele ocupa lugar de *terceiro* que nos funda.

No centro dos discursos do sujeito se encontra, portanto, instalada uma figura, isto é, um ou uns seres discursivos nos quais o sujeito crê como se fosse reais – deuses, diabos, demônios, seres que, diante do caos, asseguraram para o sujeito uma permanência, uma origem, um fim, uma ordem. Sem esse Outro, sem essa garantia metassocial, o ser-si está em dificuldade, ele não sabe mais, de todo modo, a que santo apelar, e o ser-junto também está em perigo, já que é apenas uma referência comum a um mesmo Outro que permite aos diferentes indivíduos pertencerem à mesma comunidade. O Outro é a instância pela qual se estabelece para o sujeito uma anterioridade fundadora a partir da qual uma ordem temporal se torna possível; é também um “lá”, uma exterioridade graças à qual pode se fundar um “aqui”, uma interioridade. Para que eu esteja aqui, é preciso, em suma, que o Outro esteja lá. Sem esse desvio pelo Outro, eu não me encontro, não tenho acesso à função simbólica, não chego a construir uma espacialidade e uma temporalidade possíveis. A psicanálise lacaniana muito contribuiu nessa questão chave do acesso à simbolização. Em contrapartida, ela ficou bastante silenciosa sobre a questão da variância do Outro, como se, em seu desejo, aguilhoado pelo estruturalismo então dominante, de apreender o sujeito, ela o houvesse hipostasiado numa forma válida de uma vez por todas. Ora, o Outro não pára de mudar na história. Melhor: a história é a história do Outro, ou, mais precisamente, das figuras do Outro, de modo que será preciso construir uma psicologia histórica, sem a qual teremos muita dificuldade para compreender de onde vem o que nos acontece agora. Há aí, nesse ponto, um enorme canteiro de pensamento a retomar, canteiro que havia sido aberto na França por Ignace Meyerson, depois prosseguido por Jean-Pierre Vernant para o período antigo, e que Marcel Gauchet se aplica em instruir de novo para o período moderno.

Figuras do Outro

Chegados a esse ponto, uma pergunta se impõe: que Outros ou que figuras do Outro o homem construiu a fim de a elas se submeter para se apresentar como sujeito desses Outros?

Se o “sujeito” é o *subjectus**, o que é *submetido*, então poderíamos dizer que a história aparece como uma seqüência de assujeitamentos a grandes figuras instaladas no centro de configurações simbólicas cuja lista podemos bastante facilmente fazer: o sujeito foi submetido às forças da *Physis* no mundo grego, ao Cosmos ou aos Espíritos em outros mundos, ao Deus nos monoteísmos, ao Rei na monarquia, ao Povo na República, à Raça no nazismo e algumas outras ideologias raciais, à Nação nos nacionalismos, ao Proletariado no comunismo... Ou seja, ficções diferentes que foi preciso a cada vez edificar com grande reforço de construções, de realizações, até mesmo de colocações em cena muito exigentes.

De modo algum digo que todos esses conjuntos são equivalentes, muito pelo contrário: segundo a figura do Outro eleita como centro dos sistemas político-simbólicos, toda a vida econômica, política, intelectual, artística, técnica muda. Todas as coerções, as relações sociais e o estar-junto mudam, mas o que permanece constante é a relação comum com a submissão.

O importante, nesse sentido, é que, por todo lado, textos, dogmas, gramáticas e todo um campo de saberes tiveram que se afinar para submeter o sujeito, isto é, para produzi-lo como tal, para reger suas maneiras – eminentemente diferentes aqui e lá – de trabalhar, de falar, de crer, de pensar, de morar, de comer, de cantar, de contar, de amar, de morrer, etc¹⁹. Aparece, assim, que o que nomeamos “educação” é sempre o que foi institucionalmente instalado quanto ao tipo de submissão a ser induzida para produzir sujeitos.

O sujeito, como falante, é, em suma, o sujeito do Outro. O sujeito só é sujeito por ser sujeito de um grande Sujeito – basta declinar, no lugar de grande Sujeito ou de Outro, todas as figuras que se sucederam a esse respeito: *Physis*, Deus, Rei, Povo...

Se, por hipótese, supusermos correta essa forma de declinar a identidade do Outro, de pôr as primícias de uma história do Outro, imediata-

* A palavra *sujet* (assim como “sujeito”, em português) permite tanto as construções como “sujeito de” e “sujeito a”; nos dois casos pode-se interpretar a “sujeição a”. (NT)

¹⁹ É preciso evocar aqui os trabalhos de Claude Lefort, que ao mesmo tempo lidam com o que particulariza as sociedades e com o que permite a transformação de uma significação social numa outra. Cf. C. Lefort, *Les Formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978.

mente aparece que a distância em relação ao que me funda como sujeito não pára de encurtar entre cada uma dessas ocorrências. Entre a *Physis* e o Povo, em suma, podemos escandir certas etapas chaves de reentrada do Outro no universo humano. Lá, no politeísmo, é a distância inultrapassável dos múltiplos deuses da *Physis* (os humanos não podem se juntar ao mundo dos imortais, enquanto, por seu lado, os deuses, identificados como “deuses do instante” pelo grande helenista alemão Walter Friedrich Otto²⁰, sempre podem se manifestar imediatamente no mundo, inclusive “cavalgar” quando querem, segundo o uso vocabular do transe). Depois, é a distância infinita da transcendência no monoteísmo. É ainda a distância mediana do trono entre o Céu e a Terra na monarquia (de direito divino). É, por fim, a distância intramundana entre o indivíduo e a coletividade na República... Em todos esses casos exemplares, a distância do sujeito em relação ao Outro, ao grande Sujeito, se reduz, certo que não ao modo de um progresso contínuo, com idas e vindas e até desvios aberrantes (como a Raça), mas persiste. Como logo veremos, é precisamente essa distância que vai se reduzir a nada na passagem para a pós-modernidade. Mas, antes de chegar aí, é preciso que eu aborde uma questão decisiva: a das formas de que o inconsciente se reveste em função dessa distância com relação ao Outro.

Existem idades do inconsciente?

Com efeito, aqui surge uma grande questão, daquelas que são muito pouco abordadas mas que não deixam de constituir uma aposta decisiva para o pensamento contemporâneo. Acabo de me interrogar sobre a possibilidade de variância do Outro na história. Ora, desde que levantamos essa hipótese, é legítimo nos perguntarmos se essa variância não acarreta, *ipso facto*, a das manifestações do inconsciente na simples medida em que o inconsciente é a relação com o Outro. Se o Outro efetivamente se apresenta sob diferentes figuras, então haveria formas diferentes do inconsciente. Admitindo-se que eu saiba o que é o inconsciente hoje, tenho razão, em

²⁰ W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce* [1934], Payot, Paris, 1980.

suma, de me perguntar o que ele era antes da modernidade, no que se convencionou chamar de sociedades tradicionais.

Marcel Gauchet fez, nesse sentido, uma proposição forte: “o mundo da personalidade tradicional é um mundo sem inconsciente na medida em que se trata de um mundo no qual o simbólico reina de maneira explicitamente organizadora”²¹. De fato, essas sociedades são constituídas pela hegemonia exclusiva de um grande Sujeito, que determina por si só todas as maneiras de viver (falar, contar, trabalhar, comer, amar, morrer...) em vigor nessa sociedade. Com efeito, a grande característica desses mundos tradicionais é que a submissão ao Outro é maciça. Mas trata-se, por isso, de sociedades sem inconsciente?

Para responder a essa pergunta, parece-me que devemos distinguir dois tipos de sociedades tradicionais, muito diferentes: aquele em que existe um Outro monolítico, como nas sociedades monoteístas, e aquele em que existe um Outro múltiplo, como nas sociedades politeístas. Do primeiro caso falarei apenas para dizer que são sociedades nas quais todos os atos dos indivíduos, até os mais simples, são incessantemente controlados para verificar a conformidade deles ao dogma. O segundo caso introduz uma nuance importante: o indivíduo das sociedades arcaicas se encontra igualmente dominado por um jogo de forças superiores que o ultrapassam absolutamente, mas a dependência com relação a esse poder se encontra transformada por sua multiplicidade. O indivíduo das sociedades politeístas apresenta, assim, a particularidade de se revelar, através de suas narrativas, como estando constantemente às voltas com um Outro múltiplo, mal apreensível. Em última instância, como mostram as grandes narrativas gregas *A iliada* e *A odisséia*, é preciso ao sujeito nada menos que o recurso incessante aos adivinhos e pitonisas para interpretar por oráculos os sinais divinos e para se orientar num mundo regido por forças múltiplas e eventualmente contraditórias.

Essas forças, que podem ser, como diz Vernant, “agrupadas, associadas, opostas, diferenciadas”²², intervêm diretamente nos negócios humanos

²¹ M. Gauchet *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002, cf. “Essai de psychologie contemporaine I”, p. 251.

²² J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, “La société des dieux”.

seja por manifestações exteriores (desencadeamento de elementos naturais, tempestades, ventos, tremores de terra, aparições de animais, doenças...), seja por manifestações interiores (idéias que assaltam o espírito, sonhos premonitórios, elãs amorosos, ardores guerreiros, pânico, vergonha...). O *trágico* decorre precisamente dessa concepção religiosa de um mundo dilacerado por forças em conflito: “o destino”, como diz Vernant a propósito do homem grego, “é ambíguo e opaco”. Nenhum plano recobre o outro, de modo que o sujeito é sempre dilacerado e ultrapassado por forças contraditórias a ponto de não poder mais nem agir, nem não agir. Em caso nenhum ele pode escapar ao destino incessantemente lido e interpretado, mas sempre cifrado e encriptado, que o espera. Como Édipo fugindo para Corinto após o oráculo de Delfos lhe revelar que ele mataria seu pai e esposaria sua mãe, é ao tentar escapar de sua funesta sorte que ele encontra seu destino.

O traço dessas sociedades tradicionais com respeito ao inconsciente me parece poder ser caracterizado assim: se esse mundo parece sem inconsciente, como sugere Marcel Gauchet, é porque o inconsciente não é constituído por recalques internalizados por um sujeito; ao contrário, é constituído como inteiramente dado a ver pelos oráculos e pelas narrativas das pitonisas, dos rapsodos, dos aedos e dos poetas inspirados, testemunhando os planos do Outro. Colocada esta diferença capital, o que formalmente aparenta esses dois estados são dois traços característicos das formações do inconsciente: de um lado, a exemplo do inconsciente freudiano, a oposição verdadeiro-falso não existe nas narrativas míticas²³, de outro, essas narrativas também não param de dar a ver cenas de sacrifício, de atravessamento das fronteiras entre as divindades, a humanidade e a animalidade, de travessias dos confins que separam os vivos dos mortos, de saltos incestuosos entre as gerações, etc. O grande livro das interdições geralmente bem recalcadas como no inconsciente moderno parece, pois, nessas sociedades tradicionais, estranhamente aberto e imediatamente legível. Como se essa relação direta e exclusiva com um Outro múltiplo e contraditório de algum modo manifestasse a existência do inconsciente ao invés de dissimulá-lo.

²³ Numa notação capital, Vernant marca assim que “o mito põe em jogo uma forma lógica [...] do ambíguo [...] que não seria a da binaridade, do sim e do não”. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1974, cf. Conclusions.

É assim que, como já dizia Nietzsche, os gregos dão tudo a ver. Neles não há diferença entre superfície e profundidade: “Oh esses gregos! Eles são competentes no viver: o que exige uma maneira corajosa de ficar na superfície, na dobra, na epiderme; a adoração da aparência, a crença nas formas, nos sons, nas palavras, no Olimpo completo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por *profundidade!*”²⁴.

Foi porque o inconsciente era assim dado a ver “na superfície” que Freud pôde ir buscar o conceito organizador da psicanálise, o nó edípico, nos mitos gregos da Casa de Tebas. Esse estranho e desconcertante acesso direto ao inconsciente em sua forma arcaica é sempre atual. Todo leitor advertido o sente diante dos estudos de Vernant ou de Détienne que tratam dos mitos e das potências arcaicas gregas. Para confirmá-lo, bastaria estabelecer a longa lista dos estudos de psicanalistas que foram buscar em Vernant tal ou qual traço mais vivo que os de seus materiais clínicos. De resto, alguns põem Vernant sob a suspeita de fazer psicanálise sem querer dizê-lo ou mesmo sem o saber, e, de fato, as categorias psicanalíticas bem parecem informar seus estudos. Ora, essa concordância deve ser problematizada, sem o que ela só pode ser posta em dúvida – o que, aliás, Vernant fez²⁵. Se não é a psicanálise que inspira as análises de Vernant, é preciso supor que é outra coisa, e só pode ser esse “inconsciente arcaico” (não freudiano), imediatamente visível, das sociedades politeístas sobre as quais ele trabalha.

Esses poucos elementos sobre as sociedades arcaicas permitem, em todo caso, aventar uma hipótese capital: como há uma história do Outro, haveria uma história do inconsciente e ela nos falta. Com efeito, o inconsciente está ligado às figuras do Outro que se sucederam na história. E é por isso que Lacan dizia de maneira altamente provocadora que “o inconsciente

²⁴ Nietzsche, *Le Gai savoir*, 10/18, Paris, 1957, cf. Preface § 4.

²⁵ Ver J.-P. Vernant, “Édipe sans complexe” [1967], retomado em J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1 e 2, Le Seuil, Paris, 1972. Nesse artigo, Vernant levanta a questão de saber “em que uma obra literária pertencente à cultura da Atenas do século V a.C. e que em si transpõe de modo muito livre uma lenda tebana bem mais antiga, anterior ao regime da cidade, pode confirmar as observações de um médico do início do século XX sobre a clientela de doentes que frequentam seu consultório?”, cf. p. 77.

é a política”²⁶. O inconsciente, como relação com o Outro, com efeito é necessariamente político na medida em que o Outro organiza o espaço social em que o sujeito se produz. Ora, esse Outro não pára de mudar na história. Aliás, é o que Lacan deixa claramente entender quando, na frase seguinte a esse aforismo, define “o Outro [como] o lugar em que se desdobra, no caso, uma fala que é uma fala de contrato”. É significativo que seja o termo lockeano depois rousseauísta “contrato” que tenha vindo a Lacan para definir o Outro após ele ter assim aberto o inconsciente para a política. Com efeito, a partir do momento em que o Outro procede do contrato (social), ele se apresenta como uma instância em remodelação permanente, submetida à infinita negociação social (que em Locke chega ao direito do Povo de se revoltar). E ele agora só pode determinar formas distintas do inconsciente correspondentes ao tipo de contrato em vigor.

Haveria, portanto, idades do inconsciente. Aliás, suspeitamos disso há já meio século: não foi por acaso que o mesmo Lacan, nos anos 1950, falou da neurose, apanágio da modernidade, como “mito individual”²⁷. Isso parece claramente indicar que, antes de se manifestar no nível do indivíduo, o inconsciente se exprimia, nas sociedades arcaicas, nas narrativas coletivas das sociedades orais. Era nos mitos coletivos que se manifestava abertamente o inconsciente do tempo em que existia um Outro múltiplo e contraditório. Essa hipótese de que existem idades do inconsciente vai me

²⁶ J. Lacan, Seminário inédito, *La logique du fantasme*, sessão de 10 de maio de 1967. Se esse aforismo, que Lacan evita comentar, pôde fazer o prazer dos normalistas de então, muito politizados, aposto que ele deixou muito perplexos seus ouvintes analistas. Encontraremos um comentário dessa proposição em M. Plon, “L’un-inconscient de la politique”, em P.-L. Assoun e M. Zafirooulos [sob a direção de], *Les Solutions sociales de l’inconscient*, Anthropos, Paris, 2001.

²⁷ J. Lacan, “Le mythe individuel du névrosé”, conferência dada no Colégio Filosófico de Jean Wahl em 4 de março de 1953. Podemos ler nesse texto: “Se nos fiarmos na definição do mito como uma certa representação objetivada de um *epos* ou de um gesto que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de um certo modo de ser humano numa época determinada, se o compreendermos como a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de seu sentido, desse modo do ser, então é certo que podemos encontrar sua função no vivido de um neurótico”.

conduzir a abordar a questão da forma de que ele se reveste na nossa contemporaneidade pós-moderna. Mas antes devo chegar à forma de que ele se revestiu na modernidade.

A modernidade: elementos para uma história do Outro, continuação

Após a definição das sociedades tradicionais, caracterizadas pela hegemonia exclusiva de um grande Sujeito, simples ou múltiplo, a definição das sociedades modernas é mais fácil: a modernidade é um espaço coletivo no qual o sujeito é definido por várias dessas ocorrências do Outro. Nesse ponto, minha tipologia seria, portanto, a seguinte: existem sociedades com Outro múltiplo (como nos politeísmos), sociedades com Outro único (como nos monoteísmos), sociedades com vários Outros. Estas últimas correspondem ao advento da época moderna. A partir de então, não estamos mais regidos por um grande Sujeito, mas por vários. A modernidade corresponderia, pois, ao fim da unidade dos espíritos reunidos em torno de um único grande Sujeito.

Seria isso a “modernidade”: a coexistência, não necessariamente pacífica, de vários grandes Sujeitos.

Quando fixar a entrada de nosso mundo na modernidade? Braudel responde, não sem humor: “em algum lugar entre 1400 e 1800”. Se fosse verdadeiramente preciso fixar um marco, eu faria a modernidade remontar ao momento em que começaram as trocas de toda natureza (culturais, comerciais, mas também guerreiras, colonizadoras) entre a Europa e a América, por um lado, ou seja, 1492, data da conquista da América por Colombo, e entre a Europa e o Oriente, ou seja, 1517, data da chegada dos portugueses à China, no Cantão. Poderíamos então dizer que a virada do século XV para o século XVI na Europa corresponde ao início da modernidade, que remete, no caso, ao início da mundialização das trocas e do contato, frequentemente violento, das diferentes populações do mundo. Grandes Sujeitos de natureza diversa se encontraram e tiveram que coabitar, integrando os encontros anteriores (podemos, nesse sentido, pensar que as cidades

de Córdoba, de Toledo, de Granada e de Sevilha, que viram o encontro do judaísmo, do islã e do cristianismo, entre o século XII e o século XV, foram verdadeiros centros precursores da modernidade). Esse período corresponde, além do mais, a um fenômeno sem precedente: o entrelaçamento da técnica com as gramáticas científicas (entrelaçamento que tem um nome: Leonardo da Vinci). Essa articulação produziu um redobramento geral da representação e das narrativas – o Renascimento era explicitamente concebido pelo primeiro historiador da Arte, o florentino Vasari, como devendo abrir uma idade “moderna” pela “*rinascita*” da “boa arte” da idade de ouro “*antico*”, para-além da “má arte” da “idade sombria”, “*vecchio*”, da Idade Média²⁸.

Esse contato generalizado e essa nova distribuição das cartas não deixaram de ter efeitos consideráveis, já que foi nesse momento histórico que o Ocidente começou a se lançar numa busca desvairada de seu próprio ultrapassamento. A época moderna se abriu, pois, com esse momento de reviravolta na civilização. Reviravolta tanto no exterior da Europa quanto no interior, já que desemboca na busca de um modo de vida que articule a mudança permanente em todos os campos: técnico, científico, político, estético, filosófico...

A partir de então, nada resistiu a esse modo de vida conquistador, fadado a destruir todos os antigos valores fixos, os antigos ritos e hábitos sociais das sociedades unicentradas, mesmo que fosse ao preço de dar lugar a um sentimento de instabilidade, de crise permanente, de tensões na subjetividade, de recorrente “mal-estar na civilização”. A condição subjetiva, o ser-si e o ser-junto com efeito não se definem identicamente segundo a relação com o grande Sujeito seja simples ou complexa. Ora, na modernidade ela é complexa.

Tornamo-nos modernos quando o mundo pára de ser fechado, voltado para si mesmo ou enclausurado* em si mesmo por e para um grande Sujeito, e quando ele se transforma quanto ao futuro, como indicou Koyré,

²⁸ Cf. G. Vasari, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* [1550], tradução A. Chastel, Berger-Levrault, Paris, 1981-1987.

* Em francês, respectivamente, *fermé, refermé ou enfermé*. (NT)

em um mundo aberto, múltiplo, até mesmo “infinito”²⁹. A modernidade me parece pensável, pois, como um espaço coletivo em que o sujeito está assujeitado a várias figuras do grande Sujeito. No entanto, essa diversificação das figuras do grande Sujeito e essa abertura não apareceram de uma só vez. Foi preciso o encontro de economias diferentes, súbita e violentamente postas em contato depois da descoberta de outros mundos, depois da confrontação com culturas outras em relação às quais projetos de conquistas, mas também projetos de compreensão, foram postos em execução.

Essa diversificação das figuras do grande Sujeito é concomitante ao declínio e, depois, à falência do controle da Igreja sobre as descobertas científicas: o ano de 1633, data da condenação de Galileu pelo Santo Ofício por causa de sua descoberta sobre o movimento da Terra, também marca o fim do controle do dogma religioso sobre as descobertas científicas.

Essa abertura aparece depois no plano filosófico, com o surgimento de filosofias que salvaguardam o princípio da submissão ao grande Sujeito, mas buscando definir zonas específicas de liberdade e de ação: o sujeito cartesiano, definido em função de sua própria capacidade de pensar (o famoso “eu penso logo eu sou”, que entretanto permanece correlato ao Deus que garante esse conhecimento), é delas o exemplo mais importante (não é por acaso que Descartes, ao dar essa definição do sujeito que amplamente derroga a do sujeito como puro e simples sujeito do Rei, escolheu o exílio nas Províncias Unidas, verdadeiro laboratório avançado da modernidade nos planos econômicos, políticos, estéticos e filosóficos³⁰).

²⁹ Eu me refiro às teses de Alexandre Koyré sobre a história do pensamento filosófico e científico nos séculos XVI e XVII e notadamente sobre o papel do neoplatonismo na invenção da nova ordem galileana que destituiu o homem de qualquer lugar central no universo e conduziu ao abandono das perspectivas finitas do universo. Cf. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1972.

³⁰ Do que testemunha essa carta de Descartes a Guez de Balzac, de 5 de maio de 1631: “Conclamo você a escolher Amsterdã para sua aposentadoria e preferi-la não apenas, eu diria, a todos os Conventos dos Capuchinhos e dos Cartuxos, onde forçosamente pessoas honestas se retiram, mas também a todas as mais belas estâncias da França e da Itália... Nessa grande cidade em que estou, não havendo nenhum homem exceto eu que não lide com o mercado, cada um está de tal modo atento a seus próprios

No nível da filosofia política, essa abertura aparece verdadeiramente no fim do século XVII na Inglaterra (John Locke define em 1690 as teorias do contrato, da soberania popular, dos direitos naturais dos homens) e no fim do século XVIII na França.

A abertura se prolonga no século XVIII, com a *Aufklärung* e as Luzes, que estabelecerão definitivamente essa emancipação filosófica do sujeito. Chegar-se-á então, projeto mais radical, a fazer advir um sujeito da “natureza”, que Rousseau se põe a definir por si mesmo e que ele crê encontrar nas diferentes narrativas de viagens às Índias Ocidentais.

O coroamento desse processo será o nascimento do sujeito crítico kantiano. Trata-se, evidentemente, de um sujeito que nunca está em paz, que se apresenta como sempre estando descentrado em relação a ele mesmo de modo que esse descentramento produza o trabalho da razão. Nada mais restará senão promover esse descentramento permanente como “lei prática universal” para afirmar que essa “natureza racional existe como fim em si”³¹, só tendo, em suma, que prestar contas a ela.

A Razão ou a modernidade como espaço multi-referencial

Se a modernidade já está velha, com cinco séculos, de todo modo foi preciso esperar seu pleno estabelecimento político, no século XIX, para avaliar o tamanho da reviravolta civilizacional que ela havia provocado. Com efeito, foi preciso um poeta para nomear o novo curso seguido pelo navio no qual a humanidade estava embarcada, para perceber essa deriva da civiliza-

proveitos que eu poderia ficar nela toda a minha vida sem nunca ser visto por ninguém... Em que outro país se pode gozar de uma liberdade tão total, em que se pode dormir com menos inquietação, em que haja exércitos de prontidão para nos guardar, em que os envenenamentos, as traições, as calúnias sejam menos conhecidas?... Não sei como você pode gostar tanto dos ares da Itália, com os quais se respira com tanta freqüência a peste... e nos quais a escuridão da noite encobre os roubos e os assassinatos”.

³¹ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], ob. cit., cf. segunda seção.

ção; ainda mais, para apreender a civilização como fim do monopólio absoluto de um grande Sujeito e como deriva. De fato, é um dos grandes poetas românticos do século XIX, Baudelaire, quem, em torno de 1850, inventa o termo “modernidade” e quem descreve, nas *Curiosidades estéticas*, o novo sujeito: “Assim ele vai, ele corre, ele busca. O que ele busca? Com certeza, esse homem, como o descrevi, esse solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens, tem um objetivo mais elevado que o de um puro *flâneur*, um objetivo mais geral, diferente do prazer fugidivo da circunstância. Ele busca esse algo que nos permitirão chamar de modernidade”³². Duvida-se, ao se ouvir essa definição, que esse “solitário” de aparência muito kantiana possa sempre correr, ele a buscará – a modernidade – sem nunca pegá-la, já que ela se define, de todo modo, como seu próprio ultrapassamento, como o questionamento permanente de seus próprios fundamentos. E, de fato, a modernidade é o que critica tudo. Basta considerar os cem últimos anos para se dar conta de que nada na Europa escapou a isso: as formas consagradas da submissão dos homens aos deuses, aos reis, aos poderosos, os valores em filosofia, os gêneros em literatura, a métrica do verso fixo em poesia, a harmonia em música, o ornamento em arquitetura, a perspectiva e a figuração em pintura, os fundamentos da linguagem, da lógica e das matemáticas, a estrutura estável do espaço-tempo no universo, sem esquecer a fixidez do sujeito no centro do mundo e por si mesmo numa física, numa metafísica, numa ontologia e numa psicologia gerais...

A modernidade é, pois, um espaço em que se encontram os sujeitos como tal submetidos a vários grandes Sujeitos: aos espíritos e aos deuses, ao Deus único dos monoteísmos em todos os seus estados (o judaísmo, o catolicismo, os protestantismos, o islã...), ao Rei, à República, ao Povo, ao Proletariado, à Raça... Todos esses elementos podem ser encontrados na modernidade, que gosta sobretudo de mudar de uma definição a outra – o que explica o lado instável, “crísico” e eminentemente crítico da modernidade. *A Razão não é tanto, pois, um novo grande Sujeito sobrevivendo depois de todos os outros quanto o lugar aberto no pensamento onde se discutem ao infinito todos os desacordos possíveis quanto aos grandes Sujeitos, passados, presentes e futu-*

³² Baudelaire, *Curiosités esthétiques. L'art romantique et autres œuvres critiques* [textos estabelecidos por Henri Lemaître], Paris, Bordas, 1990. Cf. IV, La modernité.

ros³³. A modernidade é um espaço no qual, não parando de mudar o referente universal, todo o espaço simbólico se torna complexo. Há, pois, grande Sujeito na modernidade, Outro e até muitos Outros, ou, pelo menos, muitas figuras do Outro.

Com a modernidade, o espaço e o tempo do pensamento saíram de suas determinações locais: não estamos mais no tempo imemorial do mito, no tempo referencial da manifestação de Deus aos homens, no tempo crônico e rural dos trabalhos e dos dias, no tempo histórico da sucessão dos reinados ou em algum outro tempo possível, *estamos em todos os tempos ao mesmo tempo*. É certo que é por Kant que acontece essa saída do pensamento para fora de seu condicionamento pelas temporalidades locais. Em Kant, o acesso ao universal passa por um cosmopolitismo generalizado³⁴. Quanto a esse ponto, eu concordo, pelo menos parcialmente, com Deleuze, quando ele menciona que, com Kant, o tempo se encontra “*out of joint*”, isto é, “fora de seus gonzos” (Deleuze retoma a expressão de Hamlet em Shakespeare, *Hamlet*, I, 5). “Kant”, escreve Deleuze, “está na situação histórica que lhe permite apreender todo o alcance da reviravolta: o tempo não é mais o tempo cósmico do movimento celeste original, nem o tempo rural do movimento meteorológico derivado. Ele se tornou o tempo da cidade e nada mais que isso, a pura ordem do tempo”³⁵. Estou de acordo com Deleuze quando ele se propõe a mostrar em que o tempo kantiano do pensamento

³³ Entretanto, existiram tentativas de construção da Razão como novo grande Sujeito: uma tentativa política durante a Revolução Francesa com a criação de templos dedicados ao culto da Razão (cf. 5 do primário do ano IV, ou seja, 25 de novembro de 1795, no qual todas as igrejas de Paris foram oficialmente consagradas à Razão pela Convenção) e uma tentativa filosófica com o positivismo (a de Comte no *Catéchisme positiviste*).

³⁴ A ponto de, para Kant, essa maneira de filosofar dever levar a “um Estado cosmopolita universal no qual todas as disposições originárias da espécie humana seriam desenvolvidas”. Kant inclusive via no estabelecimento desse “Estado cosmopolita universal” o “projeto secreto da natureza” com relação ao homem. Cf. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], cf. www.uqac.quebec.ca/~livres/kant-emmanuel/, “Huitième proposition”.

³⁵ Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, cf. capítulo V. Ver também “Quatre leçons sur Kant” (1978) no site <http://www.webdeleuze.com/TXT.html>.

advém como um novo tempo múltiplo, adequado ao tempo cosmopolita da cidade moderna, mas não estou mais quando ele passa desse tempo multi-referido ao tempo da “variação contínua”. Com efeito, não penso que Kant seja deleuzeano: ele não dá o passo que leva do múltiplo à vertigem da variação contínua que Deleuze tanto celebrou com o nome de “tensor”. A Razão, em Kant, permanece como uma arena indefinidamente escandida por tempos sucessivos.

Os três traços da condição subjetiva moderna: o diferendo, a neurose e a crítica

A modernidade, pela pluralidade de grandes Sujeitos que a caracteriza, engendrou formas discursivas novas que se traduzem por maneiras inéditas de falar e de se realizar na linguagem. A primeira dessas formas está ligada ao seguinte: a modernidade consagrou o desenvolvimento de modalidades de dominação novas extremamente violentas (como a colonização e a escravidão) colocadas em operação pela Europa contrariamente a outras civilizações. Essas modalidades são caracterizadas por esse traço que Lyotard chama de *diferendo*³⁶. O diferendo não vem do assujeitamento imposto por tal ou qual grande Sujeito, mas de um terror de exceção, sem contestação, porque vindo de alhures, de um mundo diferente determinado por um grande Sujeito diferente, que porta um julgamento e uma sanção indiscutíveis e prévios, sempre sumariamente executáveis, que quebram o princípio de encadeamento discursivo.

Paralelamente à generalização do diferendo no exterior da Europa, a modernidade presenciou a criação de um novo espaço discursivo caracterizado pela *crítica* no interior. Tal é o paradoxo da modernidade: ter engendrado formas discursivas tão radicalmente opostas. Essa antinomia já havia retido a atenção de J. M. G. Le Clézio, em seu belo livro sobre a conquista

³⁶ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Minit, Paris, 1983. Ver o excelente comentário do “diferendo” produzido por M. Amorim em *Dialogisme et altérité dans les sciences humaines*, L’Harmattan, Paris, 1996, pp. 51-57.

do Novo Mundo: “no instante em que o Ocidente [...] inventava as bases de uma nova república, ele iniciava a era de uma nova barbárie”³⁷. O desdobramento sem precedente do espaço discursivo crítico no Ocidente é assim correlato a um silêncio ensurdecedor: “o silêncio do mundo indígena sem nenhuma dúvida é um dos maiores dramas da humanidade”.

A forma discursiva crítica vem de que todas as definições do Outro podem ser encontradas na modernidade, que, a partir daí, só pode funcionar como um espaço aberto a referências múltiplas, até mesmo contraditórias, no qual os balizamentos estão em constante deslocamento.

Essa multiplicidade das formas do grande Sujeito e das figuras do Outro na modernidade igualmente acarretaram uma outra consequência maior: a condição subjetiva não se encontra mais definida apenas pela *crítica* (da parte dos processos secundários conscientes ou inconscientes), mas também pela *neurose*, como se diz a partir de Freud, da parte dos processos primários, isto é, do inconsciente.

Com efeito, o sujeito moderno é *crítico* na medida em que não pode ser mais que um sujeito que lida com várias referências que incessantemente entram em concorrência, até mesmo em conflito. Este último aspecto é evidentemente decisivo quanto ao pensamento em situação de modernidade: esse pensamento só pode existir como espaço definido pela crítica, não podendo, em princípio, nenhuma referência dogmática subsistir por longo tempo sem que comecem os contra-ataques. A modernidade é, de fato, o lugar de defrontamento de *ideologias* distintas, até mesmo contraditórias, sustentadas por grandes Sujeitos diferentes. Aliás, é significativo que o conceito de “ideologia” nasça nos meios kantianos na virada dos anos 1800³⁸. É fundamentalmente esse defrontamento de ideologias distintas, característi-

³⁷ J. M. G. Le Clézio, *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Gallimard, Paris, 1988. Para essa citação e a seguinte, cf. pp. 228 e seg.

³⁸ Para Destutt de Tracy, leitor de Kant, a “ideologia” se refere ao sistema dos intermediários entre coisa e espírito, isto é, às representações que dominam o espírito do homem ou de um grupo social. Cf. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologies* [1801-1805], Vrin, Paris, 1970. Subseqüentemente o termo será retomado no mesmo sentido por Marx, notadamente em sua *Idéologie allemande*.

co da modernidade, que deixa a razão sem repouso e a institui, como Kant estabelece, como “lei prática universal”.

Mas esse sujeito crítico está, *ipso facto*, sujeito à *neurose*. É da impossibilidade, para todo indivíduo normalmente constituído, de seguir o conjunto das máximas morais de ação exigíveis do sujeito transcendental (aquelas mesmas que Kant expõe em sua *Crítica da razão prática*) que nasce o sujeito freudiano. É por isso que o sujeito freudiano (sujeito à culpabilidade) e o sujeito kantiano (submetido à moral) formam um par. O primeiro nasce, de algum modo, da impossibilidade de satisfazer à liberdade crítica exigida do segundo. O indivíduo se encontra então sempre alguns furos abaixo da liberdade crítica requerida, isto é, aquém do que o desejo exigiria. Porque, como Lacan afirma ao falar do que ele buscava tirar do esquecimento em seu texto “Kant com Sade”³⁹, “a lei moral [...] não é outra coisa senão o desejo em estado puro [...]. É por isso que eu escrevi *Kant com Sade*”⁴⁰.

Com efeito, o sujeito só pode aceder ao desejo ou ao transcendental a partir do momento em que se identifica a uma Lei que é uma pura forma vazia, desprovida de qualquer conteúdo e de qualquer sentimento. Ora, existe uma inadequação entre essa Lei, confundida com o desejo na medida em que ela quer e em que exige imperativamente⁴¹, e a satisfação oferecida ao indivíduo por objetos empíricos, para não dizer – como os psicanalistas – parciais.

Aqui se impõe uma precisão a respeito dessa bela descoberta de Lacan que consiste em formular a equivalência do desejo em estado puro com a Lei moral – sabe-se, aliás, que ela perturbou muitos espíritos porque até

³⁹ J. Lacan, *Écrits*, ob. cit., “Kant avec Sade” (1963).

⁴⁰ J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Séminaire*, Livre XI (1964), Seuil, Paris, 1973, p. 247 [Tradução brasileira: *Os quatro conceitos fundamentais*, Zahar, Rio de Janeiro, 1979, p. 260].

⁴¹ O desejo, assim como a lei, quer. Esse será todo o tema do seminário de Lacan de 1959-1960 sobre *L'Éthique de la psychanalyse* (Seuil, Paris, 1986; tradução brasileira: *A ética da psicanálise*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1988): “A transposição [da moral tradicional] nos é dada por Kant [...]. O testemunho da obrigação [...] é um *Tu debes* incondicional. [...]. Ora, esse lugar, podemos, nós analistas, reconhecer que é o lugar ocupado pelo desejo”, p. 364 [trad. bras., p. 378].

então se pensava, no rastro de Sartre, que o desejo só podia se opor à Lei. Aliás, Lacan só identificou essa identidade por etapas: Em “Kant com Sade” ele se contentou com formular que “a lei e o desejo *recalcado* [eram] uma única e só coisa”, antes de afirmar enfim, um ano depois, como acabo de lembrar, a perfeita identidade da lei moral e do desejo *em estado puro* (o itálico é nosso).

Concordo com Lacan quanto a essa equivalência, mas não concordo quando ele afirma que foi Sade, contemporâneo de Kant, quem revelou o que ficava recalcado na lei moral kantiana: “Sade é o passo inaugural de uma subversão da qual [...] Kant é o ponto decisivo [...]. Diremos que ela [*A filosofia na alcova*] fornece a verdade da *Crítica*”⁴². Segundo Lacan, Sade com efeito teria mostrado que a lei incluía o desejo de transgressão da lei⁴³. Em suma, Lacan acreditou que o sadismo, a exemplo de toda moção essencialmente perversa, tivera êxito em capturar o kantismo na armadilha da Lei moral, já que tivera êxito em empurrar essa Lei até sua transgressão⁴⁴. Ora, temo que Lacan, nesse ponto, tenha se enganado: com efeito, o sadismo mais interrompe o movimento da razão kantiana do que a transgride. Ele se fixa, com efeito, num Outro supostamente mais forte que todos os Outros, nele apoiando a referência última. Esse Outro é a Natureza. A filosofia na alcova é uma filosofia da Natureza. Com efeito, é a Natureza que goza através dos atos da libertina e do libertino sadeanos. Ora, o sábio Kant, contrariamente às aparências, me parece ir muito mais longe que Sade, já que, nele, todos os Outros se equivalem e só valem para entreter o movimento sem fim e sem repouso da razão em ação. A Natureza, em Kant, não dispõe de nenhuma primazia especial. É por isso que não penso

⁴² J. Lacan, “Kant avec Sade”, ob. cit., pp. 765-766.

⁴³ Nos anos 1950, Bataille e Blanchot já tinham trabalhado muito esse tema da obediência à Lei pela transgressão.

⁴⁴ Lacan indica, em “Kant com Sade”, que essa relação entre *A filosofia na alcova* e a *Crítica da razão prática* não havia, a seu conhecimento, “jamais [sido] identificada” (p. 765). Ora, cerca de vinte anos antes de Lacan, Adorno já havia mostrado que os personagens de Sade obedeciam a um imperativo categórico kantiano. Cf. Adorno e Horkheimer, *La Dialectique de la raison* [1944], Gallimard, Paris, 1974, cf. “Juliette ou Raison et morale”, pp. 92-127.

que o sadismo revela o que ficou recalcado na moral kantiana, ou então, se o faz, é para logo interromper seu curso, de modo que se poderia então dizer que quem interrompe a razão (e o desejo) como transgressão permanente é paradoxalmente Sade e não Kant. E é por isso que também não penso (como Adorno) que a dialética das Luzes, notadamente pelo desenvolvimento da Razão instrumental e pelos progressos da técnica, tenha levado à “autodestruição da Razão”⁴⁵ e, daí, à catástrofe nazista. Com efeito, os nazistas também fixaram o movimento da Razão na Natureza – evidentemente não a mesma de Sade, já que se tratava de uma Natureza encarnada numa suposta raça superior. Aliás, as imprecações deles contra o cosmopolitismo, que só faz relançar incessantemente a Razão sob todas as suas formas, mostram em que eles foram tudo, menos kantianos. Portanto, foi bem mais a fixação do movimento da Razão do que sua continuação que levou à catástrofe nazista.

Em resumo, a única coisa que poderíamos verdadeiramente sustentar é que o desejo e a Lei moral se equivalem. E que o indivíduo, coagido a buscar uma satisfação em objetos sempre parciais, não pode aceder ao desejo. Ele fica impedido de aceder a ele sem que saiba verdadeiramente por quê, e esse entrave decerto é culpabilizante. O que Lacan não deixa de pôr em relevo quando estabelece, em *A ética da psicanálise*, que a “única coisa da qual se possa ser culpado é de ter cedido de seu desejo”⁴⁶. A obrigação moral da razão oriunda do tempo múltiplo não pode, pois, ser seguida em todas as suas conseqüências práticas (exceto pelo que Lacan nomeará de o herói⁴⁷). Daí se segue uma dívida moral sobre a qual ocorreu a Freud mostrar que ela era também uma dívida simbólica.

Com efeito, sabemos quanto a culpabilidade está no coração da elaboração freudiana. E, de fato, a neurose nada mais é que aquilo pelo que cada um, cada sujeito paga sua dívida simbólica para com o Outro (o Pai, para Freud), aquele que tomou, para ele, o encargo da questão da origem.

⁴⁵ Ibid., p. 15.

⁴⁶ J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, ob. cit., p. 370 (Tradução brasileira: *A ética da psicanálise*, ob. cit., p. 385).

⁴⁷ Ibid., p. 370.

A neurose é muito simplesmente exuberante no tempo da modernidade porque a dívida para com o Outro, presente sob suas diferentes figuras, nela é multiforme.

Neste aspecto, não é um acaso que a psicanálise tenha nascido na Áustria no momento em que a história era tão rica em figuras do Outro: não esqueçamos que o Império Austro-Húngaro era o reino “KK”, *Kaiserlick und Koeniglich*, sob a tutela de um grande Sujeito duplo, o imperador-rei François-Joseph, autorizando-se o Kaiser e o Koenig por deuses nem sempre mortos (o do Antigo Testamento, reivindicado pelo judaísmo asquenaze, e o do cristianismo) e representando várias nações e pátrias (o Compromisso austro-húngaro de 1867 reconhecia a existência de um Estado húngaro, a Áustria dos Habsbourg-Lorraine, e de um conjunto de países que tinham como soberano o imperador hereditário da Áustria). Além do mais, o que, nessa Viena efervescente, se anuncia como novas ontologias possíveis oriundas da lógica, da filosofia, da estética e do psíquico se junta ainda a um quadro já carregado de Pais. Provavelmente, é a primeira vez na história que encontramos tantas figuras concomitantes do Outro em um só lugar. Em suma, há muitos Pais em Viena. Demais, provavelmente. Um excesso no qual se pode ler em filigrana uma certa decomposição da figura paterna – não esqueçamos, a esse propósito, que o reino KK se tornou para Musil apenas uma grande “Cagada”. É desse excesso que testemunha uma carência e uma decomposição da figura paterna que nasce a psicanálise⁴⁸. Muitos Pais é, com efeito, muitas contas a acertar com eles, e isso dá, no total, muitas históricas, já que a histeria se caracteriza pela rivalidade, pela culpabilidade, pela sedução, pela dívida para com o Outro. Eu falo, logo, eu devo. E eu pago com a *culpabilidade* – palavra mestra, se disse, da descoberta freudiana – o que não posso reembolsar ao Outro de quem recebo a fala. Essa dívida está, pois, enfeixada em torno da questão do pai, do pai como nome, aquele que nomeia, aquele pelo qual advém o acesso ao simbólico, o pai que funciona como referência a partir da qual se atrelam os desaponta-

⁴⁸ Ver o trabalho de José María Perez Gay, *El Imperio perdido*, Oceano, México, 1991. Esse autor relaciona a invenção da psicanálise com a queda do Império Austro-Húngaro e a crise da paternidade legíveis nas obras de Hermann Broch, de Robert Musil, de Karl Kraus, de Joseph Roth e de Elias Canetti.

mentos* espaciais e temporais, as linhas narrativas, as histórias, o tempo, o espaço.

A genialidade de Freud será construir uma cena específica, um teatro discursivo no qual se possa representar e re-representar essa relação com o Outro. É uma cena especificamente moderna que Freud constrói, correspondente ao tempo em que, como eu já indiquei, o inconsciente não é mais apenas dado a ver nas narrativas coletivas orais incessantemente propagadas e retomadas como nas sociedades tradicionais, mas também nas narrativas individuais.

Essas duas determinações do sujeito moderno podem parecer contraditórias: como ser plenamente crítico quando se é neurótico? A neurose, com sua propensão à repetição, com efeito parece incompatível com o livre desdobramento da crítica. De fato, o neurótico, justamente porque está enquistado na repetição, constitui o melhor incitador à crítica que existe. Aliás, sabemos como a histérica pode “fazer correr” o mestre, ao lhe significar que “ainda não é isso”: “A histérica”, assim dizia Lacan, “é o inconsciente em exercício, que encosta o mestre na parede para que ele produza um saber”⁴⁹. De modo geral, formular uma incompatibilidade entre a crítica e a neurose equivale a esquecer a capacidade do neurótico (seja qual for a forma neurótica que lhe caiba) de querer que o mundo seja interpretado em função de seu sintoma, do que não pára de insistir, à sua revelia, em seu discurso. O sujeito freudiano e o sujeito kantiano fazem, pois, par, são irmãos inimigos que, no final, mais se dão bem: com efeito, a neurose pode, sob certas condições, se tornar o melhor incitamento à crítica. Em todo caso, a modernidade deve tudo a esses dois sujeitos intimamente ligados pela relação com as múltiplas figuras do Outro que a caracteriza. No que se refere ao sujeito moderno, poderíamos dizer que é um “Kant com Freud” que o caracteriza.

* Em francês, *décomptes*, que tanto pode ser traduzido por “descontos” (o autor falava do “total” – muitas históricas) quanto por “desapontamentos” (des-apontamentos, talvez?). (NT)

⁴⁹ J. Lacan, “Radiophonie”, em *Scilicet*, 2-3, Le Seuil, Paris, 1970, p. 89.

A pós-modernidade como declínio do grande Sujeito

É essa definição dupla do sujeito moderno como sujeito neurótico e crítico que, na minha opinião, vem desabar na passagem para a pós-modernidade. Com efeito, o próprio da modernidade, em nome do espaço crítico e “crísico” em que ela se move, é combater tudo – inclusive ela mesma. Assim, foi por seus próprios meios que ela caiu na armadilha. Marcel Gauchet, que expôs esse momento de voltar-se contra ela mesma por parte da mais eminente criação política da modernidade, a democracia, afirma, entretanto, que “não há pós-modernidade na medida em que não se encontra nada no após que não estivesse já no antes”⁵⁰. O que não o impede, entretanto, de logo acrescentar “que não deixa de ser exato que há ruptura”. Marcel Gauchet parece assim ter escolhido trabalhar com continuidades; eu trabalharei, antes, com rupturas. Que descontinuidade, que mudança fundamental poderíamos identificar entre o espaço moderno e o espaço dito pós-moderno?

Por que essa definição dupla do sujeito moderno como neurótico e crítico se estilhou? Muito simplesmente porque mais nenhuma figura do Outro, mais nenhum grande Sujeito vale verdadeiramente na nossa pós-modernidade. Que grande Sujeito se imporia hoje às jovens gerações? Que Outros? Que figuras do Outro haveria hoje, na pós-modernidade? Parece que todos os antigos grandes Sujeitos, todos os da modernidade, estão ainda disponíveis, mas que mais nenhum dispõe do prestígio necessário para se impor. Com efeito, todos parecem atingidos pelo mesmo sintoma de decadência. Não se parou de registrar o declínio da figura do Pai na modernidade ocidental – o próprio Lacan, já em seu primeiro trabalho publicado, sobre os complexos familiares, falava do declínio da imago paterna, isto é, do Pai em sua dimensão simbólica, certamente, mas também de todas as figuras do Pai tal como se apresentam com o Pai Celeste, com a Pátria e com todas as outras formas de celebração do Pai.

Penso que podemos situar o irreversível declínio de toda figura possível do grande Outro em Auschwitz. Com efeito, nada mais indica, depois

⁵⁰ Para esta citação e a seguinte, cf. M. Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, ob. cit. Cf. Introduction, p. XV.

de Auschwitz, essa catástrofe ocorrida no coração da região mais culta do mundo, a velha Europa, que se possa ainda invocar um grande Sujeito que viria garantir a existência possível dos sujeitos falantes. O *diferendo*, o que quebra o princípio de encadeamento discursivo, outrora característico das situações de colonização, se instalou, com Auschwitz, no coração da cultura européia. Mais nenhuma forma de grandes Sujeitos é possível. A civilização que produziu esses grandes Sujeitos sucessivos, presumidos como nossos salvadores, se autodevorou. Auschwitz desfez qualquer lei possível – fracasso ontológico cuja fórmula mais mordaz e mais concisa possível foi dada pelo poeta Ghérassim Luca: “Como condenar em nome da lei / o crime cometido em nome da lei?”⁵¹. Enquanto o crime cometido em nome da lei (o genocídio dos índios, por exemplo, ou o tráfico dos negros) permaneceu exterior ao território europeu, ele não feria em nada a autoridade dos grandes Sujeitos do Ocidente, muito pelo contrário; mas, quando o crime foi cometido no interior e conduziu à autodestruição da civilização européia, esses grandes Sujeitos se encontraram deslegitimados em bloco. Todos de repente apareceram apenas como terríveis ilusões sabiamente construídas que por fim nos conduziam apenas à mais desconcertante das antinomias, a que transforma – inverte, poderíamos dizer – a lei em crime e o crime em lei. Desde então estamos irremediavelmente entregues a nós mesmos, todavia sem poder verdadeiramente assumi-lo.

Em suma, na pós-modernidade não há mais Outro no sentido do Outro simbólico: um conjunto incompleto no qual o sujeito possa verdadeiramente engancha uma demanda, formular uma pergunta ou apresentar uma objeção. Nesse sentido, é idêntico dizer que a pós-modernidade é um regime sem Outros ou que a pós-modernidade é repleta de semblantes de Outros, que imediatamente mostram o que são: tão cheios de presunção quanto as tripas.

Nada mais virá nos salvar, não há mais, na pós-modernidade, narrativas soteriológicas, enquanto a modernidade delas era farta.

A priori o desabamento da ficção central que organizava nossas vidas poderia parecer ser oriundo da queda dos ídolos – o que mais parece uma

⁵¹ G. Luca, *Héros-Limite*, Gallimard, Paris, 2001, cf. “Œdipe Sphinx” [1976], p. 206.

boa nova, sobretudo para os que leram Nietzsche. Alguns estão até prestes a crer que estamos reencontrando esse momento de graça único, o do estoicismo e do ceticismo de que Flaubert falava quando escrevia que, “os deuses não estando mais, e o Cristo não estando ainda, houve, de Cícero a Marco Aurélio, [...] um momento único em que o homem esteve só”⁵². Será que esse momento bendito voltou?

Não creio nisso. Temo muito que os que querem se convencer disso confundem o fato de ultrapassar por cima o assujeitamento simbólico com a saída por baixo. Certo, nos dois casos se sai dele, mas, no final, o quadro de jeito nenhum é o mesmo. Num caso, nos esforçamos pela autonomia tal como numa ascese extremamente exigente: não esqueçamos que os estóicos praticavam assiduamente a freqüentação do mestre, logo, a direção e o exame de consciência. No outro caso, soçobramos numa autonomia toda ilusória, apenas livres no caso de querer o que a mercadoria não pára de nos oferecer. Ao se sair da ficção por baixo, isto é, antes mesmo de se ter entrado nela, recusando de cara qualquer mestre, ao se dar autonomia sem se ter possuído os meios de construí-la, com efeito nos encontramos num processo inverso ao movimento estóico. Nós nos encontramos num espaço que não é nem “autônômico” nem crítico, nem mesmo neurótico, mas num espaço anômico sem referências e sem limite no qual tudo se inverte⁵³, isto é, um espaço no qual nem todos os indivíduos se tornam necessariamente psicóticos, mas no qual as solicitações para se o tornar são abundantes.

O que resta das grandes narrativas?

Hoje só restam das grandes narrativas algumas formas subsistentes. Essas persistências delimitam áreas locais de extensão e de pertença narrativa relativas. Mas essas narrativas, mesmo que ainda mantidas em nome de um grande Sujeito, não são mais fundadoras de referência. No melhor dos casos, esses sujeitos guardam o que Benjamim chamava de *aura*. A *aura*,

⁵² Frase que Marguerite Yourcenar comenta em suas *Mémoires d'Hadrien*, Plon, Paris, 1951.

⁵³ O que eu chamo de um espaço *unário*; cf. D.-R. Dufour, *Folie et démocratie*, Gallimard, Paris, 1996.

procedente das estéticas do sublime, com efeito dá testemunho de uma “presença Outra” e atesta o “aparecimento único de um longínquo”⁵⁴. Mas, como dizia Hegel com relação às estátuas de um outro tempo, no caso as da Antigüidade Grega, “a admiração que experimentamos à visão dessas estátuas [...] é impotente para nos fazer dobrar os joelhos”⁵⁵. No melhor dos casos, a emoção estética talvez fique tingida de nostalgia (é um fato que os homens pós-modernos adoram visitar os museus), mas não cremos mais nisso.

O que nos resta, pois, como narrativas?

• *A narrativa religiosa monotéista*

A força da narrativa religiosa está em postular a existência de um Deus, que se supõe que assume para cada um a questão da origem. A narrativa religiosa pretende, pois, resolver o imenso problema do sujeito, o de poder se fundar, tornando-o sujeito de um Outro, sujeito de Deus. Nessa medida, ele sempre pode ser chamado em auxílio do sujeito no caso em que o apoio exclusivo no indivíduo, como freqüentemente é o caso nas sociedades democráticas, vier a se revelar frágil demais. Deus fica como último recurso. Portanto, não é espantoso ver que os atos simbólicos realizados na suposta maior democracia do mundo, a dos Estados Unidos, estejam constantemente e por todas as partes brotando do discurso religioso – por exemplo, jura-se sobre a Bíblia no tribunal e em todos os atos públicos importantes. Em suma, é muito cômodo dispor de um Outro de bolso, uma bibliazinha, para impedir que o sujeito *fuja* (no duplo sentido de “deixar escapar o conteúdo” e de “se afastar rapidamente para escapar ao perigo”).

Não devemos, entretanto, ficar nesse papel de coadjuvante da democracia doravante mantido pela narrativa religiosa. Por longo tempo esse discurso pretendeu um domínio absoluto sobre as questões intelectuais e espirituais (e, conseqüentemente, sobre os corpos). Tudo o que dizia respeito ao Espírito devia estar submetido ao *imprimatur* da Igreja. Senão, acendia-se

⁵⁴ Cf. W. Benjamin, “L’œuvre d’art à l’ère de sa reproduction mécanisée” [1936], em *Écrits français*, Gallimard, Paris, 1991, pp. 144 e segs.

⁵⁵ Hegel, *Esthétique I*, trad. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1979, p. 153.

facilmente a fogueira. Numerosos foram os sábios que assim tiveram que engolir suas descobertas se não quisessem ser reduzidos a cinzas. Para citar apenas um, mencionemos, evidentemente, Galileu, o herói da grande revolução copérnico-galileana. Ele só deveu sua vida à abjuração oficial, *in extremis*, de suas descobertas. Condenado pelo Santo Ofício, em pleno século XVII clássico, na época mesma de Descartes, por ter tomado partido pela realidade do movimento da Terra por relação ao Sol, Galileu terminou seus dias em reclusão, passando por sofrimentos físicos e morais intensos, enquanto seus escritos e seu exemplo se tornavam, para o embaraço de seus juízes, o fermento da Europa culta. Ora, apesar de suas tentativas de adaptação aos tempos modernos, a Igreja Católica só reabilitou Galileu em 31 de outubro de 1992!

Apesar de alguns esforços para permanecer compatível com os mundos moderno e pós-moderno, o discurso religioso sempre visa o mais enérgico domínio sobre os corpos e sobre os espíritos. Ele sempre pretende o controle total. Poderíamos crer que essa vontade de domínio enfraqueceu com a passagem do tempo, mas não é nada disso. Basta que o pensamento crítico esteja em suspenso em algum lugar para que o discurso religioso retorne nas formas das quais não se acreditava mais que ele pudesse se revestir. Foi assim, por exemplo, que Darwin recentemente se tornou *persona non grata* no Kansas. Nesse estado da América do interior, os dez membros do Kansas State Board of Education decidiram, numa quarta-feira 11 de agosto de 1999, por seis votos contra quatro, suprimir toda referência à teoria darwiniana da evolução das espécies nos programas dos exames escolares das escolas públicas subseqüentemente à vitória das Igrejas conservadoras, poderosas e organizadas na região, que defendem a tese do criacionismo contra a do evolucionismo.

• *A narrativa dos Estados-nações*

A narrativa do Estado-nação⁵⁶ está hoje imobilizada nos seus dois grandes referentes distintos.

⁵⁶ Sobre o Estado-nação, cf. G. Delannoi e P.-A. Taguieff (sob a direção de), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Kimé, Paris, 1991; *La Pensée politique* (revista), distribuição de 1995 com a Nation, EHESS, Gallimard-Seuil, Paris, 1995;

O primeiro é o da *terra (jus soli)*⁵⁷: dir-se-á, assim, que todos os que nascem no solo francês são franceses, já que é essa referência que funciona na França. Essa terra francesa deve ser narrada de modo a fazê-la remontar à origem mais antiga possível no tempo (por exemplo, em -42, Vercingétorix coloca em xeque César diante de Gergóvia). Nessa busca de fontes que certifiquem a antiguidade da terra, fica-se apenas em aproximações. Por exemplo, Carlos Magno será reputado rei dos francos, mesmo que tenha tido a posse da Austrásia, da Frísia Ocidental, da Hássia, da Francofonia, da Turíngia (regiões germânicas); e ainda que tenha estabelecido sua residência principal em Aix-la-Chapelle (na atual Renânia – Westfália) – aliás, nos meados do século XIX, no momento mesmo em que Victor Hugo cantava o imperador, os nacionalistas alemães farão totem de seu nome. Mas pouco importa, é o significativo que conta mais que a realidade: a terra comanda o restante. Em suma, se é francês pelos pés: já que os ponho nesta terra e esta terra é francesa, então eu sou francês. O resto – a língua, o espírito, os costumes, etc – deve vir apenas como a mais. A terra dá feição aos sujeitos dos pés à cabeça. Ora, constatamos que, cada vez com mais frequência, nada mais vem ao espírito, o solo está pisoteado, bate-se os pés, tripudia-se, mas nada acontece, a francidade e seus supostos valores universais não acontecem...

O segundo referente é o do *sangue (jus sanguinis)*. Exemplo: todos os que podem provar que possuem ascendentes alemães são alemães. Daí, se o sangue sozinho pode garantir a pertença, então a terra em si pode variar em forma e em volume. Se o sangue é predominante em relação à terra para certificar a cidadania, é possível daí deduzir um corolário: os que são de sangue alemão só podem habitar uma terra alemã. Vemos assim surgir, de repente, com mais ou menos força, a reivindicação de ajustá-los entre si e

Louis Dumont, *Homo aequalis II, L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Gallimard, Paris, 1991. Ver, por fim, o notável livro de Pierre Beckouche, *Le Royaume des frères – aux sources de l'État-nation*, Grasset, Paris, 2001.

⁵⁷ Sobre o *jus soli* e o *jus sanguinis*, ver Dominique Schnapper, *L'Europe des Immigrés, Essais sur les politiques d'immigration*, ed. François Bourin, Paris, 1992, e Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Grasset, 2002, cf. capítulo I. Dou aqui uma apresentação muito simplificada dessas duas referências.

de fazer corresponder as terras alemãs ao sangue alemão: vamos querer a “Grande Alemanha”. O problema é que praticamente não se sabe como reconhecer com certeza o “sangue alemão” – o que é muito normal, já que essa história de sangue alemão escapa, afinal, como toda narrativa, a qualquer possibilidade de verificação (nunca uma análise sanguínea provará a germanidade de um indivíduo). Então, devemos substituir os critérios reais por critérios simbólicos. Vamos ligar (como acontece hoje em dia) o sangue à língua: é alemão qualquer um que possuir sangue alemão, isto é, qualquer um que fale alemão (ou, poderíamos dizer, “falou” essa língua em gerações anteriores). Em suma, se Herr Schmidt, que atualmente mora na Polônia, teve parentes que falavam alemão ou parentes de parentes que falavam alemão, é porque ele é alemão, mesmo se esqueceu o alemão. Bastará lhe voltar a dar o alemão perdido para que ele volte a se tornar alemão. Observe-se que a sobrevivência do nazismo de modo algum é incoerente com a referência central feita ao sangue na Alemanha: o sangue não estava apenas ligado à língua, mas também a um outro critério, a *raça*. No caso, à suposta “raça ariana”, que se tornava então o centro, a referência, uma nova grande narrativa brotava na narrativa do sangue, exaltando-o. A referência e o pôr em narrativa o sangue são, pois, sangrentos, talvez mais, porque mais abstratos do que a do solo.

É bem evidente que os Estados-nações sempre tiveram necessidade de uma instância propriamente política encarregada de encarnar diante de todos a referência à *terra* ou ao *sangue*. Existe assim um Rei (mais para o lado do *sangue*) ou um Imperador (mais para o lado da *terra*)⁵⁸ encarregados de presentificar a permanência desses grandes referentes. Para maior segurança, geralmente se ligou essa instância a uma outra narrativa, a narrativa religiosa. Com efeito, era-se rei ou imperador por direito divino (pelo menos até que Napoleão, num belo ato de autofundação, se consagrou a si mesmo). Assim garantidas por duas grandes narrativas, as dinastias podem ter vida longa e atravessar numerosas gerações. Mas, quando o rei ou o imperador se mostram nus, é o *Povo* que toma destaque com a necessidade de se organizar numa nova instância de governo dos sujeitos, a República.

⁵⁸ Ver Jacques Demorgon, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, Anthropos, Paris, 1996.

Essas grandes narrativas de Estado-nação, porque se fundamentam em referências próximas, são profundamente rivais e aliás nunca pararam de resolver, pela guerra, problemas de vizinhança em sistemas complexos de alianças reversíveis em todos os sentidos. As fronteiras, limite territorial da extensão da grande narrativa, também foram constituídas como bordas sagradas que desencadeiam, logo que atravessadas ou mesmo simplesmente ameaçadas, o *casus belli*.

A narrativa do Estado-nação por longo tempo pretendeu o papel de narrativa dominante entre as outras narrativas. Aliás, essa dominância estava marcada por uma metáfora que indicava muito precisamente o lugar eminente que essa narrativa devia ocupar para todo sujeito: o Estado-nação se apresentava como pai e mãe do indivíduo (cf. a “pátria mãe”). Portanto, era um imaginário íntimo muito pregnante que era mobilizado e que mereceria uma análise em termos de psicologia coletiva e de clínica social, isto é, de mobilização das pulsões. Em uma palavra, pode-se circunscrevê-lo assim: em nome da dívida contraída por todo indivíduo com relação a seus pais (a quem ele *deve* a vida), todos os sacrifícios podem ser exigidos dele. Ou seja, todo indivíduo deve sua existência ao Estado-nação assim como deve sua vida a seus pais. Foi assim que Foucault pôde definir a soberania tradicional exercida pelo Estado diante de seus sujeitos como um poder “fazer morrer e deixar viver”⁵⁹. Os Estados-nações evidentemente não estão privados de exercer esse poder “fazer morrer”, notadamente ao se voltarem constantemente uns contra os outros.

Seja como for, na grande narrativa do Estado-nação, os povos sempre foram, por essa narrativa, incessantemente chamados a se lembrar do que nunca existiu (Bouvines, por exemplo, como imensa batalha⁶⁰, ou Carlos Magno como imperador dos franceses, ou a França Unida na Resistência,

⁵⁹ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997.

⁶⁰ Certamente me refiro à célebre “batalha de Bouvines”, que viu, em 27 de julho de 1214, em Flandres, uma confrontação muito localizada entre o rei da França, Philippe-Auguste, cercado de alguns cavaleiros das províncias reais, e Otton de Brunswick, imperador e rei da Alemanha, cercado do conde de Flandres e do conde de Boulogne, apoiados pelo rei da Inglaterra, Jean sans Terre. Contra toda expectativa, e quase que

ou o sangue alemão...), de modo que a narrativa funcionou coagindo cada um dos sujeitos a acertar indefinidamente uma dívida inesgotável.

Mas, hoje, é o que separava os Estados-nações que os une. Assim, todos, apesar de suas oposições constitutivas, chegaram mais ou menos rapidamente à mesma forma política: a democracia. É essa forma que se constitui hoje como referência da Europa inteira e que relega ao segundo plano os antagonismos dos Estados-nações. Doravante, antes de opostos, esses Estados se apresentam como homogêneos. Essa homogeneidade se liga a alguns princípios fundadores: separação dos poderes, eleições livres, igualdade dos cidadãos diante da lei, igualdade dos homens e das mulheres, respeito às liberdades individuais, livre empreendimento, direito de propriedade... Esses princípios constituem os pontos chaves do funcionamento democrático comum aos Estados europeus.

A fronteira se deslocou, portanto: ela antes separava os Estados-nações entre si, eles doravante estão unidos atrás da fronteira da democracia que coloca dentro os Estados democráticos e fora Estados não-democráticos. Prova é que a democracia constitui o critério número um para entrar no clube europeu. Ainda que restrita ao interior da Europa, e mais geralmente do Ocidente, ou do que se chama o Norte, a forma democrática pretende um novo universalismo que tem sua bandeira: a dos direitos humanos. Conhecem-se os debates que se fazem ouvir para instaurar um direito de ingerência que permitiria aos Estados democráticos atravessarem sua fronteira para intervir em um Estado que afrontasse demais os princípios democráticos.

De quebra e como que para acompanhar esse enfraquecimento da narrativa dos Estados-nações cujas fronteiras nacionais se decompõem a passos largos na Europa, assistimos ao retorno da *narrativa regional*. Celebra-se a Córsega, a Bretanha, o país Basco, a Catalunha, a Lombardia...

sem batalha, Otton fugiu e o rei da França ganhou. Mas o acontecimento, de amplitude muito limitada, se tornou o núcleo de uma grande lenda monárquica no século XIII, depois caiu no esquecimento antes de retomar seu curso sob cores nacionalistas no século XIX, depois em 1914, no qual forneceu uma das expressões mais fortes do espírito de revanche anti-alemão. Ver G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Gallimard, Paris, 1985.

Essa narrativa freqüentemente se apresenta como uma reprodução reduzida da narrativa do Estado-nação (isto é, ela funciona com a lenha da fogueira de um dos referentes *terra, sangue, língua* ou *raça*, e por vezes com vários juntos). Existem versões de direita dessa narrativa (com promessa de voltar à pureza local originária – o Partido Nacional Bretão de Yann Goulet não foi aliado dos nazistas por acaso) e versões de esquerda (com promessa de democracia local enfim direta).

- *A narrativa da emancipação do povo trabalhador*

Essa grande narrativa (libertadora) devia abolir todas as outras narrativas (alienantes), assim como as fronteiras engendradas pelos Estados-nações (“Proletários de todos os países...”), sendo feita a promessa de se reencontrar um mundo homogêneo, sem classes. Os amanhãs, sabemos, rápido desencantaram, na medida em que as sociedades de construção da felicidade comunista rapidamente se transformaram em vastas sociedades carcerárias. Nas suas duas versões, russa e chinesa, essa narrativa está hoje muito desvalorizada depois da queda do Muro e da passagem da China para uma economia de mercado desenfreada. O colapso bastante brutal ocorreu após um período de um século de grande explosão (Comuna de Paris, revolução russa, revolução chinesa, movimentos de jovens dos anos 1960 em todos os países, guerrilhas, lutas no terceiro mundo). Em certos países, restam, entretanto, pequenos núcleos, por vezes folclorizados, que continuam a sustentar essa narrativa.

Entretanto, aquilo em que esses grupos esbarram não é a morte política do proletariado. Ele sempre poderia voltar: a história nunca foi avara de aparecimentos e reaparecimentos súbitos (não esqueçamos que se governou um quarto da humanidade, a China, em nome de um proletariado que praticamente nunca existiu!). O verdadeiro problema do proletariado é sua possível morte teórica. Com efeito, na economia dita neoliberal o trabalho não é mais aquilo em que repousa essencialmente a produção do valor. O Capital não é mais constituído pela mais-valia (*Mehrwert*, em Marx) saída do excesso de produção apropriado no processo de exploração do Proletário. O capital aposta cada vez mais em atividades de alto valor agregado

(pesquisa, engenharia genética, Internet, informação, comunicação), nas quais a parte do trabalho assalariado pouco ou moderadamente qualificado é por vezes extremamente pouco considerável. Mas, sobretudo, o Capital doravante faz vigorar plenamente a gestão das finanças em movimentos especulativos de grande amplitude. Assim, a parte da economia “real” cresce à medida da “financeirização” da economia que se desenvolveu consideravelmente durante os últimos vinte e cinco anos a partir do desenvolvimento de novos mecanismos financeiros e ferramentas de gestão do capitalismo: os “junk bond”, literalmente “obrigações podres”, que notadamente permitiram aos “predadores” dos anos 1980 financiar as recompras de sociedades, as operações apoiadas nas técnicas do “LBO” (*Leverage Buy Out*, ou recompra de uma empresa pelo endividamento), as criações de “dot com” (segundo o sobrenome dado às empresas 100% Internet) com montagens financeiras acrobáticas, as “stock options” em lugar do *cash* para remunerar a *administração*. Aparece assim, como um epifenômeno conquistador que vem brotar na economia real, uma economia virtual que consiste essencialmente em criar muito dinheiro com quase nada, vendendo muito caro o que ainda não existe, não existe mais ou nunca existiu, com o risco de criar impérios de papel prontos a se rasgar brutalmente (cf. os escândalos Enron, WordCom, Tyco...) ⁶¹. As bolsas se tornaram de algum modo imensos cassinos onde os *agentes econômicos*, pessoalmente interessados, auxiliados por potentes computadores, calculam incessantemente o bom momento de apostar. Os ganhos podem ser tão consideráveis (por exemplo, Bill Gates, o Presidente-Diretor Geral da Microsoft, detém em seu próprio nome cerca de 80 bilhões de dólares de ações – possui ainda uma empresa próspera, ao contrário de um Georges Soros, puro especula-

⁶¹ “Enron, com uma contabilidade normal, teria figurado como uma empresa relativamente pequena no setor de energia, com algo como 6 bilhões de dólares em movimento de negócios. Com a ajuda de seus *auditores* [contadores], ela fixou uma cifra de movimento de negócios de 100 bilhões de dólares e alcançou na bolsa um valor de 90 bilhões de dólares”. Afirmções do homem de negócios e antigo embaixador dos Estados Unidos na França Felix G. Rohatyn, “Le capitalisme saisi par la cupidité”, em *Le Débat*, nº 123, janeiro de 2003.

dor mais ou menos arrependido⁶²) que o produtor marxista da mais-valia evidentemente não tem mais lugar. O Proletário não é mais, nessas condições de financeirização, o que fornece a maior fatia do Capital.

Certo, o marxista não está errado ao constatar que os trabalhadores (notadamente os do Terceiro Mundo) são sempre explorados no sentido de que o Capital continua a tirar proveito de uma parte do “excesso de trabalho” não pago. Mas, entre o trabalho escravo e o trabalho assalariado, as populações, quando podem, como em todos os países ocidentais e cada vez mais em outros, tratam logo de escolher, contando com o enriquecimento coletivo (decerto desigualmente repartido, mas efetivo) e com o gozo de bens suplementares que o Capitalismo geralmente traz.

Não é fácil, nessas condições, manter a grande narrativa do proletariado na medida em que a análise em que ela repousava não se verifica mais e a exploração sofrida pode ser preferida a uma situação pior!

A morte do proletariado entretanto conserva uma verdadeira questão: resta nada menos do que se encarregar do que é coletivo, da partilha e do bem comum nesse mundo despedaçado da pós-modernidade. Forças políticas, sociais, filosóficas, muito díspares, se esforçam hoje em tentar dar uma forma possível a uma razão coletiva que caiu em trágica falta de herdeiros.

• *Um candidato a grande Sujeito: a Natureza*

O declínio dos grandes Sujeitos deixou espaço para candidatos a grandes Sujeitos. Entre os mais sérios, a Natureza tem hoje grande sucesso: a não-limitação moderna das práticas, notadamente protéticas, acabou por induzir o que Denis Duclos chama “curtos-circuitos catastróficos”⁶³. O que há de

⁶² A leitura do livro de Georges Soros, o fundador do *Quantum Fund*, um dos fundos de investimento entre os mais audaciosos da história das finanças, é muito edificante no que se refere a essas técnicas; cf. G. Soros, *La Crise du capitalisme mondial, l'intégrisme des marchés*, Plon, Paris, 1999.

⁶³ Ver, sobre esse ponto, entre outros trabalhos de Denis Duclos (notadamente os que são publicados regularmente em *Le Monde diplomatique*), *Nature et démocratie des passions*, PUF, Paris, 1996.

melhor, como reterritorialização enfim garantida, que a grande terra mãe? Eis que o mito não celebrava mais um marco cultural, mas o verdadeiro marco cultural enfim reencontrado, a origem, a Natureza. Tendo os grandes totens históricos desabado, é de algum modo a geografia que retorna. E, de fato, não é mais o Pai que é celebrado pela narrativa da Natureza, é a mãe. Não se deve fazer sofrer essa mãe da qual saímos. Paremos de ferir sua pele com inúteis sinais humanos, com ligações de estradas e de trilhos, com ornamentos citadinos, paremos de sujá-la com dejetos, de explorá-la sem pudor... Essa candidata a grande narrativa pode, pois, se adaptar a todas as formas do declínio do Pai em nossas sociedades, até mesmo acompanhá-las. A grande força da narrativa ecológica é a predição apocalítica que ela traz consigo. Ela se tornou muito mais digna de crédito que as velhas profecias apocalíticas religiosas, repisadas há milênios. Essa narrativa se vê, pois, suscetível de captar as massas prontas a verdadeiramente ter medo – e compreende-se.

Enquanto uma parte dos grupos que sustentam essa narrativa está pronta a participar de todas as operações políticas que verão suas escolhas levadas em conta para evitar o pior – aliás provável⁶⁴ –, uma outra parte, apoiada na mesma predição apocalítica, é, ao contrário, tentada pelo desvio fundamentalista que consiste em se retirar em enseadas organizadas para preservar algumas ilhotas de verdadeira Natureza – enquanto ainda há tempo.

A Natureza, na narrativa ecológica, é a referência diante da qual as outras não têm mais curso, já que ela as engloba. Se retirarmos a Natureza ao Estado-nação, aos proletários, às Igrejas, não restará mais nenhuma terra na qual construir seu território. Foi por isso que, nesse período de declínio das grandes narrativas, pudemos ver um certo número de ideólogos dos antigos grandes Sujeitos, notadamente do proletariado, juntar-se às linhas da Natureza.

⁶⁴ Cf. *Il faut prévoir le pire... pour l'empêcher d'arriver*. Cf. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris, 2002. O encaminhamento dado por Jean-Pierre Dupuy se opõe ao “princípio de precaução” de Hans Jonas: segundo este último, deve-se agir imediatamente, porque não se conhece o impacto no futuro de uma técnica, ao passo que, segundo o “catastrofismo esclarecido”, é porque existe a certeza do acontecimento catastrófico futuro que se deve agir hoje a fim de que ele não aconteça.

O único problema desse candidato a grande Sujeito é que a verdadeira natureza do homem⁶⁵ é não ter nenhuma. Inclusive é por essa razão que ele teve que criar para si uma segunda natureza: a cultura. De modo que o neóteno não pode se dedicar à preservação dos equilíbrios naturais, que sua atividade de segunda natureza ameaça efetivamente, sem, ao mesmo tempo, tentar tornar viável a segunda natureza. Em suma, o discurso sobre a Natureza não se sustenta sozinho: é por isso que não haverá ecologia da primeira natureza sem o que eu chamaria de uma *ecologia da segunda natureza* – mas está justamente aí o que ameaça a narrativa ecológica de dissolução, de perder-se nas outras narrativas.

• *A democracia pós-moderna como fim das grandes narrativas*

Depois de ter *declinado* as figuras do grande Sujeito cantadas pelas grandes narrativas, é preciso, pois, hoje, constatar o *declínio* do Outro. Se outrora o Ser se declinava, agora ele se inclina. A pós-modernidade não tem mais figuras apresentáveis de grande Sujeito a propor. Se os períodos precedentes definiam espaços marcados pela distância do sujeito falante em relação ao que o fundava, então a pós-modernidade é um espaço definido pela abolição da distância entre o sujeito e o grande Sujeito. A pós-modernidade, democrática, com efeito corresponde à época em que nos pusemos a definir o sujeito não mais por sua dependência e sua submissão ao grande Sujeito, mas por sua autonomia jurídica, por sua total liberdade econômica, e em que nos pusemos a dar do sujeito falante uma definição *auto-referencial*: o novo sujeito não é mais o sujeito de Deus, do Rei ou sujeito à República, mas sujeito dele mesmo.

Eu já disse: com Lyotard, eu fixo o declínio irreversível das grandes narrativas em Auschwitz, esse momento catastrófico no qual apareceu que os grandes Sujeitos sucessivos do Ocidente levaram apenas ao domínio absoluto da narrativa aterrorizante da Raça. Depois desse ponto paroxístico

⁶⁵ Ver meus trabalhos sobre a neotenia do homem em D.-R. Dufour, *Lettres sur la nature humaine*, ob. cit.

em que a civilização de algum modo se autodevorou, mais nenhuma grande narrativa foi possível, e foi assim que nos encontramos sem grande narrativa, isto é, pós-modernos.

Ficou claro, nesse momento de desabamento civilizacional, que os Estados-nações, em conflitos permanentes, tinham acabado por edificar, em seu próprio antagonismo, um conjunto globalmente homogêneo. O que é que, com efeito, os mais poderosos Estados-nações tiveram que pôr em comum, depois de duas guerras mundiais, de numerosas e aviltantes guerras de descolonização e do desvio ontológico de Auschwitz? A democracia.

O referente da democracia não é mais a “terra” ou o “sangue”, mas o indivíduo livre. Essa mudança de paradigma estava em germe desde as Luzes e em particular desde Rousseau, que só mergulhou em si mesmo, ao longo de toda a sua escrita, para melhor reencontrar sua “natureza” universal e assim poder falar “em nome de toda a espécie humana” (cf. a famosa epígrafe das *Confissões*)⁶⁶.

Antes o sujeito era sujeito como referido a tal *Deus*, a tal *terra* ou a tal *sangue*. Era um Ser exterior que conferia seu ser ao sujeito. Com a democracia, essa hétero-referência se transformou em auto-referência. O sujeito de algum modo se transformou em sua própria origem. Entretanto, esse referenciamento levanta muitos problemas. Talvez mais que os que resolve! Talvez fosse doloroso para o homem descobrir que ele só podia ser sujeito sendo sujeito de uma ficção, mas é mais penoso ainda se encontrar sem ficção: o risco é de não mais ser sujeito. Entretanto, essa mutação não levanta apenas problemas ontológicos, ela levanta, também e sobretudo, temíveis problemas políticos – no sentido amplo de governo em geral e de governo de si em particular.

• *As narrativas neopagãs ou a flutuação generalizada dos valores*

A modernidade se apresentava como um espaço complexo no qual era preciso mudar incessantemente de um regime de valores a outro. A pós-

⁶⁶ Ver, sobre esse ponto, o último capítulo de meu livro *Folie et démocratie*, ob. cit.

modernidade institui um outro tipo de espaço, o espaço mutante. Tudo nela se torna flexível, inclusive os valores. Como já se assinalou, se há um acontecimento que marca a entrada na pós-modernidade, é a passagem da referência absoluta do padrão-ouro a um regime de flexibilidade generalizada das moedas⁶⁷. A fíducia (do latim *fiducia*, “confiança”, de *fidus* de *fidere*) tem seu fundamento em outra coisa. A *confiança* que ligava entre si os co-contratantes tinha como objetivo outrora um grande referente que fundava um sistema e um regime de trocas de todos os valores (semióticos, simbólicos, financeiros...); ela é agora “flutuante”, como o valor relativo das moedas desde 1972.

Da mesma maneira, vemos tomar forma, em todos os campos, pequenas narrativas de uso local e circunstaciadas (“pagãs”, dizia Lyotard) que permitem a pequenas redes ternárias (com narrado, narrador e narratário) se constituírem. Assim, vemos muitas tribos aparecerem⁶⁸: os que lidam com informática, os budistas, os motoqueiros, os internautas, os amantes de ópera, os iniciados do *piercing*, os adeptos da tatuagem, os músicos de rock ou punk ou rap ou tecno, os navegantes solitários, os esportistas das grandes emoções, os que “saltam no elástico”... O laço social se dispersa assim em uma multidão de socialidades, cada uma possuindo suas próprias fixações referenciais. Cada confraria dispõe de seu código de honra, seus saberes, suas obrigações contratuais, seus ritos, suas liturgias locais, suas palavras de passe, seus ritos de iniciação, suas liturgias locais, seus totems, seus signos de pertença (vestimenta, penteado, tatuagem, paramentos). Mas o que constitui cada uma é uma certa referência sacrificial em torno da qual o grupo se agrega.

Não sei se a grande narrativa (monoteísta, por exemplo) era mais entusiasmadora, mas ao menos tinha uma vantagem em relação a essas pequenas narrativas atuais: ela havia fixado o sacrifício em uma figura central, o que impedia sua proliferação no corpo social. O sacrifício de Isaac no

⁶⁷ Cf. J.-J. Goux, *Frivolité de la valeur*, Blusson, Paris, 2000.

⁶⁸ M. Maffesoli, *Le Temps des tribus*, Méridien Klincksieck, Paris, 1988. “Tempo de tribos” no qual Maffesoli via, bem irrefletidamente, “o declínio do individualismo nas sociedades de massa” (subtítulo da obra).

judaísmo (no qual, após o desvio do golpe, se funda a múltipla transcendência), o sacrifício de Jesus no cristianismo (morto para a redenção dos homens) eram sacrifícios realizados de uma vez por todas, inscritos na Escritura. Eles acolhiam a abjeção humana, que consiste em dever viver para morrer, invertendo-a: o horror assim compartilhado se tornava sagrado. Quando esse grande sacrifício não funciona mais, nada mais resta que retornar a formas locais de sacrifício. Se algo não corre bem na relação social, reunimo-nos localmente, lançamos a prova durante a qual um vai morrer, tomando para si a angústia, o que permitirá acalmar os espíritos até a próxima vez. Os motoqueiros, por exemplo, rodarão até que um deles morra. A seguir eles cantarão as virtudes do defunto, que ousou desafiar os perigos. Mesmo o bravo telespectador que olha, durante horas, os carros de corrida nos circuitos no domingo na televisão só pode esperar uma coisa: que um Ayrton Senna se arrebente na pista! É em torno desses mortos gloriosos, que saíram do lugar comum para escolher a hora ou o meio de sua morte, que a comunidade se reúne. Por vezes, não é diretamente a morte que constitui o objetivo, mas alcançar um ponto de ruptura para além do qual se está certo de estar em perigo. Passada uma certa profundidade para o mergulhador, está-se sob o risco da loucura das profundezas (cf. o filme culto dos adolescentes dos anos 1990, *Le Grand Bleu* de Besson [*A imensidão azul*]). Passado um certo tempo nos comandos diante da tela para o cibernauta, está-se sob o risco ou de entrar em outros mundos, ou de sérios cortes com esse mundo daqui (cf. o belo filme de Kiyoshi Kurosawa, *Kairo*, distribuído em 2001, no qual os internautas, congelados, se transformam em fantasmas). Passado um limiar de marcações corporais (escarificações, *piercing*...), está-se sob o risco de desaparecer por trás de suas tatuagens⁶⁹.

Tantas formas de sacrifício, tantas narrativas flutuando entre si...

Essas pequenas narrativas de valor local evidentemente provocam um estranho sentimento de *dejà vu*: são grandes narrativas estilhaçadas em situações marginais. Segundo a fórmula refletida empregada por Gianni Vattimo, elas põem em jogo na pós-modernidade um “imenso canteiro de

⁶⁹ Ver o estudo clínico de J.-L. Chassaing, “Élodie au corps peint”, em *Le Discours psychanalytique*, nº 22, outubro de 1999.

sobrevivências” que testemunham perfeitamente a persistência “do primitivo em nosso mundo”⁷⁰.

• *As narrativas comunitárias*

Sobre o fundo de decomposição das grandes narrativas, a do Estado-nação em particular, estão em escalada as narrativas locais que convocam a uma comunitarização, isto é, a uma atomização de todos os princípios universais reivindicados pela modernidade. Assim, serão precisos juízes negros ou descendentes de magrebinos para julgar os delinquentes negros ou descendentes de magrebinos. Será preciso que a comunidade só tenha contas a prestar à comunidade, sendo o mundo constituído por uma justaposição infinita de comunidades, tendo cada uma suas leis próprias; a tendência é sempre dividir cada agrupamento em vários agrupamentos menores. O preço a pagar é o do relativismo absoluto no qual nada mais é comensurável. Trata-se, pois, de uma reconstituição das tribos, a qual, aliás, não é incompatível com a existência de um império (americano, por exemplo) que, pela divisão, encontraria aí os meios para reinar sem dificuldade.

O mercado como novo grande Sujeito?

O pós-moderno corresponderia, pois, à ausência, radicalmente nova na história, de grandes Sujeitos. Todavia poderíamos nos perguntar se “o Mercado” não está, em nossos tempos neoliberais, no ponto de se constituir como novo grande Sujeito.

De fato, a narrativa que glorifica a mercadoria provavelmente é a narrativa dominante atualmente. Sua implacável ascensão se aproveita de uma conjuntura ideal em razão de vários fatores:

– A relativização da soberania absoluta promovida pelas narrativas do Estado-nação. A mercadoria, como os capitais, com efeito, deve poder circu-

⁷⁰ G. Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post moderne*, Seuil, Paris, 1987, p. 164.

lar sem entraves nas fronteiras e se possível sem fronteiras – nos referimos às normas estabelecidas pelas instâncias de gestão dos investimentos estrangeiros e do comércio internacional (ver, por exemplo, as controvérsias recentes a respeito do Acordo Multilateral sobre o Investimento – AMI⁷¹). A narrativa da mercadoria se quer sem fronteiras; ela não quer território próprio, simplesmente segue fluxos de difusão que penetram os espaços de maneira arborescente.

– A escalada simultânea do discurso democrático e do utilitarismo. Deve existir um produto que permita satisfazer cada um dos desejos de cada sujeito democrático. Em outras palavras, a mercadoria deve poder funcionar no quadro da economia pulsional. Essa conexão das duas economias (de mercado e pulsional) é, afinal, o que explica a força e o domínio atual da narrativa da mercadoria. Trata-se, em suma, de pôr diante de cada desejo (por definição “sem objeto”⁷²), de cada desejo seja qual for (de ordem cultural, prática, estética, de distinção social, real ou falsamente médico, de excelência, de ornamentação, sexual...), um objeto industrializado encontrável no mercado dos bens de consumo. Na narrativa da mercadoria, cada desejo deve encontrar seu objeto. Com efeito, tudo deve necessariamente encontrar uma solução na mercadoria. A narrativa da mercadoria apresenta os objetos como garantia de nossa felicidade e, ademais, de uma felicidade realizada aqui e agora.

Assim se observa uma singularização cada vez mais intensa dos objetos industrializados: sua infinita diversidade está em crescimento constante porque eles devem corresponder da melhor forma a cada necessidade do indivíduo “coagido” pelo discurso democrático a se apresentar como único e a exibir as insígnias que permitem crer que ele o é. A ilusão da singularidade que essa produção sempre mais ampliada de objetos proporciona com efeito visa uma gestão eficaz das grandes massas.

⁷¹ Ver, por exemplo, o artigo do *Monde diplomatique* com data de maio de 1999 (página 13), “O novo AMI vai chegar”, no qual se trata dos acordos que visam à “subordinação dos Estados” com o objetivo de suprimir os últimos obstáculos ao livre jogo das “forças do mercado”. Após o fracasso do Accord multilatéral sur l’investissement (AMI), novos projetos circularam sob os nomes de “Partenariat économique transatlantique (PET)” e de “Cycle du millénaire de l’Organisation mondiale du commerce (OMC)”.

⁷² “A pulsão é sem objeto”, dizia Freud.

O objeto, em nome de sua finalização, acarreta, pois, um rebatimento do desejo na necessidade. Ora, sabemos o que essa funcionalização do desejo geralmente produz: ela só pode reavivar prontamente o desejo que buscou se apaziguar no objeto. O sujeito, tendo buscado no objeto a satisfação de seu desejo, pode apenas descobrir, sendo dada a natureza da pulsão, que “ainda não era isso”, que a falta que havia suscitado o desejo persiste. Ora, essa decepção consecutiva ao recebimento de cada objeto é a melhor aliada da extensão ampliada da mercadoria na medida em que ela só pode relançar o ciclo da demanda de objeto. Se “não era isso”, então se é conduzido a voltar a demandar. A decepção causada pelo recebimento do objeto é a mais segura mola propulsora do poder da narrativa da mercadoria.

– A escalada da narrativa das tribos neopagãs. A diversificação do conjunto dos homens em uma infinidade de tribos cujas necessidades previsíveis podem ser identificadas e até mesmo antecipadas oferece uma abertura certa para o ciclo da mercadoria. Numerosos pesquisadores não param assim de tomar o pulso, de sondar os sentimentos dos consumidores de modo a antecipar a necessidade deles e dar um nome possível e uma destinação aceitável ao desejo deles. Cada microgrupo identificado deve poder encontrar no mercado os produtos que supostamente lhe correspondam. Nenhum deles deve ser negligenciado. Não há pequenos lucros, dos bebês que “querem” seus xampus preferidos aos “adultos” que “querem” ter seus lazeres e investir suas economias, passando pelos adolescentes pobres que devem poder encontrar grandes marcas a bom preço, ou os adolescentes ricos que querem seu próprio carro. Todos devem encontrar aí sua medida e o “eu” doravante está no centro de todas as publicidades: não há nenhuma que não ponha na entrada um “eu quero...”, “eu faço...”, “eu decido...”.

– O desabamento da narrativa da emancipação do povo trabalhador. A narrativa da mercadoria, ao não encontrar mais em sua rota a narrativa antitética da emancipação do povo trabalhador, só pode se desenvolver sem entrave. Com efeito, o atual domínio absoluto do Mercado foi amplamente favorecido pela implosão da única outra grande referência resolutamente universal, o proletariado (a China dita “vermelha”, teoricamente última grande muralha do comunismo, acabou por se tornar já há longo tempo, após os anos de esquerdismo, o país do “market-leninismo”). Como Deus já estava morto quando o louco de *A gaia ciência* de Nietzsche apostrofava os passantes,

com uma lanterna na mão, gritando-lhes “Nós somos os assassinos de Deus”, o proletariado, já muito doente economicamente por causa de sua destituição como única fonte de produção do valor, morreu politicamente em Berlim em 1989, quando os berlinenses do Este, com uma picareta na mão, quebraram o Muro... e assim liberaram, sem limites, as forças do Mercado.

– O declínio da narrativa religiosa. A narrativa da mercadoria se infiltra nos espaços de culto deixados livres pelo declínio da narrativa religiosa. Hoje, o Mercado, em sua mais prática expressão, a dos grandes lugares de consumo (o que se chama os *malls* nos Estados Unidos, isto é, os supermercados ou hipermercados cercados de butiques nos centros comerciais), pretende substituir a igreja no laço social: vai-se a eles e comunga-se em família os dias de repouso, como se ia no domingo à missa. A igreja ou o templo se esvaziaram em proveito do centro comercial, novo lugar de culto. Essa crença na onipotência do Mercado é mantida por uma porção incessantemente renovada de historietas edificantes (a publicidade), tão bobas quanto as de um catecismo acabrunhante. Elas mantêm a ilusão de que o Mercado, sobrefetichizando e espetacularizando a mercadoria, como um Deus onipresente e onipotente, responde a tudo. Trata-se de esquadrinhar o tempo e o espaço do consumidor com esse conjunto de historietas que não param assim de ser tecidas e difundidas a propósito da mercadoria (que se pense nos painéis publicitários e sobretudo nos spots televisivos que saturam as telas). Alguns sociólogos até mesmo imaginaram (seriamente) fazer da “pub” o mito de nossa época. Certo, Ajax, que só perdia em força e em coragem para Aquiles, é hoje um desinfetante, mas essa equivalência suspeita entre mito e publicidade nos parece, assim mesmo, muito depreciar o primeiro e muito valorizar a segunda... O que não impede que o estilo “pub” seja de tal modo pregnante que invada inclusive a grande cultura, a ponto de se tornar nela uma referência (clipes musicais, filmes de autor emprestando sua estética aos spots e aos clipes, assinalamento de produtos líderes entre os livros e, em contrapartida, tratamento das criações intelectuais como produtos de mercado...⁷³).

⁷³ No artigo 22 da lei de finanças italiana de 2002, figurava uma longa lista de projetos de privatizações na qual os museus vinham logo depois dos hospitais. O que motivou os diretores do Moma e do Guggenheim de Nova York, do Prado de Madri, do

A narrativa da mercadoria dispõe assim, para sua eficácia, de todo um priorado, com seus pesquisadores a quem se confessa os desejos mais loucos em matéria de sabonete, com seus atores que montam representações nas quais são vistos os milagres cotidianamente realizados pela mercadoria, com seus apóstolos que incessantemente vendem suas promessas de redenção pelo objeto, com seus *marketing men* encarregados de difundir a boa nova e ministrar a boa palavra sobre os bons produtos... O Mercado mantém uma verdadeira servidão voluntária: ele é ainda mais poderoso na medida em que é reconhecido em ato por tudo o que o mundo tem como consumidores prontos, desde sua mais tenra idade (pelas novas mídias), para o consumo das mais diversas mercadorias.

Além do mais, ele é celebrado por tudo com que os setores dos negócios econômicos e financeiros contam, em nome do mundo, como agentes, analistas e comentadores de todos os gêneros. Aliás, não é ele apresentado como remédio para todos os males, como panacéia universal? O Mercado, ao preconizar um comércio liberado de toda proibição e promover o investimento, submergiu, assim, como uma religião conquistadora, o mundo inteiro até seus inexpugnáveis confins, a ponto de seus mais graves e mais visíveis inconvenientes (destruição da natureza, aumento das desigualdades, surgimento de um quarto mundo...) nem mesmo serem percebidos sob a boa palavra incessantemente propagada (multiplicação miraculosa das riquezas). O Mercado arrasta tudo a ponto de, em todos os lugares, os grandes Sujeitos terem reconhecido seus erros e terem dito que valia mais fazer aliança com ele que se atravessar no seu caminho – inclusive os comunistas chineses. Em todos os lugares foram assim constituídos brevíários, que são recitados em todas as instituições de poder econômico-financeiro, para difundir o que se compreende e dificilmente se esclarece de suas leis versáteis. Apresenta-se a necessidade da submissão ao Mercado como uma injunção à qual seria preciso, sem cessar, tudo subordinar como se estivéssemos lidando com uma nova e inultrapassável racionalidade.

British Museum e do Musée national d'Art moderne de Paris a lançar um apelo ao governo Berlusconi, mencionando que o "museu não é um supermercado". Ver o artigo de Marcelle Padovani em *Le Nouvel Observateur* de 6 de dezembro de 2001: "Quand l'Italie privatise ses musées".

E, de fato, o Mercado é poderoso. Mais poderoso que os outros grandes Sujeitos que devem, pois, cada um por sua vez, se curvar diante dele. Com efeito, a globalização implica o desaparecimento ou a relativização dos Estados-nações, das Repúblicas, dos Reinos e de todo o seu equipamento de leis ditas universais, que repentinamente lhes aparecem inteiramente particulares.

Por fim, de quebra, ele é também percebido – sintoma significativo – como novo demiurgo por seus mais ferozes inimigos. Assim, para tomar apenas um exemplo, um dos cabeças mais respeitados da luta contra a mundialização, José Bové, ao escrever um artigo fundamentado num grande jornal noturno, falava diversas vezes do Mercado como um novo deus⁷⁴. Certo que José Bové denunciava esse novo deus, mas não deixava de reconhecer o poder dele. Com efeito, ele começava seu artigo assim: “A humanidade está às voltas com uma *crença* duvidosa” (itálico nosso). Ele continuava, explicando que essa nova crença tem seus “*gurus*”, que “afirmam que só há o *deus* Mercado” e tratam os opositores do Mercado como “*heréticos*”. Em seguida José Bové denunciava o “*credo* liberal”, que é apenas um “*dogma*”, etc. Durante todo o artigo, o vocabulário empregado era evidentemente o de um combatente laico atacando o empreendimento asfixiante de uma nova religião que está conquistando o mundo. Esse tipo de proposta chegou inclusive a Davos no início do ano de 2003, alto lugar do Fórum Econômico Mundial, quando o antigo operário metalúrgico, Lula, que havia se tornado presidente do Brasil três semanas antes, começou seu discurso dizendo: “Aqui em Davos, há hoje apenas um Deus, e é o mercado livre!”⁷⁵.

Seria preciso então nos perguntarmos se, com o Mercado, não assistimos a uma nova maneira de produzir grande Sujeito. Com efeito, a liberdade de se entregar em todo lugar à atividade econômica e de mercado reconhecida incondicionalmente permite criar uma zona sempre maior de produção e de troca dos valores (por exemplo, atualmente se adquirem

⁷⁴ José Bové, “Les mensonges de Mike Moore”, em *Le Monde* de 12 de junho de 2001, p. 17 (itálico nosso).

⁷⁵ Discurso do presidente do Brasil, Lula, no Fórum Econômico Mundial de Davos, *Le Monde* de 26/01/03.

direitos jurídicos e comerciais sobre a natureza, sobre o genoma do homem e sobre todo vivente...). Não permite ela ao mesmo tempo a emergência de um grande Sujeito que ultrapassa em poder, e muito, todos os atores do sistema? O Mercado não se tornou, em sua incontrollabilidade mesma, o próprio poder? Quando o resultado de um processo é a esse ponto superior à soma de suas partes, não estamos diante de um fenômeno implacável⁷⁶?

Com o Mercado em sua forma atual, ampliado a todas atividades humanas, teríamos chegado ao apogeu de um processo já indicado por Adam Smith sob o nome de conotação religiosa de “mão invisível”. Essa teoria diz que cada um deve ser livre para perseguir seus interesses egoístas a fim de que, desse modo, o interesse coletivo da sociedade seja servido. O “milagre” vai se produzindo graças a essa mão invisível que, regulando tudo, substitui assim a divina Providência em suas obras⁷⁷. A esse “espírito escondido” (outra metáfora com valor religioso de Adam Smith), presente como tal e em todos os lugares, regulando tudo, seria inútil e presunçoso, até mesmo perigoso querer escapar. Assim se explicariam as sucessivas capitulações em campo aberto dos que, ainda ontem, eram os mais ferozes inimigos do Mercado.

Em suma, bastará, para que tudo corra bem, que enfim se aceite submeter-se a essa força que, por ser incoercível, representa um grau superior de regulação, uma forma última e enfim *verdadeira* de racionalidade. Em resumo, o Mercado seria poderoso como Deus, mas teria a vantagem de ser *verdadeiro* – seria até a única realidade no mundo de ficção do neóteno.

⁷⁶ Desenvolvi essa questão em “Sur le devenir fou des démocraties”, em revue *Le Débat*, março-abril de 1996, Paris, Gallimard.

⁷⁷ “[O indivíduo] só pensa em se dar pessoalmente uma maior segurança; e, ao dirigir essa indústria de maneira a que seu produto tenha o maior valor possível, ele só pensa em seu próprio lucro; nesse, como em muitos outros casos, ele é conduzido por uma *mão invisível* a preencher um fim que de jeito nenhum está em suas intenções; e não é sempre o pior para a sociedade que esse fim de jeito nenhum esteja em suas intenções. Ao buscar apenas seu interesse pessoal, ele ao mesmo tempo freqüentemente trabalha de uma maneira bem mais eficaz para o interesse da sociedade que se tivesse como objetivo fazê-lo” (o itálico é nosso), em Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), IV, 2, disponível em www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques-des-sciences-sociales/livres/Smith-adam/.

Seria preciso, pois, dar livre curso ao Mercado e a suas leis, sendo entendido com isso que sua lei principal é não seguir nenhuma.

Com efeito, o Mercado só obedece a uma exigência interna que busca escapar a todo controle externo: *é preciso que as mercadorias sejam produzidas em quantidade crescente a custos cada vez menores*. De um lado, é preciso produzir cada vez mais, de modo que o mercado deve criar incessantemente novos usos da mercadoria ao mesmo tempo que ampliando sua extensão, chegando a fazer passar para seu controle as esferas até então regidas por outras relações – comunitárias, interpessoais, pessoais (existe doravante, como veremos, um mercado das identidades e da sexualidade). De outro, a questão é produzir com custos sempre menores, notadamente pela automação da produção e pela diminuição, até mesmo a marginalização do custo do trabalho⁷⁸. Nessa lógica, é preciso que os capitais circulem sem entrave a fim de poderem se fixar sem prazo ali onde os custos são menores, livres para se retirar logo que em outro lugar apareçam melhores condições⁷⁹. O que se chama de “dinamismo do mercado” é apenas um doce eufemismo para designar seu lado incoercível. O mercado é para a economia o que a reação nuclear é para a energia: isso funciona muito bem, talvez bem demais. Quanto mais a reação se desenvolve, mais ameaça sair em disparada a todo momento.

Notemos enfim que, se o Mercado, como racionalidade verdadeira e última, aparece como novo grande Sujeito, talvez seja apenas em razão de os grandes Sujeitos precedentes terem jogado a toalha, inclinando-se diante do

⁷⁸ Na economia neoliberal, o trabalho não é mais, com efeito, o produtor principal do valor; é por isso que aos dois sujeitos (kantiano e freudiano) visados pelo neoliberalismo eu acrescentarei de bom grado um terceiro, o sujeito marxista, definido, como eu já indiquei, por sua capacidade de produzir mais-valia.

⁷⁹ Aqui apenas retomo o próprio discurso dos defensores do Mercado e da mundialização. Ver, por exemplo, essa declaração de Percy Barnevik, vice-presidente do Fórum de Davos: “Definirei a mundialização como a liberdade para meu grupo de investir onde ele quiser, durante o tempo que quiser, para produzir o que ele quiser, provendo-se e vendendo onde ele quiser, e tendo que suportar o mínimo de constrangimentos possíveis em matéria de direito do trabalho e de convenções sociais”. Citado por Geoffrey Geuens, *Tous pouvoirs confondus – capital, État et médias à l’ère de la mondialisation*, EPO, Paris, 2003, p. 41.

novo mestre: o que era instituído como o guardião político da instância coletiva (a República) se põe a renunciar a seu papel de controle e de vigilância. Nunca se manifestará suficiente estupefação diante de uma instância política que explica inocentemente que ela deve desaparecer como tal quando é justamente porque tem a pretensão de um império absoluto que o Mercado deve ser constantemente vigiado. Os homens políticos que pedem o desmantelamento do Estado se encontram assim quase que na mesma posição do vigia de uma central nuclear que explicasse por que se deve deixar o reator sem vigilância. Certamente que isso arrisca produzir mais energia, mas também algumas Tchernobyl sociais. Quando o controle externo é relaxado, nada, nenhuma forma social, nem cultura pode se opor ao domínio exclusivo do Mercado. A ponto de uma sociedade idealmente submetida ao Mercado só poder funcionar destruindo em grande parte seu tecido (industrial, social, cultural) de modo a redistribuí-lo segundo as modalidades do fluxo tenso e da organização de urgência. Já que é preciso poder receber capitais que sempre podem ir embora tão rápido quanto chegam, e até ir embora mais rápido do que chegam, em última instância torna-se necessário, em tempo de paz, reorganizar amplos setores da sociedade segundo modalidades análogas às do campo de refugiados. A constituição do mercado como racionalidade última já está tão avançada nos espíritos que estamos consentindo, como se fosse a grande necessidade ética de nosso tempo, nas permanentes intervenções humanitárias de urgência destinadas a socorrer as vítimas do que aparece como essa nova “fatalidade” cega, as incontroláveis calamidades socioeconômicas que todas as meteorologias especializadas renunciaram a prever. É testemunho dessa compreensão do mercado como uma nova calamidade “natural” a multiplicação de um novo tipo de mensagens caritativas, sem enunciador nem destinatário⁸⁰. Como é uma calamidade que não vem de nenhum lugar, ela só deixa como possibilidade uma vaga e entretanto intensa exortação em que todo mundo pede a todo mundo para enfrentar com coragem, como quando um ciclone chega. É assim que orga-

⁸⁰ Ver M. Amorim, “O branco da violência”, em *Carta Capital* de 2 de agosto de 2000, São Paulo, Brasil, no qual a autora identifica essa forma enunciativa a partir de uma análise do discurso das “marchas pela paz”, que se supõe manifestarem-se contra a violência nas grandes cidades brasileiras, sem nada dizer sobre as causas dessa violência.

E, de fato, o Mercado é poderoso. Mais poderoso que os outros grandes Sujeitos que devem, pois, cada um por sua vez, se curvar diante dele. Com efeito, a globalização implica o desaparecimento ou a relativização dos Estados-nações, das Repúblicas, dos Reinos e de todo o seu equipamento de leis ditas universais, que repentinamente lhes aparecem inteiramente particulares.

Por fim, de quebra, ele é também percebido – sintoma significativo – como novo demiurgo por seus mais ferozes inimigos. Assim, para tomar apenas um exemplo, um dos cabeças mais respeitados da luta contra a mundialização, José Bové, ao escrever um artigo fundamentado num grande jornal noturno, falava diversas vezes do Mercado como um novo deus⁷⁴. Certo que José Bové denunciava esse novo deus, mas não deixava de reconhecer o poder dele. Com efeito, ele começava seu artigo assim: “A humanidade está às voltas com uma *crença* duvidosa” (itálico nosso). Ele continuava, explicando que essa nova crença tem seus “*gurus*”, que “afirmam que só há o *deus* Mercado” e tratam os opositores do Mercado como “*heréticos*”. Em seguida José Bové denunciava o “*credo* liberal”, que é apenas um “*dogma*”, etc. Durante todo o artigo, o vocabulário empregado era evidentemente o de um combatente laico atacando o empreendimento asfixiante de uma nova religião que está conquistando o mundo. Esse tipo de proposta chegou inclusive a Davos no início do ano de 2003, alto lugar do Fórum Econômico Mundial, quando o antigo operário metalúrgico, Lula, que havia se tornado presidente do Brasil três semanas antes, começou seu discurso dizendo: “Aqui em Davos, há hoje apenas um Deus, e é o mercado livre!”⁷⁵.

Seria preciso então nos perguntarmos se, com o Mercado, não assistimos a uma nova maneira de produzir grande Sujeito. Com efeito, a liberdade de se entregar em todo lugar à atividade econômica e de mercado reconhecida incondicionalmente permite criar uma zona sempre maior de produção e de troca dos valores (por exemplo, atualmente se adquirem

⁷⁴ José Bové, “Les mensonges de Mike Moore”, em *Le Monde* de 12 de junho de 2001, p. 17 (itálico nosso).

⁷⁵ Discurso do presidente do Brasil, Lula, no Fórum Econômico Mundial de Davos, *Le Monde* de 26/01/03.

direitos jurídicos e comerciais sobre a natureza, sobre o genoma do homem e sobre todo vivente...). Não permite ela ao mesmo tempo a emergência de um grande Sujeito que ultrapassa em poder, e muito, todos os atores do sistema? O Mercado não se tornou, em sua incontrollabilidade mesma, o próprio poder? Quando o resultado de um processo é a esse ponto superior à soma de suas partes, não estamos diante de um fenômeno implacável⁷⁶?

Com o Mercado em sua forma atual, ampliado a todas atividades humanas, teríamos chegado ao apogeu de um processo já indicado por Adam Smith sob o nome de conotação religiosa de “mão invisível”. Essa teoria diz que cada um deve ser livre para perseguir seus interesses egoístas a fim de que, desse modo, o interesse coletivo da sociedade seja servido. O “milagre” vai se produzindo graças a essa mão invisível que, regulando tudo, substitui assim a divina Providência em suas obras⁷⁷. A esse “espírito escondido” (outra metáfora com valor religioso de Adam Smith), presente como tal e em todos os lugares, regulando tudo, seria inútil e presunçoso, até mesmo perigoso querer escapar. Assim se explicariam as sucessivas capitulações em campo aberto dos que, ainda ontem, eram os mais ferozes inimigos do Mercado.

Em suma, bastará, para que tudo corra bem, que enfim se aceite submeter-se a essa força que, por ser incoercível, representa um grau superior de regulação, uma forma última e enfim *verdadeira* de racionalidade. Em resumo, o Mercado seria poderoso como Deus, mas teria a vantagem de ser *verdadeiro* – seria até a única realidade no mundo de ficção do neóteno.

⁷⁶ Desenvolvi essa questão em “Sur le devenir fou des démocraties”, em revue *Le Débat*, março-abril de 1996, Paris, Gallimard.

⁷⁷ “[O indivíduo] só pensa em se dar pessoalmente uma maior segurança; e, ao dirigir essa indústria de maneira a que seu produto tenha o maior valor possível, ele só pensa em seu próprio lucro; nesse, como em muitos outros casos, ele é conduzido por uma *mão invisível* a preencher um fim que de jeito nenhum está em suas intenções; e não é sempre o pior para a sociedade que esse fim de jeito nenhum esteja em suas intenções. Ao buscar apenas seu interesse pessoal, ele ao mesmo tempo freqüentemente trabalha de uma maneira bem mais eficaz para o interesse da sociedade que se tivesse como objetivo fazê-lo” (o itálico é nosso), em Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), IV, 2, disponível em www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques-des-sciences-sociales/livres/Smith-adam/.

Seria preciso, pois, dar livre curso ao Mercado e a suas leis, sendo entendido com isso que sua lei principal é não seguir nenhuma.

Com efeito, o Mercado só obedece a uma exigência interna que busca escapar a todo controle externo: *é preciso que as mercadorias sejam produzidas em quantidade crescente a custos cada vez menores*. De um lado, é preciso produzir cada vez mais, de modo que o mercado deve criar incessantemente novos usos da mercadoria ao mesmo tempo que ampliando sua extensão, chegando a fazer passar para seu controle as esferas até então regidas por outras relações – comunitárias, interpessoais, pessoais (existe doravante, como veremos, um mercado das identidades e da sexualidade). De outro, a questão é produzir com custos sempre menores, notadamente pela automação da produção e pela diminuição, até mesmo a marginalização do custo do trabalho⁷⁸. Nessa lógica, é preciso que os capitais circulem sem entrave a fim de poderem se fixar sem prazo ali onde os custos são menores, livres para se retirar logo que em outro lugar apareçam melhores condições⁷⁹. O que se chama de “dinamismo do mercado” é apenas um doce eufemismo para designar seu lado incoercível. O mercado é para a economia o que a reação nuclear é para a energia: isso funciona muito bem, talvez bem demais. Quanto mais a reação se desenvolve, mais ameaça sair em disparada a todo momento.

Notemos enfim que, se o Mercado, como racionalidade verdadeira e última, aparece como novo grande Sujeito, talvez seja apenas em razão de os grandes Sujeitos precedentes terem jogado a toalha, inclinando-se diante do

⁷⁸ Na economia neoliberal, o trabalho não é mais, com efeito, o produtor principal do valor; é por isso que aos dois sujeitos (kantiano e freudiano) visados pelo neoliberalismo eu acrescentarei de bom grado um terceiro, o sujeito marxista, definido, como eu já indiquei, por sua capacidade de produzir mais-valia.

⁷⁹ Aqui apenas retomo o próprio discurso dos defensores do Mercado e da mundialização. Ver, por exemplo, essa declaração de Percy Barnevik, vice-presidente do Fórum de Davos: “Definirei a mundialização como a liberdade para meu grupo de investir onde ele quiser, durante o tempo que quiser, para produzir o que ele quiser, provendo-se e vendendo onde ele quiser, e tendo que suportar o mínimo de constrangimentos possíveis em matéria de direito do trabalho e de convenções sociais”. Citado por Geoffrey Geuens, *Tous pouvoirs confondus – capital, État et médias à l’ère de la mondialisation*, EPO, Paris, 2003, p. 41.

novo mestre: o que era instituído como o guardião político da instância coletiva (a República) se põe a renunciar a seu papel de controle e de vigilância. Nunca se manifestará suficiente estupefação diante de uma instância política que explica inocentemente que ela deve desaparecer como tal quando é justamente porque tem a pretensão de um império absoluto que o Mercado deve ser constantemente vigiado. Os homens políticos que pedem o desmantelamento do Estado se encontram assim quase que na mesma posição do vigia de uma central nuclear que explicasse por que se deve deixar o reator sem vigilância. Certamente que isso arrisca produzir mais energia, mas também algumas Tchernobyl sociais. Quando o controle externo é relaxado, nada, nenhuma forma social, nem cultura pode se opor ao domínio exclusivo do Mercado. A ponto de uma sociedade idealmente submetida ao Mercado só poder funcionar destruindo em grande parte seu tecido (industrial, social, cultural) de modo a redistribuí-lo segundo as modalidades do fluxo tenso e da organização de urgência. Já que é preciso poder receber capitais que sempre podem ir embora tão rápido quanto chegam, e até ir embora mais rápido do que chegam, em última instância torna-se necessário, em tempo de paz, reorganizar amplos setores da sociedade segundo modalidades análogas às do campo de refugiados. A constituição do mercado como racionalidade última já está tão avançada nos espíritos que estamos consentindo, como se fosse a grande necessidade ética de nosso tempo, nas permanentes intervenções humanitárias de urgência destinadas a socorrer as vítimas do que aparece como essa nova “fatalidade” cega, as incontroláveis calamidades socioeconômicas que todas as meteorologias especializadas renunciaram a prever. É testemunho dessa compreensão do mercado como uma nova calamidade “natural” a multiplicação de um novo tipo de mensagens caritativas, sem enunciador nem destinatário⁸⁰. Como é uma calamidade que não vem de nenhum lugar, ela só deixa como possibilidade uma vaga e entretanto intensa exortação em que todo mundo pede a todo mundo para enfrentar com coragem, como quando um ciclone chega. É assim que orga-

⁸⁰ Ver M. Amorim, “O branco da violência”, em *Carta Capital* de 2 de agosto de 2000. São Paulo, Brasil, no qual a autora identifica essa forma enunciativa a partir de uma análise do discurso das “marchas pela paz”, que se supõe manifestarem-se contra a violência nas grandes cidades brasileiras, sem nada dizer sobre as causas dessa violência.

nismos como a Unesco pedem agora a milhões de pessoas para assinarem petições (contra as calamidades), remetendo-as solenemente, alguns anos depois... aos responsáveis da Unesco⁸¹. É a partir dessa renúncia do político que o Mercado pode triunfar e aparecer como uma força incoercível e imprevisível que pode tudo produzir: tanto um desenvolvimento sem precedente de certas regiões (por exemplo, a assombrosa nova Xangai) quanto uma paisagem devastada (por exemplo, a Argentina).

Talvez o processo seja irresistível. Mas, tão poderoso quanto seja, o “Mercado” só pode fracassar – ao menos num ponto, mas capital – em funcionar como novo grande Sujeito. Longe de tomar para si a questão da origem, do fundamento, do elemento primeiro, isto é, a questão bastante hegeliana do desejo de infinito no homem, ele só pode confrontar cada indivíduo com os tormentos (que certamente não caminham sem novos gozos) da autofundação. Sem dúvida, é aí que se identifica o limite fundamental da economia de mercado em sua pretensão de se encarregar do conjunto do laço pessoal e do laço social: não é uma economia geral, não é uma economia simbólica, mas apenas uma “economia econômica”. Certo que ela atua no registro libidinal, na medida em que pretende sempre apresentar a todo sujeito um objeto industrializado suposto vir satisfazer seu desejo, mas ela fracassa em funcionar como economia geral na medida em que deixa o sujeito diante de si mesmo quanto ao essencial: sua própria fundação. Ora, se essa (impossível) questão da origem não é tratada, ela só pode voltar como irrefreável *tormento*. Com efeito, trata-se aí de uma questão que não pode ser ab-rogada, mas apenas elaborada na e pela cultura, no que Freud chamava de um *Kulturarbeit*, que ele apresentava como “um trabalho interminável, a ser retomado incessantemente e sem descanso” para que *eu* advenha⁸². Não podendo ser cumprido pelo Mercado esse tra-

⁸¹ Ver, por exemplo, o “Appel 2000 pour une culture de la paix et de la non-violence”, lançado em 1997, para o ano de 2000, com 2002 como data de fechamento da petição!

⁸² Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, ob. cit., p. 110, onde se encontra a famosa fórmula: “*Wo Es war, soll Ich werden. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuyzersee*”.

balho específico da cultura, necessário ao advento do “eu”, freqüentemente são as mais loucas reivindicações totalitárias que se apresentam então (fundamentalismos, etnicismos, regionalismos...).

Com efeito, sendo o “Mercado” uma rede de trocas de mercadorias e valores, conectar-se ao Mercado equivale a nada mais que se conectar apenas na *horizontalidade* da rede. Foi Pierre Lévy quem me parece ter melhor resumido a lógica da rede, ao integrar a funcionalidade técnica específica da rede informática à lógica filosófica do rizoma de Deleuze⁸³. Nessa rede-rizoma, tudo se passa em tempo real e em positividades. Nada falta, basta apenas para um indivíduo normalmente provido de máquinas produtivas e/ou desejantes conectar certas delas na rede para que o “milagre” se produza, isto é, para que “isso ande”. Os princípios da rede, muito simples, mas profundamente subversivos em seu utilitarismo e seus imanentismos mesmos, são enunciáveis em quatro pontos⁸⁴:

- o princípio de multiplicidade significa que a rede está organizada sob um modo fractal; um lugar qualquer pode em si mesmo se revelar como composto por toda uma rede, e assim por diante;

- o princípio de exterioridade especifica que a rede não possui unidade orgânica; seu aumento, sua diminuição e sua recomposição podem sempre depender de uma conexão com outras redes;

- o princípio topológico indica que, numa rede, não há espaço universal homogêneo onde as mensagens ou informações ou mercadorias circulem; elas criam o espaço em que circulam, de tal modo que a rede não está no espaço, ela é o espaço;

- o princípio de mobilidade dos centros enuncia que a rede possui permanentemente vários centros constantemente móveis.

Podemos constatar: o que muito simplesmente desapareceu na rede-rizoma é a própria idéia de Terceiro tal como ele funcionava nos conjuntos

⁸³ “Um rizoma não começa nem termina, ele está sempre no meio, entre as coisas, entre-ser [...]. O rizoma é aliança, exclusivamente aliança”. Encontraremos um verdadeiro tratado do “rizoma” em G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, ob. cit., cf. “Introduction: rizome”, pp. 9-37.

⁸⁴ Eu me inspiro livremente nos trabalhos de Pierre Lévy, entre os quais *Les Technologies de l'intelligence*, La Découverte, Paris, 1990.

simbólicos, isto é, o um a menos que permitia que um conjunto homogêneo se constituísse. Tudo, na rede, se encontra no mesmo plano, existem apenas inter-relações dos atores. Não há mais exterioridade que interioridade. Não há mais transcendência que imanência. O ternário cedeu lugar à relação dual. Mais nenhum ator tem contas a prestar a um terceiro, simultaneamente muito distante e infinitamente próximo (presente em qualquer um, por exemplo, sob a forma do supereu), mas cada um está tomado num conjunto de relações puramente duais. O que, decerto, só pode despolitizar o conjunto ao mesmo tempo multiplicando os conflitos. Quando ocorre um conflito entre dois atores, não se apela a uma lei (universal, que chega em nome de um terceiro), mas a um procedimento (sempre local) que permite recolocar o circuito em marcha.

É assim que o Mercado, enquanto rede, embora estendido aos limites do mundo como na globalização atual, não dá nenhum lugar à falta, nem a um além do sentido. O ator é aquele que pode tudo conectar na rede, exceto o que eventualmente pode ser mais importante para ele: um “por que tudo isso?”, até mesmo um “por que e como viver?”.

Como diziam Deleuze e Guattari, que pareciam se regozijar com isso, no rizoma, “para onde vocês vão? de onde vocês vêm? onde vocês querem chegar? são perguntas [que se tornaram] bem inúteis”. Porque nesse universo não se trata mais de “começar, nem de acabar”⁸⁵.

Em todo caso, essa estranha proposição tem o mérito da clareza: a rede-rizoma nos priva das questões da origem e do fim!

Certo, são interrogações absolutamente inúteis. Mas não me parece que, ao evitar fazê-las, nos conduzimos muito melhor. Não é estranho, afinal, que sejam filósofos que aceitem despojar o homem de suas “vãs” questões? Eu sempre acreditei que, ao contrário, apenas eles deviam fazê-las. Eu me pergunto, pois, se o consentimento incondicional na rede-rizoma do Mercado não presta um mau serviço ao homem, despojando-o explicitamente dessas coisas inúteis, que entretanto não param interessá-lo, até mesmo atormentá-lo. Por exemplo, quando ele aposta no além de si contra a afirmação do eu e de suas escolhas. No definitivamente impossível contra o indefinidamente pos-

⁸⁵ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, ob. cit., p. 36.

sível. Num puro absoluto contra o relativismo generalizado da rede. No poema contra a informação⁸⁶. No que se apresenta como frase inaudita ou num gesto heróico contra toda forma de utilidades. Livrar o homem do inútil não representa o mais seguro meio de fazer dele, se não um esquizofrênico, pelo menos um hebefrênico, isto é um homem em sofrimento*?

É assim que se vê o fracasso do “Mercado” em se constituir como novo grande Sujeito nas novas formas tomadas pelos distúrbios mentais em nossas sociedades. Como o Mercado ignora o Terceiro e pode propor apenas relações duais, isto é, interações, ele não permite ao sujeito se fixar no que o ultrapassa. Ora, um sujeito privado das questões impossíveis da origem e do fim é um sujeito amputado da abertura para o ser, ou seja, um sujeito impedido de ser plenamente sujeito. A rede constitui, pois, uma espécie de grau zero da sociedade, já que ela forclui toda relação com o ser. No entanto, é esse tipo de relação que é hoje proposta como o modelo de toda sociedade possível. Com efeito, hoje, tudo deve se pôr em rede sob o risco de não ser – as mercadorias, as informações, os artistas, os usuários de tal ou qual serviço, os doentes (inclusive os esquizofrênicos e os autistas), as associações emergentes, os grupos de pressão, etc. Ora, a rede só pode confrontar cada um com a questão de sua própria fundação, deixando-o absolutamente sozinho diante de uma subjetivação que ele se encontra obrigado a assumir por ele mesmo sem necessariamente poder fazê-lo. É todo o funcionamento trinitário da condição subjetiva que se encontra assim posto em perigo, produzindo seus efeitos devastadores sobre o sujeito falante. O modelo da rede nos faz passar de um regime em que o inconsciente se manifestava de maneira prevalente pela neurose (como dívida para com o terceiro) para um modo em que ele se manifesta por formas psicotizantes (como seqüência, para dizer em termos lacanianos, da forclusão do que “a

⁸⁶ O escritor Pierre Michon parece exatamente responder à condenação de Deleuze e Guattari quanto às questões do início e do fim quando escreve que “os poemas [...] podem servir para isso, manter sob o mesmo golpe de vista o Big Bang e o Julgamento final [...]. Para que servem os poetas, em nossos tempos que são tempos de desamparo? [...] Só pra isso”. Pierre Michon, *Corps du roi*. Verdier, Paris, 2002, pp. 74-75.

* A expressão *en souffrance* inclui os sentidos de “em suspenso”, “em espera”, “não concluído”, “não realizado”. (NT)

religião nos ensinou a invocar como o Nome do Pai”⁸⁷). Entretanto, não devemos crer que nossos conhecimentos sobre a boa velha psicose clássica (paranóica ou esquizofrênica) seriam suficientes para dar conta do fenômeno. Estamos, ao contrário, no iníciozinho da exploração das novas formas psicotizantes da pós-modernidade⁸⁸.

A queda das definições ternárias e a escalada das definições auto-referenciais

Na pós-modernidade, o sujeito não é mais definido na sua relação de dependência a Deus, ao Rei ou à República, sendo obrigado a se definir por ele mesmo. Vejo disso a melhor ilustração na nova definição do sujeito falante dada pelo grande lingüista Benveniste após a Segunda Guerra Mundial: “é eu quem diz eu”. O sujeito falante, na pós-modernidade, não é mais definido hetero-referencialmente, mas auto-referencialmente. Ao dar essa nova definição, Benveniste, de algum modo, ratificou a emergência de um novo sujeito falante, definível de maneira auto-referencial, concedendo-lhe seus direitos semióticos.

Outro índice da emergência dessa nova definição do sujeito falante: o que Lacan propõe em seu famoso texto sobre o estádio do espelho. Nesse sentido, eu acreditei poder mostrar que o espelho lacaniano implicava, além das fontes conhecidas (o narcisismo, o neodarwinismo, a Psicologia da Gestalt, o hegelianismo), uma origem teológica precisa, mas desconhecida, que eu tentei expor num pequeno livro recentemente publicado⁸⁹. Com

⁸⁷ Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, cf. “D’un traitement possible de la psychose”.

⁸⁸ Encaminho-me, portanto, para as hipóteses do psicanalista Jean-Pierre Lebrun, que formula a expressão “sujeito em estado de experiência limite” para falar das “modalidades clínicas novas” nas quais aparece o “sujeito de hoje”: um sujeito “abandonado à incapacidade de assumir por ele mesmo uma subjetivação”. Jean-Pierre Lebrun, *Les Désarrois nouveaux du sujet*, Érès, Paris, 2001, p. 66.

⁸⁹ D.-R. Dufour, *Lacan et le miroir sophianique de Jacob Boehme*, EPEL, Paris, 1988 [Tradução brasileira: *Lacan e o espelho sofianico de Boehme*, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 1999].

efeito, o estádio do espelho contém uma referência a Boehme, para quem Deus usava o espelho para se conhecer em sua infinita diversidade. Na construção de seu estádio do espelho, Lacan, de algum modo, faz passar o espelho de Deus para o sujeito, aquele que diz “eu”, como testemunha, aliás, o título do artigo lacaniano: “O estádio do espelho como formador da função do eu”. Seria bem preciso, após uma tal destituição de Deus, que Lacan reintroduzisse Outro – o que ele nunca deixou de fazer. Mas resta, do estádio do espelho, a idéia de que o sujeito, como deus, se forma por sua imagem, de maneira auto-referencial.

Há uma congruência histórica entre essas definições pelo espelho e essas definições auto-referenciais do sujeito falante. Elas intervêm no momento em que as sucessivas definições hetero-referenciais do sujeito, praticadas pelo Ocidente, por fim levaram apenas à catástrofe nazista da definição pela Raça. Serge Leclaire, comentando, em 1994, em seu último artigo, as proposições sobre o terceiro que eu sustentei em 1990, em *Os mistérios da trindade*, nota, nesse sentido, que o século XX “viu desabarem todas as figuras pelas quais o terceiro mantinha sua distinção. Após Deus ter podido ser dito morto, foi um cortejo de desilusões que se encadearam, oscilando irreversivelmente em torno do horror da Shoah, para por fim arruinar todo mausoléu possível de um terceiro instituído, de um corpus simbólico no qual se manteria em reserva o espírito da lei”⁹⁰. De fato, o que mais poderíamos fazer após esse desastre senão acabar com as definições hetero-referenciais pelo terceiro para chegar a uma definição auto-referencial do sujeito? De minha parte, tomo os trabalhos de Benveniste e de Lacan como o que instrui os direitos semióticos e psíquicos de um novo sujeito auto-referencialmente definido. Por “direitos semióticos” entendo o direito ao uso incondicional do “eu”: você pode, em suma, dizer “eu” sem ter que prestar contas a ninguém, mesmo que fosse a Deus, ao Rei ou à República.

Muitas conseqüências decorrem dessa nova definição semiótica. Se a pós-modernidade, democrática, corresponde à época na qual nos pusemos a definir o sujeito falante de modo não mais hetero-referencial, mas auto-

⁹⁰ S. Leclaire, *Écrits pour la psychanalyse II*, Seuil/Arcanes, Paris, 1998, prefácio de D.-R. Dufour. Cf. pp. 194 e seg.

referencial, isto é, de modo não mais trinitário, mas unário⁹¹, o que se segue é, de um lado, a postulação da autonomia jurídica do sujeito e, de outro, a de sua liberdade econômica. Quero dizer que a autonomia jurídica assim como a liberdade de mercado, eventualmente total como com o neoliberalismo, são absolutamente congruentes com a definição auto-referencial do sujeito. É por isso que penso que a análise da decadência do Outro, decadência característica da pós-modernidade, deve compreender os tempos neoliberais que vivemos atualmente, definidos pela liberdade econômica máxima concedida aos indivíduos.

Mas instruir os direitos semióticos do novo sujeito auto-referencialmente definido é uma coisa, encarar as conseqüências clínico-simbólicas desse uso é outra, que Benveniste nunca quis verdadeiramente ver. Ele não desejou perceber o que Lacan tão bem viu: um sujeito definido auto-referencialmente é também um sujeito furado pela ausência de definição. Lacan não foi o único a compreender isso, a grande literatura se ocupava disso. Na mesma época de Lacan, há alguém que vê todas as conseqüências do advento do sujeito auto-referencialmente definido para o ser falante. Apenas assinalo, sem poder desenvolver esse ponto aqui, que em 1946, isto é, na época mesma da “descoberta” de Benveniste, Beckett, que não conhecia o linguísta, descobre, ao mesmo tempo que ele, a mesma fórmula, esse famoso “é eu quem diz eu”. Só que logo lhe aparece que essa fórmula leva inevitavelmente às piores desordens. Com efeito, Beckett é o autor de uma memorável fórmula contrabenvenistiana: “Eu digo eu sabendo que não é eu” [*Je dis je en sachant que ce n'est pas moi*]. Encontramos essa fórmula em seu maior romance, intitulado, justamente, *O inominável*. É inútil argüir que o “je” não é o “moi” e que Benveniste e Beckett não falam da mesma coisa. O que Beckett põe em questão é essencialmente a primeira pessoa, como prova suficientemente essa forte imprecação – “chega dessa porra de primeira pessoa afinal”⁹² –, que permite suspender toda ambigüidade. Se o “je” não

⁹¹ Sobre o conceito de *unário*, permito-me remeter a meus trabalhos *le Régaiement des maîtres* (Arcanes, Strasbourg, 1988 e 1999), e *Folie et démocratie, essai sur la forme unaire* (Gallimard, Paris, 1996).

⁹² S. Beckett, *L'Innommable*, 10/18, Minuit, Paris, 1953, p. 82.

produz nada, é, pois, porque, apesar do uso e do proferimento da fórmula, alguma coisa essencial, que devia funcionar, fica em suspenso, até mesmo fracassa no acesso à condição subjetiva que essa fórmula devia garantir.

O que retenho é que com essa fórmula entramos numa definição do sujeito que faz apelo à auto-referência. O que quer dizer que ela não faz mais apelo à hetero-referência, logo, à definição do sujeito por um grande Outro. Ora, outros problemas começam a surgir a partir do momento em que entramos num tempo no qual não há mais Outros apresentáveis. Por quê? Porque certamente é no momento em que é feita a todo sujeito a injunção de ser si que se encontra a maior dificuldade, ou mesmo a impossibilidade de ser si.

Da histeria à histerologia

Com efeito, é possível que a exigência de submissão a si seja ainda mais pesada de sustentar que a submissão ao Outro. Como, com efeito, contar com um si que não existe ainda?

Como eu já indiquei, a submissão ao Outro se pagava outrora com um distúrbio mental chamado “neurose”. Entre as diferentes formas de neuroses expostas há um século por Freud, há uma, central, a histeria, que se caracteriza pela dívida. Essa dívida certamente está ligada à questão do pai, isto é, como Lacan mostrou, do pai como nome, aquele que nomeia, aquele por quem advém o acesso ao simbólico, aquele a quem se deve.

Ora, ao passar da modernidade à pós-modernidade, passamos da histeria à histerologia.

Falaremos de histerologia (ou *hysteron-proteron* ou *hystero-proton*) para evocar uma figura de retórica que repousa numa inversão da anterioridade e da posterioridade. Exemplo (literário) de histerologia, tirado de Jarry: “Vou acender o fogo esperando que ele traga madeira”. O termo “histerologia” vem do radical grego *husteros*⁹³, “posterior”, eventualmente adicionado

⁹³ A etimologia é, pois, diferente da de “histeria”, que vem do grego *hysteria*, “útero”, que, como todos sabem, supunha-se que se contraía nas histéricas.

de *proteron*, “o que vem antes”, e significa que o que é posterior de fato vem antes. A histerologia remete, numa narrativa, à circunstância ou ao detalhe que deveria estar depois, mas que está situado antes. A figura representa, pois, a inversão da ordem natural das idéias ou dos fatos e descreve, como indica oportunamente o *Gradus*, “a desordem de espírito daquele que fala”.

Usar uma histerologia é, em suma, postular algo que não existe ainda para com isso se autorizar e empreender uma ação. É a situação na qual se encontra o sujeito democrático, obrigado ao “Sê tu mesmo”: ele postula algo que ainda não é (ele mesmo) para dar início à ação durante a qual ele deve se produzir como sujeito! Ora, como esse apoio é fundamentalmente capenga, até mesmo inexistente, o ato ou fracassa, diferindo sem parar, ou se cumpre, mas colocando o sujeito na situação de se ver dar uma volta na qual ele não pode crer. O sujeito se vive agora como um impostor. Assim seria o sujeito histerológico por relação ao sujeito histórico. Ali onde o sujeito histórico se alienava num Outro, não parando, claro, de recriminá-lo e se recriminar a dependência na qual ele próprio se meteu, o sujeito histerológico, privado de todo apoio no Outro, só pode se perder numa confusão interior, vendo-se tanto metade quanto duplo de si mesmo, perdido numa temporalidade distendida entre um antes e um depois, sem presença ainda que habitando um presente extremamente dilatado, separado entre um aqui e um lá. E esse era exatamente o universo explorado por Beckett em *O inominável*, o do sujeito que se encontra na situação de dever fundar a si mesmo.

Com a pós-modernidade, a distância diante do grande Sujeito se tornou distância de si a si. O sujeito pós-moderno não é apenas clivado, ele está “esquizado”. Todo sujeito se encontra assim às voltas com sua autofunção; ele decerto pode ter êxito, mas não sem se encontrar constantemente confrontado com falhas, mais ou menos graves. Essa distância interna do sujeito para com ele mesmo se descobre como inerente ao sujeito pós-moderno e modifica sensivelmente o diagnóstico feito por Freud quanto ao sujeito moderno, tendente à neurose – constituindo a psicose, para ele, a exceção. É na direção de uma condição subjetiva definida por um estado limite entre neurose e psicose que doravante se define o sujeito pós-moderno, cada vez mais tomado entre melancolia latente (a famosa depressão), impossibilidade de falar na primeira pessoa, ilusão de todo-poder e fuga para frente nos falsos *self*, nas personalidades de empréstimo, inclusive

múltiplas, oferecidas em profusão pelo Mercado. Em outros termos, a pós-modernidade veria o declínio do que Freud chamava de neuroses de transferência em proveito das psiconeuroses narcísicas, contra as quais a última proteção fica sendo, com frequência, a perversão.

A pós-modernidade e as novas formas de manifestação do inconsciente

Alain Ehrenberg estabeleceu, em *La Fatigue d'être soi*⁹⁴, que a depressão doravante era o distúrbio mental mais corrente. Ele mostrou que a expansão espetacular da depressão correspondeu ao momento em que os modelos disciplinares de gestão das condutas, as regras de autoridade e de conformidade às interdições editadas pelo grande Sujeito, que designavam para os indivíduos um destino completamente traçado, cederam diante das injunções que incitam cada um à iniciativa individual, intimando-o a se tornar ele mesmo. A depressão seria, de algum modo, o preço a pagar pela liberdade e por nossa emancipação do domínio do grande Sujeito. Ela se exprime pela tristeza, pela astenia (a fadiga, isto é, a antiga “acédia”), pela inibição ou por uma dificuldade de agir que os psiquiatras chamam de “lentidão psicomotora”. Ela traduz a impotência mesma de viver.

A “paixão triste” atingiria hoje, permanentemente e em revezamento, margens importantes da população (falou-se de 15 a 20% de indivíduos) e se transformou numa pane da ação e da iniciativa⁹⁵. É assim que encontramos cada vez com maior frequência, nas sociedades pós-modernas, técnicas de ação sobre si. É exatamente disso que se trata nos programas televisivos que põem em cena as vidas comuns e as narrativas de exibição de si amplamente difundidas, trazendo a etiqueta da literatura; ou, evidentemente, nos psicotrópicos destinados a melhorar o humor e aumentar as capacidades individuais. Com efeito, numerosos indivíduos tomam hoje regular-

⁹⁴ Ver sobre essas questões Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998.

⁹⁵ Cifras dadas pelo relatório anual da OMS em 2001, dedicado à saúde mental: *La santé mentale: nouvelles conceptions, nouveaux espoirs*, OMS, Genebra, 2001.

mente, em nossas sociedades, antidepressivos, cujo emblema é o Prozac. O fato de que esse medicamento tenha se tornado hoje um nome tão comum quanto a “aspirina” ilustra bem a extensão do fenômeno. Entretanto, não devemos crer que essa situação afeta, de alguma forma que seja, o curso democrático, muito pelo contrário. Com efeito, hoje, tomar Prozac ou qualquer outro medicamento pertencente a essa classe de antidepressivos ditos “confortáveis” faz parte dessas novas possibilidades “democráticas” que proporcionam ao pequeno sujeito deprimido a capacidade de “trabalhar seu interior mental” para “se sentir melhor”, até mesmo “melhor que si”. Uma das conseqüências é que a distinção entre se cuidar e se drogar tende a se atenuar em nossas sociedades democráticas pós-modernas. A outra conseqüência é que se torna difícil, nessas condições de modificação artificial e permanente do humor, dizer o que vem de si mesmo ou da fabricação artificial de si. O próprio fato de filosofar tem ainda algum sentido? O que acontece, por exemplo, com a autenticidade heideggeriana concedida à escuta do Ser diante desse fenômeno? Torna-se até mesmo difícil dizer quem se é com justeza – nisso Beckett é ainda premonitório.

Eu me permitiria duas observações sobre os importantes trabalhos de Ehrenberg a propósito da depressão. A primeira é que o sujeito falante, tendo hoje que se fundar sozinho, se encontra exatamente na mesma posição depressiva que o antigo grande Sujeito. Com efeito, lembremo-nos do rei pascalino. Pascal, notável clínico antes da hora, já havia observado que, quando se deixava o rei a si mesmo, ele se tornava o que ele era: um pequeno sujeito *como qualquer outro*. Aliás, é exatamente a expressão que Pascal emprega: “Que se experimente; que se deixe um Rei sozinho [...] e veremos que um Rei que se vê é um homem repleto de misérias, e que as sente *como qualquer outro*”⁹⁶. O rei fundava todos os outros, mas ele mesmo, não dispondo de um lugar no qual se fundar, se via constrangido a uma melancolia persistente, da qual era preciso distraí-lo sem cessar. A depressão é, pois, o nome moderno dado a um distúrbio antigo já perfeitamente identificado por Pascal, essa melancolia que atingia o neóteno obrigado a bancar o grande Sujeito. Hoje, o sujeito falante é obrigado a bancar si mesmo. Ora, como Pascal propõe, “o homem que ama apenas a si mesmo não odeia nada tanto

⁹⁶ Pascal, *Les Pensées* (ed. de 1670), Flammarion, Paris, 1926, p. 15 (itálicos meus).

quanto estar só consigo mesmo. Ele nada busca a não ser para si, ele de nada mais foge que de si: porque, quando se vê, ele não se vê como se deseja, e vê em si mesmo um monte de misérias inevitáveis e um vazio de bens reais e sólidos que ele é incapaz de preencher”⁹⁷.

A segunda observação se refere ao próprio fenômeno da depressão e à sua natureza. A depressão aparece como um dado clínico primeiro, ao passo que ela é apenas, de fato, o resultado da confrontação do sujeito com a figura da histerologia. Com efeito, o sujeito se torna depressivo ou melancólico quando encontra em seu caminho subjetivo a figura da histerologia, impedindo toda ação: com efeito, como se apoiar no que não é ainda (si mesmo) para dar início à ação em cujo final se deve se produzir como si? Não é, pois, a um traço identificável em termos psicológicos ou sociológicos que a depressão reenvia, mas, verdadeiramente, a uma impossível lógica na subjetivação pós-moderna: não se pode se apoiar em si para se tornar si, muito simplesmente porque o primeiro apoio falta. A depressão não me parece, pois, dever ser hipostasiada num “distúrbio mental” bruto, mas concebida como uma dificuldade de subjetivação ligada ao fato de se encontrar colocado diante de uma impossibilidade lógica – e, mais precisamente, histero-lógica.

Além do mais, seria preciso não se deixar obcecar pela depressão. Ela é apenas a árvore que esconde uma floresta de outros distúrbios. A coação histerológica na qual estamos doravante coagidos a viver na pós-modernidade decerto pode abrir para a depressão, até mesmo para esse mal-ser exacerbado que chamamos de “ataque de pânico”, mas pode também desembocar em outras formas. Evoquemos algumas delas:

1) *O narcisismo desordenado e a ênfatuação subjetiva*. Na antiga economia psíquica, o movimento auto-referencial estava fixado no terceiro da estrutura: por exemplo, na Bíblia, a famosa fala “Eu sou aquele que sou”, de Êxodo III, 14, era assumida por “Iahvé”, que, precisamente, significa “Ele é”⁹⁸. O terceiro assumia, em suma, a forma unária. Na nova economia,

⁹⁷ Ibid., p. 214.

⁹⁸ *La Bible I*, Gallimard, Paris, 1956. Cf. a introdução de Ed. Dhorme, p. XL. Sobre essa estrutura ternária, eu me permito remeter a meu comentário publicado em D.-R. Dufour, *Folie et démocratie*, ob. cit., cap. VIII.

o movimento auto-referencial se afastou do *ele* para vir se fixar no *eu* [*je*]. Em suma, a ambivalência unária que, na teologia, caracterizava o Deus (ele era tanto, sob sua face positiva, a *totalidade* mesma, quanto, sob sua face negativa, o *nada* da mística negativa) se transfere para o sujeito falante, ele próprio encarregado de sua autofundação. Daí resulta uma notável e importante problemática desinibição do indivíduo diante do grande Sujeito.

A autobiografia de Althusser, escrita depois do assassinato de sua companheira Hélène, é, nesse sentido, muito significativa para ilustrar minha afirmação⁹⁹. Althusser passa toda a sua vida como governado pela fantasia de dever se “dar um pai imaginário, mas [se] comportando [com ele] como seu próprio pai”. É a famosa fantasia althusseriana de se tornar “o pai do pai” ou “o mestre do mestre”: “Eu não tive pai, e indefinidamente brinquei de ‘pai do pai’ para me dar a ilusão de ter um, de fato dar a mim mesmo o papel de um pai com relação a mim mesmo, já que todos os pais possíveis não podiam sustentar o papel. E eu desdenhosamente os rebaixava, colocando-os abaixo de mim, sob minha subordinação manifesta”. Basta, entretanto, que Althusser empreenda colocar em operação uma manipulação dessa ordem, procedente da onipotência, para que imediatamente ele mesmo se veja como uma soma “de artifícios e de imposturas, isto é, propriamente nada autêntico”. Reconhecer-se-á aí um trajeto de perfeita feitura histerológica. Ora, nessa fantasia de visada manifestamente autofundadora, Althusser reencontra o mesmo teorema da teologia negativa, como testemunha o que ele escreve a seu próprio respeito: “Impotência total de ser iguala onipotência em tudo”. Em sua grande (tanto quanto louca) inteligência, Althusser se dá conta, aliás, da procedência teológica desse motivo: “terrível ambivalência cujo equivalente, aliás, encontramos na mística cristã medieval: *totum = nihil*”. Entretanto, daí ele não tira nenhuma conclusão sobre a emergência histórica de um tal sujeito, provavelmente porque, enquanto indivíduo exemplarmente tomado na modernidade (como testemunha sua bastante kantiana definição da filosofia¹⁰⁰), ele não pôde com-

⁹⁹ Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, seguido de *Les Faits*, autobiografias, Stock/IMEC, Paris, 1992. Para as citações a seguir, cf. pp. 81, 163, 270 e 271.

¹⁰⁰ A filosofia é explicitamente definida por Althusser em referência ao *Kampffplatz* de Kant (arena, campo de batalha...) como “o que coloca teses que se opõem a outras

preender que seu próprio caso, longe de se originar no percurso e no acaso individuais, o ultrapassava e já revelava a época que chegaria. O drama subjetivo de Althusser, nesse sentido, foi ter se visto confrontado com a forma sujeito da pós-modernidade dispondo “apenas” dos meios filosóficos da modernidade, isto é, uma deliberação, tão ampla e livre quanto fosse, sobre Deus, depois sobre o proletariado. Se ele nada pôde fazer diante dessa “terrível ambivalência” que alternava onipotência e impotência e o submergia, foi porque ela já era a de um outro sujeito histórico em surgimento, o sujeito pós-moderno.

Para além do caso Althusser, exemplar em muitos sentidos, é preciso examinar as conseqüências, quanto ao laço social e ao estar-junto, da difusão pós-moderna de um sujeito tanto onipotente quanto impotente. Elas são inevitáveis: se a ação de cada um não está mais referida ao que a ultrapassa e a garante, não há mais diferença entre o direito à liberdade de que cada um dispõe doravante incondicionalmente e o abuso do direito à liberdade. O *Faktum der Freiheit* caro a Kant, o sentido que o homem dá a sua liberdade, cai imediatamente perdido e mais nada se opõe a que o espaço público seja constantemente atravessado por proezas individuais: vivemos hoje no momento do “narcinismo”, a ponto de que seria preciso escrever um novo tratado, distinto do de Freud: *Para introduzir o narcinismo...* Com o *narcinismo*, cada um tende doravante a praticar o que Lacan chamava a “política do escabelo”. Ela consiste essencialmente no fato de que o indivíduo experimenta naturalmente a necessidade de subir no degrau seguinte do dito escabelo quando ele encontra um outro. Existem casos pesados de *narcinismo* (os que, hoje, se dão um espetacular direito de vida e de morte

teses”, *ibid.*, p. 161. A observar, todavia, que Althusser toma um pouco de liberdade com relação a Kant, já que, se este efetivamente falou (no prefácio à primeira edição de *A crítica da razão pura*) de um *Kampffplatz*, era muito precisamente para criticar o estado da metafísica como lugar de “controvérsias sem fim”. Enquanto a Lógica, as Matemáticas, a Física haviam chegado a um *estado de direito* que permitia certezas objetivas, Kant explica que a Metafísica havia ficado, no momento em que ele a aborda, num *estado de fato* no qual todas as opiniões se opõem inutilmente. Não se trata, pois, de jeito nenhum, para Kant, de se satisfazer com esse *Kampffplatz*, mas de pôr ordem nesse “campo de batalha” a fim de dele fazer, enfim, o lugar de um “tribunal” presidido pela razão, de onde a necessidade de uma crítica da razão pura.

sobre outrem). Também existem casos mais leves; penso, por exemplo, na exibição pornográfica doravante requerida pelos meios de comunicação de massa¹⁰¹. Ou no telefone celular. Evidentemente, não culpo a ferramenta em si mesma – é uma bela prótese sensorial –, mas seu uso pós-moderno, que permite a cada um ficar “conectado” permanentemente e estar sempre ali onde não está, ao mesmo tempo nunca estando ali onde está. Com esse engenho de “comunicação” que doravante satura o espaço público com discursos totalmente privados, cada um é de tal modo “livre” que não apenas ele não teme mais expor em público sua vida privada, mas, pelo contrário, se vê coagido a fazê-lo, oferecendo-se a uma das formas pós-modernas do gozo. Nesse sentido, é altamente significativo que a exposição de sua vida íntima seja promovida hoje como o grande padrão pós-moderno da literatura¹⁰² – pode-se avaliar a distância percorrida entre esses testemunhos de “rendência literária” com todo direito reservado para a imprensa dita “people” e a atitude exemplar de um autor da modernidade recente como Blanchot, que passou sua vida se escondendo, a fim de que se considere mais sua obra, isto é, sua escrita, que suas pequenas (necessariamente pequenas) questões privadas¹⁰³. É a parte maldita que opera na antiga libertinagem, fundamentalmente negativa e necessariamente anti-social, que é

¹⁰¹ Um exemplo entre mil outros: num célebre programa de TV do serviço público do sábado à noite, apresentado como cultural, vimos o apresentador perguntar a Michel Rocard se “chupar não é enganar”. Decerto se trata de mostrar que mais nenhuma função especial existe, mesmo que seja a de Primeiro Ministro do governo da França. Há apenas indivíduos que devem forçosamente tudo desvelar, inclusive sua intimidade. O estranho é que muitos, assim solicitados, consentem nisso facilmente, a ponto de os apresentadores que conduzem o jogo ficarem por vezes atônitos. Aposto, entretanto, que ainda não vimos nada, se ousar dizer, e que estamos apenas no começo desse processo.

¹⁰² Christine Angot, escritora adulada pela mídia após narrativas de incestos e amores variados, explicava assim, com a maior seriedade do mundo, num programa televisivo de atualidade literária (*Campus* de Guillaume Durand, TF1, 5 de setembro de 2002), que a indecência hoje em dia não consistia mais em exhibir, mas em guardar escondida sua intimidade. Por isso é que, não querendo parecer indecente, ela tinha que dizer tudo sobre sua intimidade em seus romances...

¹⁰³ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot: partenaire invisible*, Edições Champ Vallon, Seyssel, 1998.

assim eliminada num ideal falso de transparência e de sinceridade¹⁰⁴. É um traço significativo da pós-modernidade: esse culto, tão ingênuo quanto simplório, da espontaneidade, que supõe um eu tendo como única tarefa contar sua vida a outros a fim de se tornar ele mesmo, está tomando conta da literatura e interrompendo a grande ficção.

2) Ao mesmo tempo que o *narcinismo* e sua “política do escabelo” (na qual, como diz Lacan, cada um “se crê admirável”), encontra-se uma *pulsão igualitária* tendente a negar o trabalho muito duro que consiste em tentar produzir a si mesmo como sujeito (do qual o estoicismo, por exemplo, dá uma idéia). É de imediato que somos iguais, já que somos democratas e somos todos naturalmente providos de um eu [*moi*] que se trata apenas de “empurrar” (se possível de maneira vencedora) nas trocas. A idéia do esforço a produzir para *se tornar o que se é* encontra hoje uma grande resistência. Doravante, só se deve aprender por prazer; tudo o que produz sofrimento é mau. Segundo essa pulsão igualitária, todos somos naturalmente artistas, pensadores e homens de letras ainda mais realizados na medida em que tivemos êxito em nos desembaraçarmos da idéia reacionária de criar. Não é mais a obra, é a intenção que conta. Promove-se a “narrativa de vida”, que permite crer sem dificuldade que é sua vida que é a obra. E de bom grado se denuncia indignadamente aquele que pretende ainda transmitir a outros alguma coisa que ele passou sua vida a tentar construir. Mas por quem ele se toma com sua insuportável pretensão se nós somos iguais a ele!

3) Se a depressão reenvia a um sujeito menos que ele mesmo, a *síndrome dita de “personalidades múltiplas”* (cuja forma geral Beckett, em seu *O inominável*, anunciava e que David Lynch está hoje explorando em filmes como *Lost Highway* e *Mulholland Drive*) nos introduz na forma contrária: um sujeito mais que ele mesmo. Esses casos de “personalidades múltiplas” estão, diz-se, aumentando consideravelmente nos Estados Unidos – mesmo que certos freudianos ortodoxos prefiram, em geral, ver nisso apenas casos de histeria¹⁰⁵ (evitando, assim, o que Marcel Gauchet chama um necessário

¹⁰⁴ Ver, a esse respeito, o notável artigo de Philippe Muray, “Sortie de la libido”, em *Critique*, Paris, julho-agosto de 2000, “Éros 2000”.

¹⁰⁵ O esquema freudiano que é então invocado é o que Freud herdara de Charcot a propósito do ataque histérico: “Num caso que observei”, escreve Freud, “a doente

trabalho de “redefinição do inconsciente”). O sujeito não é mais apenas dividido, mas metade e/ou duplo dele mesmo: o século XXI bem poderia ser a época dos sujeitos e dos corpos pós-identitários: várias identidades no mesmo corpo, uma mesma identidade compartilhada por vários corpos¹⁰⁶.

4) *A negação do real* (por exemplo, aquela, essencial, da diferença geracional, já que o sujeito pós-moderno desconhece o princípio de anterioridade no qual o pai funciona como referência *, e aquela, não menos essencial, da diferença sexual) igualmente deve ser citada. Voltaremos a ela nos dois capítulos seguintes.

5) *Novas formas sacrificiais*. Eu já indiquei em *Folie et démocratie* (ob. cit.) que um dos meios de evitar a confusão interior do sujeito coagido a se

aperta seu vestido fechado contra o corpo (como mulher) com uma das mãos, ao passo que, com a outra, ela se esforça por arrancá-lo (como homem)”. Cf. Freud, “Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité [1908]”, em *Névrose, psychose et perversion*, trad. Laplanche e Pontalis, PUF, Paris, 1973, p. 155. Se esse caso de personalidade múltipla descrito por Freud é evidentemente um caso de histeria, isso quer dizer que todos os casos de “personalidade múltipla” o são necessariamente? O que acontece com os que não reenviam à bissexualidade e com os que não se apresentam segundo um conflito de personalidades copresentes, mas sucessivas? Aliás, o próprio Freud tinha considerado, desde 1923, a realidade desses casos: “Quando as identificações [do eu [moi]] se tornam numerosas demais, intensas demais, incompatíveis entre si, estamos em presença de uma situação patológica ou do prelúdio a uma semelhante situação. Daí pode notadamente resultar uma dissociação do Eu [Moi], cujas diferentes identificações tiveram êxito em se separar entre si, opondo-se resistências; e talvez seja nesse fato que seja preciso buscar a explicação dos casos misteriosos, ditos de *múltipla personalidade*, nos quais as diferentes identificações buscam, cada uma por sua vez, monopolizar em seu proveito toda a consciência. Mas, mesmo quando as coisas não vão assim tão longe, não deixamos de assistir a conflitos entre as diferentes identificações, conflitos que não são sempre e necessariamente patológicos”. Sigmund Freud, “Le moi et le ça” [1923], em *Essais de psychanalyse*, trad. do alemão pelo Dr. S. Jankélévitch, Edições Payot, Paris, 1968 (edição numérica disponível no site <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>).

Para uma abordagem clínica dessa questão das personalidades múltiplas, pode-se consultar a notável obra coletiva dirigida por F. Sauvagnat, *Divisions subjectives et personnalités multiples*, Presses universitaires de Rennes, clinique psychanalytique, Rennes, 2001.

¹⁰⁶ O que Artaud havia antecipado. Ver o artigo de E. Grossman em *Antonin Artaud*, Europe, Paris, fevereiro de 2002, “Peindre l’évanouissement de la forme”.

* *Re-père*; jogo com *repère* (referência, marco, balizamento) e *père* (pai). (NT)

fundar sozinho era dar-se um ponto de apoio externo. Eu havia assim, entre outros casos, examinado o de uma moça que buscava se fundar como sujeito social a partir de uma queixa feita por ela contra um fabricante de whisky, subseqüentemente à morte da criança que ela esperava após ela ter bebido o conteúdo de uma garrafa durante uma noite de depressão. Com o recurso à justiça ela esperava de algum modo se refundar a partir de seu reconhecimento como sujeito do trauma, isto é, sujeito suposto não saber mais como agir na vida social usual; no caso, não saber mais que é recomendado não beber uma garrafa de álcool quando se está grávida. Hoje me parece que se trata, de algum modo, de um gesto sacrificial que permite ao sujeito se fundar, amputando-se de uma parte dele mesmo¹⁰⁷. Fundar-se de algum modo numa amputação, a qual se torna assim uma espécie de referência no real, suprindo a falta de referência no simbólico. Henri Frignet, psicanalista que trabalhou muito casos de transexualismo¹⁰⁸, me indicou que a demanda de ablação do pênis podia igualmente ser tomada como uma das formas pós-modernas do sacrifício, permitindo fundar referências e “evitar” assim a confusão histerológica interior. Ele igualmente me comunicou uma outra forma sacrificial, praticada atualmente na Grã-Bretanha, que consiste na amputação de um membro, em geral uma perna, por vezes as duas. A operação permite ao sujeito, assim como no transexualismo, viver seu corpo como “regenerado” e assim reclamar para si uma identidade de amputado. Isso até tem um nome, *apotemofilia*, e parece que alguns cirurgiões e psiquiatras ingleses puderam formar, durante certo tempo, uma espécie de clientela com esse tipo de demanda.

Restam, enfim, formas sacrificiais extremas que vão bem além de uma ablação de uma parte de si, já que visam nada menos que a ablação total de si. Elas freqüentemente sobrevivem durante uma passagem ao ato

¹⁰⁷ Não subscrevo, pois, a idéia de Gilles Lipovetsky segundo a qual, com o pós-modernismo, “a cultura sacrificial está morta” (posfácio de 1993 a G. Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Gallimard, Paris, 1983, p. 328). As formas sacrificiais não desapareceram, muito pelo contrário. Elas apenas mudaram: elas não são mais dirigidas ao Outro ao qual se devia sacrificar, mas à dinâmica narcísica.

¹⁰⁸ Henri Frignet, *Le Transsexualisme*, Èrès, Paris, 2000 [Tradução brasileira: *O transexualismo*, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2002].

violenta: cada vez mais vemos indivíduos que cometeram *acting out* muito destruidores pedirem que se os mate logo. A época moderna está assim vendo se disseminar uma nova forma sacrificial: o sacrifício ao quadrado. Trata-se de um gesto sacrificial novo que, ao se perpetrar, permite criar o ponto de apoio necessário, que faltava, para enfim viver, nem que seja por um instante, antes de desaparecer. Essa nova forma sacrificial começa com o sacrifício de vítimas precisamente escolhidas, ainda que ao acaso, e se conclui, após o curto mas intenso momento de embriaguez identitária, pelo sacrifício do sacrificador, que decide e se aplica, a si mesmo, a sentença correspondente a seu gesto impossível¹⁰⁹.

O sacrifício pós-moderno inaugura assim uma nova forma sacrificial na história da humanidade. Com certeza resta um apelo desesperado ao laço social. Aliás, os assassinos loucos da pós-modernidade carregam em seus atos questões políticas: o cabo Lortie agiu na Assembléia nacional do Quebec, em 8 de maio de 1984, com a firme intenção de descarregar sua arma sobre a representação da Província; em 1999, os dois autores do assassinato de Littelton haviam escolhido o dia de comemoração do nascimento de Hitler, 20 de abril, para atacar; Friedrich Leibacher atacou o Parlamento cantonal de Zoug na Suíça em 28 de setembro de 2001; Richard Durn assim o fez com a representação política de sua cidade em 26 de março de 2002; Robert Steinhauser matou em seu liceu de Erfurt, em 26 de abril de 2002, evocando o massacre de Littleton, etc. Mas o tipo de sacrifício que esses atos induzem não visa mais a criar, por uma inversão possivelmente exitosa do abjeto em sagrado, um terceiro que figure como a garantia metassocial entre os membros de uma comunidade. O golpe dirigido ao outro, sendo insustentável porque infundado, retorna sobre aquele que o desferiu e, ao retornar para o sacrificador, desfaz imediatamente o que ele pretendia construir. Ele se reabsorve instantaneamente para aparecer como

¹⁰⁹ O que se enuncia claramente nessas duas frases do diário de Richard Durn, o autor da chacina do conselho municipal de Nanterre, na noite de 26 para 27 de março de 2002: “Eu posso precisamente durante alguns instantes me sentir viver ao matar”, e “Acho que um furioso como eu deve ser abatido sem reservas e sem escrúpulo”. Cf. *Le Monde* de 10 de abril de 2002.

o ato isolado de um associal e de um louco¹¹⁰. Caindo no nada o apelo ao laço social de que esses atos são portadores, essa forma de sacrifício nos faz muito simplesmente passar da simbolização à *assimbolização*.

Quando pensamos num passado recente e nas maneiras que cercavam então o sujeito moderno, só podemos ficar chocados com as diferenças entre este e o sujeito pós-moderno. O sujeito moderno trazia nele algo como a paixão de ser um outro, isto é, o desejo de se produzir como sujeito do Outro. Quantas formas possíveis desse desejo de ser um outro a modernidade inventou? Lembramo-nos dos resplandecentes sujeitos de uma modernidade recente: era preciso tornar-se o sujeito visionário do Poema, o sujeito do proletariado, o sujeito da pura intensidade do inconsciente, o sujeito de culturas outras, longínquas, perdidas, esquecidas...? A esse desejo de ser um outro, portado pela *Kulturarbeit* da época moderna, o sujeito pós-moderno responde hoje que quer apenas ser ele mesmo, nada mais que ele. É por isso que, se as patologias modernas freqüentemente giravam em torno de uma paixão de ser um outro, as patologias pós-modernas giram doravante em torno da questão de ter que se fundar sozinho. E, de fato, elas aparecem lá onde a coação histerológica é máxima. Ora, é preciso compreender que a histerologia é apenas uma consequência do que Lacan em seu tempo havia chamado de *Verwerfung*, a forclusão (do nome de pai). Com efeito, se não tenho pai, então eu devo me engendrar a mim mesmo. É por isso que essas patologias histerológicas, marcadas de *Verwerfung*, põem na ordem do dia um para além da neurose e colocam a questão da psiconeurose. O que Lacan me parece ter perfeitamente pressentido quando, após 1968, no início dos anos 1970, falava do “discurso do capitalista”, que promove a *Verwerfung*: “O que distingue o discurso do capitalista”, dizia ele em *Ou pior...* [seminário de 3 de fevereiro de 1972, não publicado] “é o seguinte: a *Verwerfung*, a rejeição [*rejet*], a rejeição para fora de todos os

¹¹⁰ Aliás, bom número de comentadores quer ver nesses fatos apenas o ato isolado de loucos, impedindo o recurso a toda etiologia social, política e cultural, esquecendo assim que esses casos, longe de reenviarem a uma pura organicidade da loucura, traduzem perfeitamente o estado do laço social pós-moderno.

campos do simbólico com o que eu já disse que isso tem como consequência. A rejeição de quê? Da castração”¹¹¹. Rejeição da castração, desejo de onipotência, histerologia, *Verwerfung* e dessimbolização têm, em suma, ligação com o capitalismo. Não basta, pois, ficar, como frequentemente se faz, com a idéia de que o capitalismo, com a des-simbolização que ele opera, conduz apenas à perversão. É, de fato, para a psicotização que ele leva. Se a perversão se encontra muito nos nossos dias, é primeiro porque seu imperativo de gozo do objeto é, em todos os pontos, compatível com o estatuto de objeto descartável e renovável da mercadoria, mas é, depois e sobretudo, porque ela representa a última defesa contra a psicose, a qual tem, em parte, ligação com o desenvolvimento do capitalismo. Em uma palavra, o capitalismo produz esquizofrenia – o que Deleuze e Guattari em seu tempo, no momento de *O anti-Édipo*, bem haviam apreendido – o livro deles, aliás, tem como subtítulo: *Capitalismo e esquizofrenia*. O único problema é que, como Marx acreditava que o proletário produzido pelo capitalismo ia redimir o mundo, Deleuze e Guattari quiseram acreditar que o esquizofrênico representava a nova figura do salvador¹¹². Era apostar muito na esquizofrenia. Pelo feito de redentores da estatura de um Artaud, começa-se a perceber que o capitalismo produz, sobretudo, muitos sujeitos destruídos e miseráveis * dessimbolizados.

¹¹¹ Lacan fala notadamente do “discurso do capitalista” no *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse* (Seuil, Paris, 1991, p. 34 e p. 195 [Tradução brasileira: *O avesso da psicanálise*, ob. cit.]), no *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (não publicado, sessões de 20 de janeiro, de 10 de fevereiro de 1971 e de 16 de junho de 1971), na “Allocution du 19 de avril 1970” (*Scilicet*, nº 2-3, Paris, Seuil, 1970, p. 395), na conferência na universidade de Milão, em 12 de maio de 1972 (não publicada).

¹¹² Testemunha essa crença esta passagem entre outras de *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari (Minuit, Paris, 1972): “O que é o esquizo senão, primeiro, aquele que não pode mais suportar ‘tudo isso’, o dinheiro, a Bolsa – as forças de morte dizia Nijinsky –, valores, morais, pátrias, religiões e certezas caducas? [...] O processo esquizofrênico [...] é o poder da revolução”, p. 408.

* Em francês, “pauvres hères”; possível referência a Martin du Gard: “toute une clientèle flottante d'épaves, de pauvres hères”. (NT)

Da culpabilidade à vergonha: a questão do supereu

Na pós-modernidade, não estamos mais lidando com o sujeito neurótico, caracterizado por uma culpabilidade compulsiva, ligada à suposição de um Outro cuja expectativa ele não pararia de decepcionar. O que define o sujeito em pós-modernidade é algo como o sentimento de onipotência quando ele é bem-sucedido e de impotência quando não o é. Como mostrou Alain Ehrenberg, a vergonha (diante de si) substituiu a culpabilidade (com relação aos outros). Testemunha isso uma expressão que se tornou muito popular entre os jovens: “tenho vergonha”, “ele me deu vergonha” (ver o filme de Mathieu Kassovitz, *La Haine*). Enquanto que eu me sentia culpado diante de outros, a vergonha engaja apenas a mim. A culpabilidade era consecutiva a uma frustração que tive que sofrer e à qual não podia dar um fim sem uma elaboração simbólica que implicava um longo processo de voltar-se para si, uma deliberação e uma projeção para um futuro possível, permitindo-me sobreviver a essa frustração. A culpabilidade procedia, pois, de uma frustração, que implicava a elaboração de um projeto pessoal, o qual podia passar por muitos caminhos e se desdobrar em um dos campos em que uma compensação simbólica parecesse possível (a cultura moderna propunha múltiplos deles). A vergonha, ao contrário, convoca uma remissão rápida. Com efeito, eu tenho “vergonha” como “tenho frio” ou “tenho fome”. A vergonha, nesse sentido, exprime a intolerância narcísica à frustração. Devo responder imediatamente à vergonha. Enquanto que eu devia elaborar a culpabilidade para tentar lhe dar um sentido, sou coagido, sob o domínio da vergonha, a uma reparação tão imediata quanto possível e a uma resposta golpe a golpe. Enquanto a culpabilidade implicava a relação de sentido e o desvio simbólico, a vergonha impõe a relação de forças e o enfrentamento real imediato.

O que, por vezes, se retém da pós-modernidade nas análises psicanalíticas atuais infelizmente não permite compreender bem essa mutação. Com efeito, freqüentemente se ouve dizer que a pós-modernidade corresponde à simples queda dos ideais do eu¹¹³. Chega-se até a dizer que essa queda,

¹¹³ É, por exemplo, a posição de Gérard Pommier em *Les Corps angéliques de la postmodernité*, Calmann-Lévy, Paris, 2000.

trazendo consigo uma liquidação da transferência coletiva em relação aos velhos ídolos, poderia ser a fonte de uma nova liberdade. A meus olhos, isso prova ao menos uma coisa: que Freud bem tinha razão de dizer, no final de sua vida, que o supereu era um conceito que não tinha ainda “plenamente vindo à luz”¹¹⁴. Com efeito, como não se dar conta de que a queda dos ideais do eu acarreta conseqüências muito mais sérias? Porque ela afeta a construção do que, tratando-se do sujeito freudiano, se chama o *supereu*, instância de introjeção dos ideais do eu. Quando o sujeito é privado de ideais do eu, a sociogênese do supereu de algum modo cai em pane, por falta de alimentação. A queda dos ideais acarreta, pois, em sua seqüência, a do supereu em sua face simbólica, ali onde se inscreve a lei. Por falta de uma instância que lhes peça contas, acontece de os sujeitos se tornarem indiferentes ao sentido a dar a seus próprios atos. Como se eles se ausentassem de seus próprios atos. De modo que, excluídos do sentimento de culpabilidade, nenhuma de suas condutas lhes parece mais como devendo ser elucidada. Daí eles vêm a pensar que sua maneira de agir está inscrita em sua natureza e que não há nada mais a dizer. É então o próprio sentido do trabalho analítico que se encontra em questão. Propriamente falando, não estamos mais lidando, nesses casos, com sintomas fazendo signo para os que deles são portadores, suscetíveis como tal de serem elucidados, mas com simples condutas que Jean-Pierre Lebrun reuniu sob o nome de *a-sintomas*.

Estamos, pois, lidando com uma *dessimbolização* que é preciso estudar de perto (como vou tentar fazer), à falta do que cai-se no angelismo da crença numa libertação. Mas, infelizmente, isso não é tudo, porque a queda do supereu em sua face simbólica se paga facilmente pelo reforço do supereu em sua face “obscena e feroz”¹¹⁵, aquela, identificada por Lacan, que quer absolutamente a ordem, mesmo que desconectada de toda lei.

¹¹⁴ Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* [1933], Gallimard, Paris, 1984, p. 84.

¹¹⁵ Cf. Lacan, *Écrits*, ob. cit., “La direction de la cure”, p. 619. Sobre essa outra face “obscena e feroz” do supereu, ver também o seminário VII de Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986.

Essa divisão interna do supereu atravessa tanto cada sujeito quanto os sujeitos entre si. Pode-se, pois, na pós-modernidade, encontrar tanto sujeitos privados de supereu de face simbólica quanto sujeitos dotados de supereu de face feroz e obscena. Verdadeiramente dizendo, quanto menos se encontrar uns, mais se encontrará dos outros, o que augura muito sombrios dias políticos que talvez permitam antecipar os resultados do primeiro turno da eleição presidencial francesa de 21 de abril de 2002.

Mas isso não é tudo. Essa atual queda do supereu não deixa prever nada diferente de um implacável enfraquecimento do espírito crítico. Com efeito, para Freud, leitor de Kant, a aptidão para a moralidade e para a razão prática no homem, exposta por Kant, encontra sua origem no supereu. Nas *Novas conferências sobre a psicanálise*, aparece claramente que não há, para Freud, “nascimento da consciência” possível sem “formação do supereu”¹¹⁶. Freud foi até mais longe na elaboração do que eu de bom grado chamarei de uma versão (meta)psicológica da moral kantiana, ao indicar que “o imperativo categórico de Kant era o herdeiro direto do complexo de Édipo”¹¹⁷. Foi o “complexo paterno” que, de algum modo, veio, em Freud, reposicionar e justificar a moral kantiana, dando-lhe um conteúdo (meta) psicológico. Aí ainda podemos ver, nessa convivência teórica do supereu e do espírito crítico, o quanto o sujeito kantiano e o sujeito freudiano se encontram ligados e como a queda de um só pode, no final, acarretar a labilidade do outro.

Em todo caso, é no espaço vacante deixado por essa queda atual dos ideais do eu e do supereu em sua face simbólica que se entranha o Mercado. Os publicitários já entenderam que partido poderiam tirar dessa derrota do supereu para tentar instalar as marcas como novas referências. O Mercado (notadamente o mercado da imagem) assim se tornou um grande provedor desses novos ideais do eu voláteis, em constante remanejamento. A identi-

¹¹⁶ Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, ob. cit., cf. 30^e conférence. Ver o comentário de P.-L. Assoun em *Freud, la philosophie et les philosophes*, ob. cit., pp. 345 e seg.: “Éthique et inconscient: impératif catégorique et surmoi moral”.

¹¹⁷ S. Freud, “Le problème économique du masochisme” [1924], em *Névrose, psychose et perversion*, PUF, Paris, 1974, p. 294.

ficação com certos traços desses ideais (o famoso *einzigster Zug* ou “traço unário”) funciona tanto melhor na medida em o sujeito flutua sem supereu simbólico. Quantos pequenos soldados das marcas desfiliam hoje na rua? Quantas “loanas” apareceram nas escolas depois do primeiro *Loft Story*?

A pós-modernidade não me parece analisável, pois, como a época do esclarecimento em relação aos ídolos imaginários, mas como a do desaparecimento da instância que, no sujeito, lhe diz: “Tu não tens o direito de...”. Digamos que, na pós-modernidade, o Pai é morto sem que se sigam a culpabilidade e a condenação do assassinato graças ao qual se constitui alguma figura do Outro. A pós-modernidade produz assim sujeitos sem consistência superegógica verdadeira, insensíveis à injunção simbólica, mas extremamente vulneráveis a todas as formas de trauma. Não recalando mais, eles se tornam imunes à culpabilidade, mas sujeitos à vergonha. Esse desaparecimento da culpabilidade é hoje tão profundo que alcançou o meio dos responsáveis políticos – lembramo-nos da histórica e aterradora fala de um ministro da Saúde dos anos 1980 a propósito da questão do sangue contaminado: “responsável, mas não culpado”.

O universo simbólico do sujeito pós-moderno não é mais o do sujeito moderno: sem grande Sujeito, isto é, sem marcos em que possam se fundar uma anterioridade e uma exterioridade simbólicas, o sujeito não chega a se desdobrar numa espacialidade e numa temporalidade suficientemente amplas. Ele fica engolido num presente dilatado no qual tudo transcorre. A relação com os outros se torna problemática na medida em que sua sobrevivência pessoal se encontra assim sempre em causa. Se tudo transcorre no instante, então o projeto, a antecipação, o voltar-se para si se tornam operações muito problemáticas¹¹⁸. De modo que é todo o universo crítico e tudo o que Kant chamava de poder (crítico) do espírito que se encontra assim atingido.

¹¹⁸ O que revelam as pesquisas de B. Charlot, E. Bautier e J.-Y. Rochex sobre as crianças e o que elas chamam de “novos estudantes”: uma boa parte deles fica “num ‘eu’ [je] imbricado na experiência pessoal”, sem chegar a se descentrar e instituir uma instância independente de suas ações. Cf. B. Charlot, E. Bautier e J.-Y. Rochex, *École et savoir dans les banlieues et ailleurs*, Armand Colin, Paris, 1992, pp. 172-174 e E. Bautier e J.-Y. Rochex, *L'Expérience scolaire des nouveaux lycéens*, Armand Colin, Paris, 1988, cf. pp. 138 e seg. e 214 e seg.

O que fazer se não há mais Outro? Construir-se sozinho, utilizando os numerosos e efetivos recursos de nossa sociedade que o permitam? Certo, mas não é garantido que a autonomia constitua uma exigência à qual todos os sujeitos possam satisfazer de cara. A autonomia é uma conquista que exige uma verdadeira ascense. Os que têm êxito em satisfazê-la são frequentemente os que foram “alienados” antes e tiveram que lutar para se liberar. Nesse sentido, o estado aparente de liberdade promovido pelo liberalismo é totalmente enganador. Poderíamos, nessa perspectiva, dizer que a liberdade como tal não existe, existem apenas liberações. É exatamente por que os que nunca foram alienados nem por isso são livres. Os novos sujeitos do mundo pós-moderno mais parecem abandonados que livres – “eu estou livre, abandonado”, dizia muito precisamente o narrador de *O inominável*¹¹⁹. Esses novos sujeitos estão tão livres que, na realidade, estão abandonados, isto é, “banidos [*mis au band*]”. Estranha soberania desses novos sujeitos, que Giorgio Agamben evoca através de suas observações sobre o *homo sacer*: “Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, é *abandonado* por ela, exposto e colocado em risco no limiar onde vida e direito, externo e interno se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro da ordem”¹²⁰. Aliás, é por isso que esses jovens “à *ban donnés*”, isto é, dados ao bando e frequentemente relegados para o lugar de bando*, se tornam presas fáceis de tudo o que parece poder preencher suas necessidades imediatas. É assim que os novos sujeitos da pós-modernidade constituem hoje alvos cômodos para um aparelho tão potente como o Mercado, que pode então invadir suas vidas e se pôr a tudo dirigir graças a sua capacidade de esquadrinha-mento do tempo e do espaço cotidianos – penso notadamente no controle

¹¹⁹ S. Beckett, *L'Innommable*, ob. cit., p. 38.

¹²⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, ob. cit., p. 37 [Tradução brasileira: *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua*, ob. cit., p. 36]. Agamben explica que “abandonné” [“abandonado”. Usaremos as expressões em francês, para, talvez, facilitar a compreensão do que é explicado. (NT)] vem de “à ban donné” e que, na origem, nas línguas românicas, *mettre à bandon*, *à ban donner*, significavam tanto “colocar no poder” quanto “deixar em liberdade”.

* Em francês, *rélègues en ban-lieue*; *banlieue* é subúrbio, periferia. (NT)

das imagens (televisão, cinema, jogo, publicidade...). A docilidade com a qual esses novos sujeitos se deixam tentar pelas marcas comerciais e exibem nos corpos suas logomarcas (que, desta vez, trazem o nome de “grifes” e, evidentemente, “marcas”¹²¹) é testemunho bastante de uma nova servidão, tão voluntária e inconsciente quanto as precedentes, bastante perturbadora para a geração precedente, crítica. De fato, muitos desses novos sujeitos da pós-modernidade, por não serem nômades como Deleuze queria crer, se encontram na posição de serem simplesmente órfãos do Outro. De modo que eles buscam, como podem, remediar essa falta do Outro. Essas populações abandonadas pelo grande Sujeito, prontas a se lançar em todos os engodos de massa, do fanatismo dos aficionados do futebol às logomarcas comerciais¹²², passando pelos modos consumidores ostensivos, reenviam, nos parece, a uma das características do espaço político pós-moderno – o que os estudos dos anos 1960 sobre a “sociedade de massa” já haviam percebido (os de Herbert Marcuse, entre outros).

As formas pós-modernas de remediar a falta do Outro

Podemos identificar várias tendências, muito “lógicas”, que visam remediar a carência do Outro. Esses diferentes meios são amplamente experimentados pelos novos sujeitos das sociedades pós-modernas.

- A primeira tendência se encarna no *bando*. Quando o Outro falta e não se pode enfrentar sozinho a autonomia ou a autofundação requeridas,

¹²¹ Sobre a “marcação” e a escarificação dos corpos pós-modernos, ver o trabalho do psicanalista Jean-Louis Chassaing, “Faire son trou; se re-marquer”, em *Cahiers de l'Association freudienne internationale*, “Les enveloppes du corps”, maio de 2000, Paris, 2000.

¹²² Ver o excelente artigo de Jean-Marie Brohm e Marc Perelman, “Football: de l’extase au cauchemar”, que denuncia o mito “do futebol integrador” e lhe imputa funcionar como “vetor de desintegração social generalizada: violência verbal e física aceita, quando não atizada, adesão a valores não democráticos (etos guerreiro, espírito revanchista, dinheiro fácil, adulação dos ídolos, cegueira diante do *doping*, etc), chauvinismo exacerbado, inversão de todos os valores de solidariedade em proveito do lucro, ódio do adversário, em resumo, instalação de uma ordem esportiva nova imposta à totalidade da população”, em *Le Monde* de 17 de junho de 2002.

pode-se sempre tentar enfrentá-las a vários. Basta pertencer a uma pessoa que compreenda vários corpos distintos. Em outras palavras, a um bando. Não seria a primeira vez que a humanidade inventa essa disposição: o antropólogo Maurice Leenhardt mostrou, há já muito tempo, que entre os melanésios, por exemplo, vários corpos (o tio materno e o sobrinho) podiam estar agrupados em uma mesma pessoa social. O bando é marcado pelo transitivismo: já que se pertence a uma mesma pessoa, se uma cai, a outra pode ficar mal. O bando possui um nome coletivo usado por cada um no exterior. Ele possui sua assinatura, sua sigla, seu tag*, que marca e delimita seu território – a menor viagem em estrada de ferro mostrará a extensão do fenômeno, como dizem os iniciados, de “queimaduras” pelos tags¹²³. Se um indivíduo viesse a se separar da pessoa global figurada pelo bando, por exemplo ao se interessar por coisa diferente das preocupações do grupo, o bando, que não pode admitir a retirada de um de seus membros e que vela por sua integridade, só pode reconduzi-lo a seu seio por todos os meios possíveis. Assim, por vezes é muito difícil para um professor se dirigir a um aluno que pertence a um bando porque é todo o grupo que vem ou responde à mínima solicitação de expressão, mostrando suas prerrogativas e seus objetos. A entrada no discurso crítico muito simplesmente não pode ocorrer. É, pois, o contrário da autonomia do sujeito que se obtém no bando, é a fusão de todos em uma única entidade, de preferência a do chefe do bando.

Variante do bando: a gangue. É, de algum modo, a saída natural do bando. A gangue é um bando que teve êxito, ao impor seus métodos expeditivos (*racket*, ataques, acertos de contas...). Os estabelecimentos escolares de zonas difíceis estão particularmente expostos à conversão dos

* Os *tags* (ou pixações, com x, como também se usa dizer) são “assinaturas” nos muros e paredes; o tag é por vezes descrito como uma assinatura “selvagem” e ilegal, constituindo todo um código próprio e apresentando um traçado rápido; não consta dos dicionários Aurélio e Houaiss, exceto, talvez, por uma referência no dicionário Houaiss ao verbo “tagar” (golpear, ferir (geralmente animais), dar talhos), de origem espanhola atribuída. (NT)

¹²³ Sobre o tag, ver o trabalho etno-sociológico de Gilles Boudinet, *Pratiques tag*, L'Harmattan, Paris, 2001.

bandos em gangues. É interessante notar que os métodos da gangue podem ser muito eficazes no domínio da concorrência econômica, como mostra perfeitamente a indústria do rap, por exemplo, que viu o aparecimento de firmas de produção geradas pelas gangues, segundo os métodos de gangue, capazes de se opor às grandes empresas e de se integrar ao Mercado ali onde todas as outras pequenas firmas alternativas haviam fracassado¹²⁴. Aliás, certas gangues e grupos mafiosos compreenderam perfeitamente isso e disso tiraram proveito para estarem seguros do controle de certos setores do mercado.

- A segunda tendência procede da eleição de um *ersatz* considerado suprir a carência do Outro: seu modelo é *a seita*. Quando o Outro falta, pode-se erigir com toda força uma espécie de Outro que garantirá absolutamente o sujeito contra todo risco de ausência. É o que vemos em operação nas múltiplas seitas que florescem nas sociedades pós-modernas – um pequeno grupo se reúne, brande a imagem de um guru ou do novo mestre absoluto; ele se confronta necessariamente com grupos opostos reunidos sob a bandeira de um outro guru. A queda do Outro só pode suscitar, no espaço pós-moderno, o desenvolvimento de seitas, tendentes para o lado do orientalismo, do sincretismo ou do carismatismo (cf. o desenvolvimento rápido dos neopentecostais), até mesmo brotando de fundamentalismos e integristas extremamente virulentos. Embora o bando e a seita possam, em certos casos, se associar (penso, por exemplo, no “satanismo”), não é raro ver outros casos em que eles se encontram em concorrência (por exemplo, pode-se encontrar numa mesma família uma criança que pertence a um bando enquanto outra voltou-se para o lado da seita, como que para se defender da atração do bando).

- A terceira tendência igualmente procede do *ersatz* considerado suprir a carência do Outro. Quando o Outro falta, pode-se reinscrever o Outro não mais na ordem do desejo, mas na da necessidade. É o que se chama *adição*. A adição é, com razão, freqüentemente apresentada como uma forma de reação contra a depressão e de fuga para um comportamento

¹²⁴ Um excelente dossiê sobre esse tema foi difundido pelo semanário *Télérama*, em novembro de 1999.

compulsivo de consumo de produtos que rapidamente parecerão indispensáveis. Quando se fala de adição, pensa-se evidentemente na droga, mas não se deve esquecer que a droga é apenas uma mercadoria um pouco especial. Eu direi, pois, que existe, no sujeito pós-moderno, uma adição usual à mercadoria – adição buscada e provocada pelo Mercado, que vê aí um meio de ampliar o ciclo da mercadoria. E pode simplesmente existir uma adição suplementar à mais cara e mais aditiva das mercadorias, a droga. É o que vemos operando no fenômeno corrente da toxicomania. A questão não é mais a de fazer da dificuldade de existir uma busca simbólica na qual o que vem preencher a imperfeição usual do Outro deve ser sabiamente construído e expresso, notadamente pela expressão artística (poesia, dança, canto, música, pintura...). Na toxicomania, essa laboriosa busca é transformada em uma simples dependência com relação a um Outro retirado do campo do desejo e, de algum modo, reinscrito no real da necessidade. Pelo menos assim se saberá o que é do Outro que nos falta: nada mais que um produto químico tão aditivo quanto possível, que poderemos nos proporcionar desde que nos tornemos seu escravo.

- A quarta tendência implica ir, de algum modo, ainda mais longe, já que ela corresponde a uma tentativa de se tornar o Outro no lugar do Outro. Então nos paramos com signos da onipotência que o caracterizavam e nos concedemos o direito de vida e de morte sobre nossos semelhantes, dotando-nos de poderes supostamente mágicos. Os atos de violência mais crus, como o de Littleton¹²⁵, por exemplo, podem agora se desdobrar sem nenhuma barreira.

¹²⁵ Em 20 de abril de 1999, em Littleton, nos Estados Unidos, dois rapazes, de 18 e 17 anos, fascinados pelas máquinas informáticas, pelos jogos de vídeo e por certas seitas violentas, matam treze de seus companheiros de classe antes de se suicidar. Acha-se hoje que o projeto dos dois jovens autores da chacina de Columbine High School era, uma vez realizado o massacre, desviar um avião para se jogar contra as torres do World Trade Center! O 11 de setembro de 2001 poderia, pois, ter ocorrido em 20 de abril de 1999, com dois jovens bem americanos no comando.

Ver sobre esse acontecimento altamente significativo, seguido de outros do mesmo tipo em diferentes países, os estudos publicados no *Journal for The Psychoanalysis of Culture and Society*, outono de 2000, Ohio University Press, de onde meu artigo “Modernity, post-modernity and adolescence”.

Os atos extremos hoje observados nos adolescentes de todas as sociedades pós-modernas me parecem combinar essas possibilidades de substituição do Outro em proporção variável: no extremo, pode-se ser membro de uma gangue, adicto a tal ou qual produto, seguidor de uma seita e sujeito à extrema violência. Passagens intempestivas da pequena delinquência à adição, ao fanatismo religioso ou à hiperviolência não param doravante de se observar nos novos sujeitos do mundo pós-moderno às voltas com a falta do Outro.

Bem longe de serem explicadas pela sede de sensacionalismo das mídias, ou de serem erráticas e, portanto, inexplicáveis porque reenviando a misteriosas pulsões que se apoderam subitamente de certos jovens, essas tendências me parecem, ao contrário, perfeitamente coerentes com o declínio do Outro em nossas sociedades. Elas são a sua conseqüência direta, afetando as populações mais sensíveis a esse declínio.

Não digo que esses comportamentos extremos engendrados pela carência do Outro atinjam todos os jovens, mas eles constituem, entretanto, uma tendência pesada, muito difundida, que já mobiliza seqüências identificatórias, fascínios difusos e fragmentos de história e de narração. O que, afinal, compreendeu muito bem e muito rápido o Mercado, desenvolvendo toda uma indústria do jogo, da música e da imagem violenta, conectada com os fortes afetos provocados por essa carência¹²⁶. Certo, repitamos, apenas certos desses jovens, provavelmente os mais frágeis, os menos apoiados pela família ou pelo que resta dela, passam ao ato, mas a síndrome é amplamente compartilhada, do que testemunha já a “pequena delinquência” (*racket*, roubos, violências, agressões...), que está se tornando a norma.

Ter renunciado à ficção do Outro talvez nos tenha liberado dos antigos ídolos tirânicos, mas nos confronta com questões “impossíveis” que o “Mercado” deixa abertas ou nas quais ele se entranha como que para agra-

¹²⁶ Penso, entre outras coisas, na série de três longa-metragens que Wes Craven realizou a partir de 1997 sob o título de *Scream*. O filme aparece na paisagem mental de vários adolescentes autores de crimes. Certos deles dizem ter recebido mensagens vindas desse filme e ouvido vozes lhes intimando suprimir, seu pai, sua mãe ou sua namorada... (ver dossiê do *Monde* de 22 de junho de 2002).

var a situação. Era fatal que os adolescentes estivessem entre as populações mais sensíveis a esse esvaecimento tendencial do Outro – nesse sentido, eles são a figura exemplar da pós-modernidade. Mas o fato de que eles sejam os primeiros tocados por esse fenômeno, e cada vez mais cedo, de jeito nenhum significaria que esses problemas afetam apenas os adolescentes e os jovens adultos. Sejamos claros: eles afetam o corpo social inteiro. Vai ser preciso que compreendamos que as manifestações que se produzem na ocasião desse *fading* do Outro não correspondem a um acidente histórico lamentável que vai logo se arranjar; são apenas os sinais anunciadores de um estado de estrutura que está se instalando em nossas sociedades e acarretando, entre outras coisas, efeitos deletérios no tecido inteiro do laço social.

Essas tendências já são tão poderosas que podem tomar proporções consideráveis. O 11 de setembro de 2001 nos deu a exata medida do fenômeno que consiste em poder ser, por carência do Outro, membro de uma organização sectária e sujeito à extrema violência. Nestes tempos de mundialização, não havia, com efeito, nenhuma razão de pensar que os grupos fanáticos e violentos iam continuar a agir localmente se podiam perfeitamente operar no nível planetário – foi o que provou o terrível atentado do World Trade Center cometido pelos que se chama de os “loucos de Alá”.

O mais estranho é que essa religiosidade devastadora tenha podido suscitar, em troca, no coração mesmo das instâncias políticas do país vítima, isto é, os Estados Unidos, ou seja, a maior democracia e o país mais poderoso do mundo, uma retórica messiânica que usa e abusa de uma simbólica religiosa extrema. Ao organizar o universo segundo um mundo em que “o Bem” se opõe ao “Eixo do Mal”, o pequeno grupo de cristãos fundamentalistas e de neo-republicanos ultraconservadores que, graças a uma eleição ambígua, se apoderou da Casa Branca parece, com efeito, ele também, pronto para todos os extremos *in the name of God*¹²⁷. De modo que se

¹²⁷ Lia-se no editorial do *Monde* de 29 de março de 2003 que “o presidente George W. Bush é um *born again christian*; ele ‘nasceu de novo’ para a fé após uma juventude repleta de torpezas. Ele não se contenta em terminar seus discursos pelo célebre ‘Deus salve a América’ que todos os presidentes americanos invocam. Ele enche suas intervenções de referências a Deus e exigiu que todas as reuniões de gabinete comecem por uma prece preparada a cada vez por um ministro. E eis que o Congresso

pode, por vezes, se perguntar se, diante da quase-seita dos loucos de Alá, não foi uma espécie de seita cristã violenta que, contra as próprias Igrejas, se apoderou dos comandos do país mais poderoso do mundo.

Veremos logo até onde essa funesta hipótese se verá confirmada, mas já podemos notar que a atual dessimbolização do mundo pode perfeitamente se conciliar – e até mesmo suscitar – com os violentos retornos de religiosidade fanática. O que tenderia a provar que “a retirada da religião”, tese de Marcel Gauchet que subscrevo, de jeito nenhum impede o retorno de virulentas chamas de religiosidade, muito pelo contrário¹²⁸.

acaba de instituir ‘um dia de humilhação, de prece e de jejum pelo povo dos Estados Unidos’ para que este ‘busque conselho em Deus [...] diante dos desafios que a nação deve enfrentar’. O perigo foi reconhecido pelos dignitários religiosos, inclusive pelas Igrejas americanas, e entre elas o credo ao qual pertence a família Bush, os evangelistas metodistas. Eles não se reconhecem no ‘fundamentalismo’ do presidente, que eles assemelham a uma ideologia estranha ao Deus da Bíblia”.

Quanto ao outro componente da equipe dirigente americana, os neoconservadores, herdeiros do filósofo Leo Strauss e do estrategista Albert Wohlstetter, eles não têm nada a ver com o integrismo protestante vindo dos Estados do Sul, já que são, frequentemente, originários da costa Este, intelectuais e judeus. Mas, a exemplo de Leo Strauss, não deixam de pensar que “a religião é útil para entreter as ilusões do maior número de pessoas, sem essas ilusões a ordem não poderia ser mantida”; ver, a esse propósito, o excelente dossiê publicado em *Le Monde* de 15 de abril de 2003, “Le stratège et le philosophe”.

¹²⁸ Essa tese de Marcel Gauchet é exposta em *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.

2.

O *homo zappiens* na escola: a negação da diferença geracional

O que acabo de apresentar na primeira parte desta obra pode ser lido como uma tentativa de resposta a um artigo de Pierre Bourdieu publicado em março de 1998 em *Le Monde diplomatique*, intitulado “A essência do neoliberalismo”. Nesse artigo, Bourdieu propunha conceber o neoliberalismo como um programa de “destruição das estruturas coletivas” e de promoção de uma nova ordem fundada no culto do “indivíduo sozinho, mas livre”. Essa concepção não é falsa, mas é claramente insuficiente, como que interrompida no momento mesmo de soltar o essencial.

É certo que as instâncias coletivas (a família, os sindicatos, as formas políticas, os Estados-nações, mas também e mais geralmente a cultura como lugar de transmissão geracional e de representação coletiva...) são bem identificadas como alvos do neoliberalismo, enquanto suscetíveis de constituir entrave à circulação ampliada das mercadorias. Ninguém duvida hoje dessa determinação de alvo, aliás confessada pelos defensores do neoliberalismo, que não admitem nenhuma exceção à exigência de circulação totalmente livre da mercadoria, não tendo que prestar contas a nenhuma instância. Mas a análise de Bourdieu me parece sofrer de uma grave limitação, que, entretanto, é difícil de reprovar ao eminente sociólogo... já que ela é de natureza sociológica. Bourdieu pára, em suma, onde a sociologia pára, isto é, ali onde, na nossa opinião, é indispensável recomeçar a pensar: “Que forma sujeito está hoje se instalando?”. Eis a grande questão que devemos abordar. Com efeito, como pensar que o neoliberalismo, que destrói as instâncias coletivas, possa deixar intacta a forma sujeito herdeira

de um longo processo histórico, filosófico e teológico-político de individualização?

Para além de Bourdieu, essa crítica visa as numerosas análises que caracterizam simplesmente demais a época atual como a da assunção do individualismo. Esses estudos esquecem muito simplesmente que não é com o advento de um suposto indivíduo conhecido de todos os tempos que estamos lidando, mas com uma forma de sujeito precisa, jamais conhecida antes, que convém, pois, definir com cuidado.

É por isso que é preciso analisar tudo de novo, isto é, não mais limitar a análise aos dados estritamente sociológicos e abri-la para a dimensão especificamente filosófica. O que acontece com a forma sujeito hoje, em período neoliberal?

Na primeira parte, tentei mostrar como os dois grandes processos de intelectão constituintes da subjetividade se encontravam na linha de mira. Do lado da consciência reflexiva (processos ditos secundários), o neoliberalismo quer absolutamente acabar com o sujeito *crítico*, cujo tempo mais forte é constituído pelo kantismo. E do lado do inconsciente (processos ditos primários) o neoliberalismo não tem mais o que fazer com o velho sujeito herdado da modernidade, exposto por Freud, classicamente *neurótico* e assaltado pela culpabilidade. Ao invés desse sujeito duplamente determinado, ele quer dispor de um sujeito *a-crítico* e, tanto quanto possível, *psicotizante*. Isto é, um sujeito disponível para todas as conexões, um sujeito incerto, indefinidamente aberto aos fluxos de mercado e comunicacionais, em carência permanente de mercadorias para consumir. Um sujeito precário em suma, cuja precariedade mesma é exposta à venda no Mercado, que pode aí encontrar novos escoadouros, tornando-se grande provedor de kits identitários e de imagens de identificação. Como Foucault havia profetizado há vinte anos, o mundo se tornou deleuzeano. Com efeito, a forma sujeito atual está se inclinando para o lado do esquizo, única forma capaz de navegar ao sabor dos fluxos múltiplos. Mas o mundo se tornou deleuzeano num sentido que provavelmente teria surpreendido, até mesmo desesperado o próprio Deleuze: como já indiquei, Deleuze de algum modo acreditava poder ultrapassar o capitalismo ao desterritorializá-lo mais rápido que ele. Mas, hoje, tudo indica que ele havia subestimado a fabulosa rapidez de absorção do capitalismo e sua fantástica capacidade de recuperação da críti-

ca. Em resumo, ele não havia conjecturado que era o neoliberalismo que ia, de algum modo, realizar o programa deleuzeano – o que verifica uma vez mais o adágio segundo o qual os sonhos políticos do filósofo frequentemente se realizam transformando-se em pesadelos.

Resta-me mostrar, neste segundo capítulo, que a fabricação desse novo sujeito não crítico e “psicotizante”, ou, se se preferir, esquizóide, não deve nada ao acaso. A emergência desse sujeito é identificada há mais de vinte anos por diversas correntes (de Christopher Lasch a Lyotard, passando por Dumont e Lipovetsky). É o sujeito liberado do domínio das grandes narrativas soteriológicas (religiosas ou políticas), o sujeito “pós-moderno”, entregue a si mesmo, sem anterioridade nem finalidade, aberto apenas para o aqui-e-agora, conectando tão bem quanto mal as peças de sua pequena maquinaria desejante nos fluxos que a atravessam.

Ora, esse sujeito “pós-moderno” não está advindo por um acaso inexplicável da história, mas ao final de um empreendimento perigosamente eficaz no centro do qual encontramos duas instituições maiores dedicadas a fabricá-lo: de um lado, a televisão e, de outro, uma nova escola¹ consideravelmente transformada por trinta anos de reformas ditas “democráticas”, mas caminhando todas no mesmo sentido, o de um enfraquecimento da função crítica².

A televisão

Sendo o homem um ser de linguagem, é consistente apostar que toda nova prática da linguagem induz profundas transformações para os indiví-

¹ Considero, pois, como Mauss para a magia, a educação como um *fato social total*, incluindo a contribuição de várias instituições. Sobre as três instituições certamente em jogo na educação (a família, a televisão e a escola), examino aqui o papel e as relações das duas segundas, deixando vazio o papel da família. Para precisar este papel, poder-se-á recorrer a L. Roussel, *La Famille incertaine*, Odile Jacob, Paris, 1992, e a I. Théry, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la vie privée*, Odile Jacob/La Documentation française, Paris, 1998.

² Liliane Lurçat restitui as etapas dessa transformação em *La Destruction de l'enseignement élémentaire et ses penseurs*, Ed. François-Xavier de Guibert, Paris, 1998.

duos que se encontram confrontados com ela. Assim, o livro, grande invenção midialógica do Renascimento, teve efeitos consideráveis nas formas de simbolização, tanto no plano cultural quanto no dos efeitos sobre o sujeito. Para convencer-se disso, bastaria considerar os questionamentos filosóficos e ontológicos de que a escrita e a literatura foram objeto desde então (com um paroxismo durante o século XX, provavelmente correspondente ao momento em que a literatura estava em seu apogeu). Questionamentos sobre os quais este curto fragmento de um texto de Maurice Blanchot poderia dar uma idéia sintética, mas muito viva: “A experiência que é a literatura é uma experiência total, uma questão que não suporta limites, não aceita ser estabilizada ou reduzida... [Ela seria a experiência] do que foi sempre dito, não pode parar de se dizer e não pode ser ouvido”³. A experiência da literatura parece, pois, extremamente poderosa, suscetível de confrontar o sujeito falante com o mistério de seu ser. Igualmente, não é destituído de razão pensar que as novas tecnologias de comunicação, como doravante se as chama, já têm conseqüências para a função simbólica e para as formas de simbolização.

O que produz, pois, o mais difundido desses meios, a televisão, nas crianças? A questão é ainda mais importante de ser levantada na medida em que o achatamento das crianças pela televisão começa muito cedo. As crianças que hoje chegam à escola são freqüentemente crianças empanturradas de televisão desde sua mais tenra idade. Está aí um fato antropológico novo, cujo total alcance não se avaliou ainda: doravante os pequeninos freqüentemente se encontram diante da tela antes mesmo de falar. Intuitivamente se compreende por quê: é o único instrumento que permite manter as crianças tranqüilas sem se ocupar delas. O consumo de imagens, como todas as pesquisas mostram, atinge várias horas por dia. Segundo um estudo da Unesco, “as crianças do mundo passam em média três horas por dia diante da telinha, o que representa pelo menos 50% mais de tempo consagrado a esse meio que a qualquer outra atividade para-escolar, compreendidos aí os deveres, passar tempo com a família, amigos ou ler”⁴. Esse número, já

³ M. Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959, p. 322.

⁴ Jo Groebel, “The Unesco Global Study on Media Violence”, em *Children and Media Violence*, Unesco, Stockholm, 1998.

considerável, é, no entanto, apenas uma média: perto de um terço das crianças olha a televisão 4 horas por dia ou mais (encontra-se, entre esse terço, uma maioria de crianças das classes e das minorias desfavorecidas).

A inundação do espaço familiar por essa torneira sempre aberta de onde corre um fluxo ininterrupto de imagens não deixa de ter, evidentemente, efeitos consideráveis na formação do futuro sujeito falante. Em primairíssimo lugar, a televisão, pelo lugar preponderante ocupado por uma publicidade onipresente e agressiva, constitui um verdadeiro adestramento precoce para o consumo e uma exortação à monocultura da mercadoria⁵. Aliás, essa incitação excessiva não é desprovida de visadas ideológicas. Os mais agressivos publicitários entenderam perfeitamente que partido podiam tirar do desabamento pós-moderno de toda figura do Outro: eles também não hesitam em recomendar entranhar-se “na fragilidade da família e da autoridade para instalar marcas, novas referências”⁶. As marcas como novas referências: estamos aí no coração de uma operação ideológica inédita portadora de efeitos clínicos consideráveis nas nossas sociedades pós-modernas. Como recentemente se lançava os índios da Amazônia no reino das trocas de mercadorias, edificando *tapini* (abrigos de folhagens) em que eram pendurados “presentes”⁷, jogamos hoje as crianças no mundo da mercadoria, utilizando o quadro da televisão como *tapini* virtual em que são expostos todos os produtos potencialmente desejáveis.

Além da publicidade, há a violência das imagens: em torno dos 11 anos, a criança “média” terá visto cerca de 100.000 atos de violência na televisão e terá assistido a cerca de 12.000 assassinatos⁸! Certo, as histórias

⁵ Ver o artigo de Paul Moreira em *Le Monde diplomatique* de setembro de 1995: “Les enfants malades de la publicité”. Segundo a revista *Consumer Report*, uma criança americana vê em média 40.000 spots de publicidade por ano. O poder de compra dos *kids* americanos interessa fortemente o *marketing*, já que ele é avaliado em cerca de 15 bilhões de dólares – sem contar a influência que eles têm nas compras de seus pais, estimadas em cerca de 130 bilhões de dólares por ano (números de 1991).

⁶ Folheto distribuído no colóquio do Institute for International Research nos dias 26 e 27 de fevereiro de 2002, em Paris, tendo como tema “Adotem uma comunicação dirigida para tocar a criança no coração de seu universo”.

⁷ Ver nota 5 do capítulo anterior.

⁸ Wendy Josephson, *Television Violence: A Review of the Effects on Children of Different Ages*, Patrimoine canadien, 1995.

contadas pelas supostas gentis avós de outrora continham uma porção considerável de horríveis histórias de ogros devoradores de crianças que literalmente nada deixam a invejar às usuais imagens *gore* difundidas hoje. Mas não se deve esquecer duas diferenças cruciais: 1) a avó, ao mediatizar o horror, o integrava no circuito enunciativo e o tornava, de algum modo, aceitável; 2) existe uma nítida dessemelhança entre o universo claramente *imaginário* do ogro no conto, obrigando a criança a pensar esse universo como um *outro* mundo (o da ficção), e o universo *muito realista* dos seridos com brigas, violências, roubos e assassinatos, sem distância do mundo real⁹. Os psiquiatras de crianças já falaram de casos de crianças que, por exemplo, pensam poder saltar sem danos de uma janela de um andar “como na televisão”. De modo que não é mais uma injunção simbólica que as detém, mas o trauma, isto é, o real¹⁰.

Entretanto, mesmo que o quadro já seja pesado, não basta considerar o *conteúdo* das imagens: é também o próprio *meio*, em sua forma, que pode ser perigoso, *seja o que for que ele difunda*. Esse ponto é capital para abordar a verdadeira questão do papel da televisão no que eu chamo de uma vontade difusa, mas realmente operante, de fabricação de sujeitos “psicotizantes”. Ora, essa questão praticamente nunca é abordada. No melhor dos casos, consente-se em questionar o papel nocivo da publicidade e da violência¹¹.

⁹ Um estudo conduzido pelo psicólogo Jeffrey Johnson da Columbia University, publicado na revista *Science* de 29 de março de 2002, nº 295, argumenta com uma nítida correlação entre o comportamento adolescente violento e o tempo passado diante da televisão. Cf. <http://www.academicpress.com/insight/03282002/graphb.htm>.

¹⁰ Exposição de Michèle Brian no seminário de filosofia da educação de Marcel Gauchet, em 13 de fevereiro de 2002. Ela explicava que os psiquiatras de crianças recebem crianças que escaparam à interdição simbólica (por exemplo, um não significado pelos pais), mas para encontrar o traumatismo. Para essas crianças, é, pois, o traumatismo que doravante constitui limite.

¹¹ Ver, por exemplo, o relatório pedido por Jack Lang, então Ministro da Educação, e remetido no final de fevereiro de 2002 pela socióloga Monique Dagnaud, “Les enfants, acteurs courtisés de l’économie marchande”. Ela sugere criar uma rede de transmissão pública sem publicidade para as crianças e instaurar na escola uma aprendizagem do consumo. Ver igualmente o relatório pedido por M. Aillagon, Ministro da Cultura, e remetido em 14 de novembro de 2002 pela filósofa Blandine Kriegel. Este

No pior, considera-se que o único problema da televisão é não propor suficientes transmissões “atraentes”¹². Mas, de modo geral, nunca se dá conta da grave questão dos desarranjos semióticos provocados pela imagem televisiva. Como se não existisse *a priori* nenhum efeito decorrente da exposição maciça a essa imagem na psico-semio-gênese dos sujeitos falantes e na socialização deles?

Assim, esquece-se freqüentemente de mencionar que o tempo a mais para a televisão é tempo a menos para a família. De modo que, com a televisão, é a família, como lugar de transmissão geracional e cultural, que se encontra de cara reduzida à porção compatível. Nesse sentido, a expressão “filhos da televisão”, tomada ao pé da letra, ao invés de provocar risos, deveria verdadeiramente aparecer como o que ela é: antes patética, de tanto que ela verifica o fato de que a televisão efetivamente roubou o lugar educador dos pais em relação aos filhos¹³, para tornar-se o que estudos quebequenses nomeiam como um “terceiro parental” particularmente ativo, suplantando em muito os “verdadeiros pais”.

Más esse tempo a menos para a transmissão geracional é um tempo a mais para que, justamente? O que significa o fato de que doravante os

relatório usa como argumento os efeitos da violência na televisão nas crianças e nos jovens adultos tais como “a baixa da inibição e da culpabilidade, a aquisição de estereótipos, a excitação, a imitação pura e simples”. Esse “efeito é nítido, proporcional ao tempo passado diante da tela”, escreve o relatório, que recomenda, pois, controlar melhor a difusão de imagens violentas. A observar que nenhum destes dois relatórios recentes se pergunta sobre os desarranjos no acesso ao simbólico produzidos pelo meio em si.

¹² É a posição do Ministro da Educação, e entretanto filósofo, Luc Ferry, que recomendava não propor “transmissões intelectuais chatas às 20.30 h” e que, por fim, se considere que haveria “quase que um excesso de programas interessantes para ver” na televisão. De todo modo, o ministro, que não faz parte dos “intelectuais antitelevisão”, está tranquilo: quando a televisão propõe do “fundo da lata de lixo” (*dixit*), isso não é grave: “Como sou democrata, creio que o público em geral é bastante inteligente para se dar conta de que o ‘loft’ não é tão genial assim”. Entrevista ao jornal *Le Monde* de 9 de agosto de 2002, “Luc Ferry: ‘la télévision nos invite à aller plus loin’”.

¹³ O grande filósofo Karl Popper havia, antes de morrer, atraído a atenção para esse problema e suas conseqüências previsíveis para a democracia. Cf. *La Télévision, un enjeu pour la démocratie*, Anatolia, Paris, 1994.

pequenos humanos se encontrem diante da tela, que se dirige a todos e a ninguém em particular, antes mesmo de falarem? Vou me ater a mostrar que isso produz efeitos muito precisos, podendo chegar até ao desabamento do universo simbólico e psíquico.

- *Texto e imagem*

Primeiro, notemos que a exposição maciça à imagem televisiva desvia o sentido secular das relações texto-imagem. Antes da invasão das relações geracionais pela televisão, decerto existiam imagens, mas a iniciação à prática simbólica partia do texto através do qual eram inferidas as imagens. Entendo por “texto” tanto enunciados orais – fala cotidiana, contos, versões de mitos ou lendas – quanto enunciados registrados numa escrita (texto santo, folhetos, romances...). Esse primado do texto pode ser facilmente concebido a partir de certas situações simples. Por exemplo, a audição de um contador de histórias ou a leitura de um romance desencadeiam uma atividade psíquica durante a qual o ouvinte ou o leitor cria imagens mentais das quais ele se torna, de algum modo, o primeiro espectador. Era assim que os feácios, reunidos em torno do aedo que contava as proezas de Ulisses, assistiam “diretamente” e “viam” em seu foro interior as proezas narradas. Essa capacidade de presentificar o que está ausente refere, evidentemente, um ponto chave da simbolização. Aliás é a audição da narrativa de suas próprias proezas que permite a Ulisses “voltar a si” quando chega à ilha de Alkinoos, num retorno a si mesmo tão intenso que ele cobre o rosto, provavelmente para chorar de emoção, como Heidegger conjecturou¹⁴. Quando, por outro lado, leio, em *Le Côté de Guermantes*, “Tendo deixado Paris, onde, apesar do princípio de primavera, as árvores das avenidas mal apresentavam suas primeiras folhas, quando o trem periférico nos deixa, Saint-Loup e eu, no subúrbio em que morava sua amada, foi maravilhoso ver cada jardinzinho enfeitado pelos imensos altares brancos de árvores frutíferas em flor”, eu “vejo” um trem desaparecido há cinquenta anos, um subúrbio que não existe mais, uma primavera atrasada, dois amigos, um encontro...

¹⁴ M. Heidegger, *Essais et conférences* [1954], Gallimard, Paris, 1958; cf. artigo “Aléthéia”.

O narrador grego fazia seus ouvintes penetrarem no mundo das forças vivas da *Physis*, abrindo-lhes uma janela para um mundo primeiro, um mundo divino, geralmente furtado à visão dos mortais, onde se tecem os acontecimentos do mundo segundo em que estes vivem. O narrador grego é exitoso no prodígio de fazer ver aos que habitam esse mundo das aparências um suposto *verdadeiro* mundo, um mundo *real* onde se organizam as coisas. Quanto ao leitor, ele imagina algo do mundo que o autor criou.

Aqui está o estatuto da imagem arcaica, tornada tão inteligível por J.-P. Vernant, e lá o estatuto da *fabula*, para o qual, segundo Umberto Eco, o leitor é convidado pela interpretação do texto e de seus não-ditos¹⁵.

Quanto ao fato de todos os ouvintes ou de todos os leitores verem as mesmas imagens, com certeza não. Aliás, conhecem-se as controvérsias que surgem a partir do momento em que um cineasta propõe-se rodar a adaptação de uma obra literária: como ninguém, nenhum leitor “viu” a mesma coisa, todo mundo protesta pelo escândalo e pela traição. Ainda que o único partido possível pareça ser não o da fidelidade (aliás, não se poderia falar muito sobre isso), mas o de uma transposição da obra num outro universo criativo. Certo, “vê-se”, pois, ao ler um texto ou ao ouvir uma fala, mas vê-se o que nenhuma imagem poderia verdadeiramente mostrar. Como dar por uma imagem o curso imprevisível de uma frase de Proust? Como dar numa imagem o uso concomitante de um pretérito imperfeito e de um pretérito perfeito*? A ficção produzida pelo texto é irreduzível a toda imagem.

Evidentemente, essa disposição para a *ficção* e para a *fabulação* deve ser pensada numa antropologia geral: é uma disposição da espécie. O uso do significante (constitutivo do simbólico, trate-se da fonação articulada, da escrita, da linguagem dos signos...) gera significado e, pois, só tem sentido ao ser exposto ao olhar de uma capacidade imaginativa própria da espécie.

Mas a imagem não é apenas simples reflexo do texto, ela possui sua eficácia própria e é poderosa: ela pode muito simplesmente suspender o

¹⁵ J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Maspero, Paris, 1979: cf. cap. 8. “Naissance d’images”; U. Eco, *Lector in fabula*, Grasset, Paris, 1985.

* Em linhas gerais, há uma correspondência entre o francês e o português nestes tempos verbais: *imparfait* – pretérito imperfeito, *passé simple* – pretérito perfeito. (NT)

texto. Ela detém esse poder por uma boa razão: a imagem não é articulada, no sentido em que se diz do texto que ele é articulado. Poderíamos até enumerar, juntando-os um pouco desordenadamente, quatro níveis de articulação significativa do texto: 1) o nível da unidade elementar, da ordem do som, reenviando ao *fonema*¹⁶; 2) o nível semiótico da significação, que faz intervir o *morfema*; 3) o nível da significância, que faz intervir a *frase* (o que Benveniste chamava de “semântico” para distingui-lo do “semiótico”); 4) o nível mitológico que reenvia à narrativa e faz intervir o que Lévi-Strauss isolou sob o nome de *mitema*, unidade mínima da narrativa. Mas, embora o texto seja eminentemente articulado, todas as tentativas que puderam ser feitas no nível da imagem para lhe dar o mesmo estatuto fracassaram. Fossem no nível da imagem mental, o significado, ou no nível da imagem física (pictural, fílmica...), essas tentativas, no melhor dos casos, deram taxonomias muito úteis, mas elas nunca tiveram êxito em definir uma natureza intrínseca e uma organização interna da imagem – para “ler” uma imagem, nunca haverá necessidade de começar pelo alto, pela esquerda, pelo centro ou por um ponto qualquer mais que por uma tentativa de apreensão do todo.

É plausível que seja desse caráter não articulado que vem o poder de suspensão que a imagem possui por relação ao texto: uma única imagem pode pôr em questão uma muito densa rede de sentidos e de significações devidamente organizados no texto. Aliás, é assim que procede a emoção estética: quando surge uma imagem ou um encadeamento de imagens – trate-se da apreensão de um movimento de dança atordoante, da visão do frontão de um templo grego, de um capitel de pilar romano, de um tímpano do portal central de uma catedral gótica, de um quadro de Bacon ou de um filme de Welles... –, eis que são suspensas as representações antes organizadas em um “texto”... Eis-nos aqui coagidos, por uma simples imagem, a fazer um outro texto que leve em conta a perturbação sentida e a íntegra. Evidentemente, não se trata de traduzir literalmente uma imagem num texto, a questão é reparar os rasgos efetuado no tecido do texto pelo que

¹⁶ Do que a fonologia dá conta: existe um número finito de fonemas numa língua dada e cada um é definido pelos traços diferenciais que entretém com os outros.

Barthes, a propósito da fotografia, chamava de *punctum*¹⁷ saído da imagem. Barthes justamente entendia por *punctum* “o que atravessa, fustiga, risca, o que me toma ou me fere” numa fotografia. Certamente não digo que se trata de encontrar o texto que corresponde à imagem; o que é preciso é um texto que venha suturar a perda aparecida nas malhas de sentido, um texto que não exclui um outro, até mesmo outros textos. A imagem se torna assim situável numa relação de antes ou de depois do texto (de pré-texto, em todo caso) graças à qual ela adquire a possibilidade de figurar o que não se pode dizer.

Afora a imagem estética “puntiforme”, existe um outro tipo de imagem não articulada ao texto, esta uma imagem interior ao sujeito, ou seja, o que se chama desde Freud de *fantasia* [*phantasme*] que pode proceder da “representação inconsciente”. Com efeito, essas imagens podem ser inconscientes no sentido em que Freud o entendia ao distinguir “a ‘representação inconsciente’, que é a *representação de coisa* apenas [em outras palavras, ‘o significado’]” da “‘representação consciente’, que compreende a *representação de coisa* [o significado] mais a *representação de palavra* aferente [‘o significante’¹⁸]”. A fantasia reenvia, pois, a imagens errantes, conscientes ou inconscientes, que habitam o aparelho psíquico. A característica dessas imagens é que elas perderam seu apoio num texto que, daí, só pode figurar como texto “perdido” ou “censurado” (lembramo-nos da definição de Lacan que fazia do recalque esse “*capítulo censurado*” de minha história). Como o “texto” dessa fantasia está escondido daquele mesmo que é seu portador, essas imagens voltam ao sujeito de maneira repetitiva ou intrusiva, sem se fixar nem se encadear num processo cumulativo. E toda imagem exterior pode então vir entreter a fantasia, colando-se compulsivamente nela em seqüências sem texto.

Há apenas uma saída para escapar à perfuração do *punctum* ou ao desligamento da fantasia: é reencontrar o texto que lhe corresponde. Quanto ao texto da fantasia, tenta-se freqüentemente, a partir de Freud, encontrá-lo nesse dispositivo discursivo muito especial que se chama a cura psica-

¹⁷ Cf. R. Barthes, *La Chambre claire*, Gallimard-Seuil, Paris, 1980.

¹⁸ Freud, *L'inconscient* [1915], em *Œuvres complètes*, XIII, PUF, Paris, 1988, pp. 234 e seg.

nalítica. E o texto da imagem estética que, como *punctum*, havia suspenso as malhas de significação, tenta-se reencontrá-lo nos processos críticos que interrogam a imagem: da imagem trata-se de induzir texto e, a partir daí, de produzir todos os tipos de vai-e-vem entre os dois mundos heterogêneos do texto e da imagem. Pelo menos se se quer que a imagem conduza a outra coisa que a seu puro e simples investimento pela fantasia – essa “outra coisa” sendo, nos dois casos, da fantasia e da imagem estética, um saber, pelo menos alguma coisa que escape à compulsão para se juntar a um processo discursivo cumulativo.

Aliás, não se deveria relegar esse valor educativo da imagem às salas de aula: se se pode dizer que o cineasta Jean-Luc Godard foi um grande educador, é precisamente porque ele soube mostrar o trabalho obstinado que era necessário realizar para passar da imagem ao texto numa época que negligenciava cada vez mais abertamente esse trabalho, contentando-se com imagens nuas¹⁹, abertas à renovação incessante e vã da fantasia.

• *A função simbólica*

Estando posta essa relação texto-imagem, vamos nos engajar na questão da função simbólica: como ela se transmite e se adquire? Aí, ainda, encontramos o primado do texto, já que é essencialmente por intermédio do discurso, que carrega com ele todo um universo imaginário, que essa função se transmite. Com efeito, sabe-se quanto a transmissão de narrativas foi por todo o sempre um meio utilizado pela geração dos pais para a formação da geração seguinte. Transmitir uma narrativa é, com efeito, transmitir conteúdos, crenças, nomes próprios, genealogias, ritos, obrigações, saberes, relações sociais... mas é também e antes de tudo transmitir um dom de palavra. É fazer passar de uma geração à outra a aptidão humana para falar, de modo que o destinatário da narrativa possa, por sua vez, identificar-se como si e situar os outros a seu redor, antes dele e depois dele, a partir desse ponto. Com efeito, é preciso instituir o sujeito falante; se essa

¹⁹ Lembremo-nos do famoso: “Isso não é uma imagem justa, é justo uma imagem...”.

antropofeitura não ocorrer, a função simbólica muito simplesmente não é transmitida.

Essencialmente, o acesso à simbolização se opera desde sempre pelo simples pôr em operação a mais antiga atividade do homem, o discurso oral frente a frente. Desse modo, transmite-se o dom da palavra sem nem mesmo se dar conta; trata-se de um prodígio tão invisível quanto o das pessoas da seita da Fênix de que nos fala Borges, que transmitiam entre si, de geração em geração, um segredo sem se dar conta disso. Ora, pode ser que com a televisão de repente não se saiba mais transmitir esse dom.

Com uma enorme simplificação, poderíamos dizer que, ao final de um certo tempo de trocas com seus pais, nas quais o papel da verbalização é essencial, já que a criança se encontra “falada” no discurso do outro desde antes de seu nascimento, o pequeno homem adquire, respondendo a essa interpelação, um conjunto de referências simbólicas²⁰. Essas referências são constituídas de significantes especiais, de *dêiticos* como “eu”, “aqui”, “agora”. Trata-se de signos “vazios”, não referenciais por relação à “realidade”, puros significantes, sempre disponíveis, que se tornam “plenos” desde que um locutor os empregue numa instância de discurso. Encontramos aí indicadores de pessoa (de pessoa subjetiva: “eu”, “tu”; e não subjetiva: “ele”), indicadores espaciais (“esse”, “este”, “aquele”, “aqui”...) e indicadores temporais (“agora”, “hoje”, “ontem”...) ²¹. Graças a esses indicadores, o locutor se auto-indexa como aquele *que* fala, fixando, simultaneamente, um *onde* e um *quando* ele fala²². Esse processo assinala a instalação do sujeito falante na cena enunciativa a partir da qual o mundo exterior se torna representável no discurso. O acesso à simbolização passa, pois, pelo uso dessas refe-

²⁰ Troca verbal em si mesma inserida numa grande troca orgânica: trocas de olhares (se ver, ver, ser visto pelo outro), trocas vocais (ouvir, ser ouvido pelo outro...), trocas de matérias corporais (seio, fezes)...

²¹ Sobre esses pontos, ver E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, cap. V.

²² Lembremos que tempo e espaço são as categorias *a priori* da sensibilidade em Kant, constitutivas da relação com o mundo, isto é, da evidência a partir da qual o sujeito se instala como tal.

rências de pessoas (“eu”, “tu”, “ele”), de tempo (o que está presente, copresente ou ausente) e de espaço (o “aqui” e o acolá).

Esse acesso ao universo simbólico é fundamental, ele reenvia à capacidade essencial que distingue o homem dos animais: a de poder falar designando a si mesmo como sujeito falante e dirigindo-se a seus congêneres a partir desse ponto, enviando-lhes signos supostos representar alguma coisa – digo corretamente “supostos”, porque nada indica que esses signos se refiram a coisas ou a fatos reais. Com efeito, o homem não se priva de “inventar” o que ele chama de realidade. A função simbólica, a partir daí, pode ser representada muito simplesmente: para ter acesso a ela, é preciso e basta fazer seu e integrar um sistema em que “eu” (presente) fala a “tu” (copresente) acerca d’“ele” (o ausente, isto é, o que é a re-presentar)²³.

Insisto, pois: esse sistema garantidor do acesso à função simbólica e, daí, a uma certa integridade psíquica mínima adquire-se essencialmente por intermédio do discurso: os pais, os próximos falam à criança, dirigem-se a ela, e progressivamente se instala a função simbólica. Assim se transmite, de geração em geração, o dom da palavra, a aptidão humana para falar, de modo que aquele a quem se se dirige possa, por sua vez, identificar-se no tempo (agora), no espaço (aqui), como si (eu) e, a partir dessas referências, convocar em seu discurso o restante do mundo.

É essa essencial transmissão geracional do bem humano mais precioso dentre todos, o discurso, que a televisão pode, em certos casos, violentamente pôr em perigo. Quais são esses casos?

- *A exposição maciça à imagem televisiva e seus efeitos sobre a função simbólica*

Inicialmente, tomemos o caso em que essas referências simbólicas de tempo, de espaço e de pessoa foram mais ou menos solidamente fixados

²³ Em D.-R. Dufour, *Les Mystères de la trinité*, Gallimard, Paris, 1990 [Tradução brasileira: *Os mistérios da trindade*, ob. cit.], recentemente reeditado, proponho considerar esse triângulo “eu, tu e ele” como a configuração de base da simbolização.

pela usual troca discursiva. Nesse caso, o único problema, além da violência das imagens e da preparação para o consumo já mencionadas, é a concorrência entre o tempo dedicado às aprendizagens e o tempo dedicado à televisão. Um estudo francês, publicado há vários anos, subseqüentemente a uma pesquisa epidemiológica sobre a televisão e as crianças, mostrava que os alunos com melhores notas na escola assistiam à televisão menos que 50 minutos por dia. Perdas de memória, dificuldades de concentração, agitação, nervosismo, agressividade, insônias apareciam proporcionalmente ao tempo passado diante dela²⁴. Só um uso moderado da televisão permite escapar a essa conseqüência inelutável. O que se compreende facilmente: as referências simbólicas, contanto que estejam fixadas, podem então se encarregar das imagens vindas da televisão e, contanto que se lhe peça, o sujeito é capaz de retranscrever essas imagens em discurso. Se suas referências no discurso estão postas, então ele pode acolher imagem e ir e vir da imagem ao discurso. Esse vai-e-vem inclusive pode ser lúdico e formador: basta fazer entrar no discurso, e em seu sistema de endereçamentos, esse meio impessoal.

Pode-se ir mais longe. A partir do momento em que as referências simbólicas fundamentais estão colocadas, o sujeito pode utilizar todas as próteses sensoriais imagináveis: as que propagam o *som* à distância (o telefone, o rádio...), as do *escrito*, que trazem o acolá para aqui, as da *imagem*, que instala um acolá num aqui do sujeito (um acolá *narrativo* pelo ícone, pela estátua, pelo cinema, pela televisão, um acolá *físico* pelo microscópio, pelo telescópio...), a da *telepresença*, que transporta o aqui do sujeito para o acolá de um espaço virtual... Essas próteses sensoriais se tornam então um meio de acesso a novos gozos, no que elas utilizam a faculdade do sujeito de brincar com as categorias simbólicas do aqui e do acolá, do agora, do antes e do depois que o constituem. Por “gozo” quero dizer “vertigem”, aquela que é proporcionada pelo fato de transportar um “aqui” sonoro ou visual para “acolá”, ou de trazer um “acolá” “aqui” mesmo. Essas tecnologias ofe-

²⁴ Pesquisa conduzida por Marcel Rufo, professor de psiquiatria de crianças na Université de médecine de Marseille, parcialmente disponível no site www.cosmundo.net/enfant1e_enfant/2.

recem ao sujeito novas dimensões lúdicas na medida em que ele pode pôr em jogo, no pleno sentido do termo, as referências simbólicas nas quais está construída sua própria evidência (“eu”, no cruzamento de um “aqui” com um “agora”). Evidentemente, nada impede que o sujeito finalize esse gozo e se determine objetivos de conhecimento ou de criação. Decerto, fica evidente que só se pode brincar com categorias se elas existirem.

Nos casos em que as referências simbólicas da criança não estão bem fixadas ou se verificam frágeis, as conseqüências são, ao contrário, mais pesadas: a imagem externa se torna então uma espécie de conexão mais ou menos colada nas imagens internas, nas fantasias (frequentemente imagens de onipotência ou de impotência) que povoam o aparelho psíquico. Fantasias cuja chave é escondida daquele mesmo que delas é portador. Essas imagens podem, pois, assaltar aquele que as percebe, sem se fixarem nem se encadearem num processo cumulativo controlável, e gerar novos sofrimentos. Em suma, elas só podem voltar, de maneira repetitiva, para pôr o sujeito na dependência delas. De um lado, elas não podem ser objetivadas, o que significa que não se abrem para um procedimento que desemboque num saber; de outro, investem toda imagem exterior que lhes é dada, de modo que se constituem como uma espécie de tela, é o caso de se dizer, que se interpõe entre o sujeito e a realidade que lhe chega.

Nesse caso, cada vez mais e mais freqüente, o uso da televisão é muito pernicioso, já que ele só pode afastar ainda mais o sujeito do domínio das categorias simbólicas de espaço, de tempo e de pessoa. A multiplicidade das dimensões oferecidas pode se tornar um obstáculo a mais para o domínio dessas categorias fundamentais, turvando sua percepção e se acrescentando à confusão simbólica e aos desencadeamentos fantasísticos. É nada menos que a capacidade discursiva e simbólica do sujeito que se encontra então posta em causa.

Sendo impotente para transmitir sozinha o dom da palavra, a televisão dificulta a antropofeitura simbólica dos recém-vindos, ela torna difícil o legado do bem mais precioso, a cultura.

É impossível dizer que não sabíamos. Nós temos sido advertidos do desastre civilizacional em curso. Nos anos 1980, numa obra divertida, nostálgica e visionária, *Ginger e Fred*, Fellini, como artista da imagem herdeiro da grande cultura, havia feito o balanço previsível da catástrofe em curso.

Com a televisão, mostrava-nos ele, séculos de arte e de cultura estão indo rio abaixo num cenário chocante de niilismo mercantilista. Não digo que esse diagnóstico seja inelutável: a televisão pode, dissemos, eventualmente abrir para um mundo ampliado, contanto que a instalação simbólica mínima esteja assegurada. Mas seu uso não pode suprir as fraquezas na simbolização, como se poderia ingenuamente crer. Pior até: ele arrisca barrar mais ainda as vias de acesso a esse mundo²⁵.

Evidentemente, essa observação vale para todas as próteses sensoriais, não apenas para a tele-visão, mas para toda tele-mática que joga com a tele-presença, isto é, tudo o que transporta um aqui para acolá e um lá para aqui mesmo (os jogos de vídeo, o telefone celular que acompanha cada um 24 horas por dia, a internet...).

Poderíamos, pois, dizer que o uso das próteses sensoriais só pode permitir o desenvolvimento de novas aptidões para o gozo nos casos em que a função simbólica está quase fixada. Em caso contrário, ele só pode gerar novos sofrimentos²⁶.

O risco mais decisivo é o de ver se desenvolver uma multiplicação considerável das competências em uns e o crescimento da confusão nos outros pela perda progressiva da incumbência simbólica mínima. Numa época prometida a um desenvolvimento maciço das próteses sensoriais e comunicacionais, arriscamo-nos a ir na direção de um mundo dividido entre os que, de um lado, terão satisfeito às provas simbólicas de base e, do outro, os que terão fracassado. As novas “tecnologias de comunicação” podem, em suma, levar o domínio das categorias simbólicas de espaço e de tempo até uma potência nova, tanto quanto inibi-lo.

²⁵ O filme de Michael Haneke, *Benny's Video*, 1993, dá uma idéia bastante convincente e bastante aterrorizante do que poderia ser o efeito de uma tal situação levada a seu extremo. Nele vê-se um adolescente que mantém com seus pais relações puramente funcionais e que só tem contato com o mundo por intermédio das telas de vídeo. De modo que, quando uma parcela desse mundo se apresenta a ele (uma moça), ele reage de maneira totalmente deslocada (por um crime, no caso). Michael Haneke desde então prosseguiu sua análise em outros filmes ainda mais aterrorizantes, entre eles *Funny Games*.

²⁶ Sobre os jogos de vídeo e seus efeitos sobre os adolescentes, ver a obra de Divina Frau-Meiggs e de Sophie Jehel, *Les Écrans de la violence*, Economica, Paris, 1997.

Vivemos, pois, num mundo no qual estamos vendo certos sujeitos se tornarem seres ubíquos, quase liberados das coações espaço-temporais ancestrais graças às próteses sensoriais, ao preço de ver alguns outros não mais poderem habitar nenhum espaço.

A escola

Fundamentalmente, são essas “crianças da televisão” com referências simbólicas mal fixadas que encontramos hoje, desde a mais tenra idade, na escola. A partir daí se compreende por que numerosos professores ficam reduzidos a fazer a amarga constatação de que os que eles têm diante deles “*não são mais alunos*”²⁷. O que Adrien Barrot, em seu notável pequeno livro, resume com um traço evidente: “Eles não escutam mais”. E, se “eles não escutam mais”, pode-se acrescentar, provavelmente é porque eles também não falam mais. Não no sentido em que teriam se tornado mudos, muito pelo contrário, mas no sentido em que doravante eles sentem a maior dificuldade em se integrar no fio de um discurso que distribui alternativamente e imperativamente cada um em seu lugar: aquele que fala e aquele que escuta.

• *O fio do discurso e o autoridade da palavra*

Ora, essa questão da distribuição dos falantes no fio do discurso é muito menos anódina do que pode parecer. Com efeito, ela significa que a palavra possui em si mesma uma *autoridade*. Ela consiste essencialmente numa distribuição de cada um dos falantes no fio do discurso. O que Maurice Blanchot identificou plenamente em um de seus maiores livros, o *Pas au-delà*: “Falar”, escreve ele, “é sempre falar segundo a autoridade da palavra”²⁸. O que significa que a autoridade (cuja perda nos nossos dias deplo-

²⁷ Ver, por exemplo, entre os numerosos testemunhos e análises que são publicados sobre o tema, o pequeno livro de Adrien Barrot, *L'Enseignement mis à mort*, Librio, Paris, 2000.

²⁸ M. Blanchot, *Le Pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973, p. 67.

ra-se muito) nunca é, diga-se o que se disser, a autoridade de alguém. Neste caso, ela rápido sempre aparece como o que é, ubuesca, e raramente se pode subscrevê-la. A autoridade é o que está implicado pelo acesso à função simbólica mesma, o que nos faz nos tornarmos sujeito falante no momento mesmo em que nos tornamos objeto, até mesmo servo da linguagem. Estranho destino do homem, esse animal falante, o de encontrar-se assim quando ele se perde – o que não pode deixar de levar às mais intensas interrogações. Conhece-se, nesse sentido, a resposta que Blanchot propõe para se aproximar desse mistério: depois de ter falado, é preciso se calar e escrever, porque “escrever traz em si [...] todo horizonte assim como todo fundamento”²⁹. Para dizê-lo em termos heideggerianos, escrever nos aproxima do ser. A palavra e a escrita estão, pois, ligadas: falar nos provoca a escrever e escrever nos conduz à borda do centro enigmático da linguagem.

Subtrair-se à autoridade da palavra conduz, pois, a se subtrair ao mesmo tempo à escrita que leva os seres falantes para os múltiplos aspectos do enigma de sua condição. Inaugura-se, pois, um triste destino para esses novos alunos mal instalados na função simbólica: eles se encontram, de algum modo, privados de enigma. Ao não falarem mais segundo a autoridade da palavra, eles também não podem mais escrever e não podem mais ler.

Como, nessas condições, eles poderiam entrar no fio do discurso que, na escola, permite a um (o professor) formular proposições fundadas na razão (ou seja, um saber múltiplo acumulado pelas gerações anteriores e constantemente reatualizado) e a outro (o aluno) discuti-las tanto quanto precise? Decerto podemos decidir que, já que eles não o podem mais, não se deve mais pedir-lhes que o façam. Aliás, é assim que uma quantidade de pedagogos, armados das melhores intenções do mundo, progressivamente vieram a suprimir todos os exercícios que os novos alunos não sabem mais fazer. Que estranha resposta quando se pensa nela um instante: ela é do mesmo tipo que a de um médico que quebrasse o termômetro para tratar da doença.

Entretanto, é bem evidente que numerosos professores não medem seus esforços e se desgastam para além de suas forças³⁰ para tentar fazer os

²⁹ Ibid., p. 80.

³⁰ Faço alusão aos numerosos casos de “depressão de professor” que o ex-ministro Allègre fingia considerar como simples abusos de licenças médicas.

jovens entrarem na posição do aluno, de maneira a simplesmente poder cumprir seu ofício de professor. Mas a novidade está aí: como os alunos foram impedidos de se tornarem alunos, os professores estão cada vez mais impedidos de exercer seu ofício. Há trinta anos, de reformas em reformas ditas “democráticas”, os responsáveis políticos e seus conselheiros, os especialistas em pedagogia, não pararam de lhes dizer que eles deviam abandonar sua velha pretensão de ensinar. O ex-ministro Allègre ao menos teve a vantagem de dizer claramente o que outros dizem com muito mais rodeios. Numa entrevista no *Monde*, ele assim admoestava os professores, rogando-lhes renunciar a sua “tendência arcaica” que ele caricaturava assim: “eles só têm que me escutar, sou eu quem sabe”³¹. E ele introduzia no lugar do termo “aluno” uma nova categoria, “os jovens”, dizendo sobre eles: “os jovens [...], o que eles querem é inter-reagir”. Essas proposições provocaram, com razão, numerosas reações³². Com efeito, ele ratificava o fato de que, em nome da democracia na escola, não haja mais alunos. E, se não há mais alunos, por que seria preciso ainda professores e, com eles, alguma coisa a ensinar³³?

³¹ Ver a entrevista concedida ao jornal *Le Monde* de 24 de novembro de 1999 por Claude Allègre.

³² Entre as quais a de Alain Finkielkraut (cf. “La révolution culturelle à l’école”, publicado no *Le Monde* de 19 de maio de 2000). Entretanto, parece-me que, embora Alain Finkielkraut identifique perfeitamente os sintomas do declínio atual da educação, ele infelizmente esquece de fazer a etiologia dele. Esse ponto cego se liga a uma razão muito simples: ele se recusa a relacionar esses sintomas com a ampliação do modelo mercadológico e com seus efeitos deletérios sobre o campo cultural e simbólico. Com efeito, segundo ele, não se deve “imputar [...] o atual frenesi reformador à vontade cínica de submeter o sistema educativo às leis do mercado e às necessidades das empresas. Os pedagogos [...] são habitados mais pelo espírito do ‘simpa’ que pelo espírito do capitalismo”. Ora, acontece que “o espírito do simpa” (*sic*), com seus ideais de “autonomia” e de “transparência”, de jeito nenhum é contraditório, muito pelo contrário, com o novo espírito do capitalismo. Ver, sobre esse ponto, a notável análise de Jean-Pierre Le Goff, *La Barbarie douce, la modernisation aveugle des entreprises e de l’école*, La Découverte, Paris, 1999.

³³ Foi assim que, no Rapport final du comité d’organisation de la consultation lycéenne de 1997, os professores se tornaram “acompanhadores da aprendizagem”. Cf. *Quels savoirs enseigner dans les lycées?*, Ministère de l’Éducation nationale, 1998.

• *Uma negação geracional*

É preciso lembrar aqui os estudos premonitórios de Hannah Arendt sobre os Estados Unidos, que estiveram, é claro, na origem do movimento! Há mais de trinta anos, ela já havia previsto conseqüências devastadoras para a educação das crianças pela aceitação sem condição nem exame crítico das teorias pedagógicas “modernas”, que punham em causa todas as formas de autoridade (entre elas a do mestre, que, como se acaba de dizer, é apenas o aspecto aparente do verdadeiro problema da autoridade no ser falante). Hoje se tem tendência a fazer pouco deste termo autoridade, mas não se deveria. Hannah Arendt sabia perfeitamente do que falava. Não é um acaso que ela tanto tenha trabalhado sobre o totalitarismo e que seus trabalhos constituam ainda, como se diz com razão, autoridade. Eles nos ensinam, entre outras coisas, que sem autoridade bem compreendida iremos diretamente para o totalitarismo.

Para ela, a autoridade é não compatível com a persuasão (que pressupõe a igualdade) e exclui categoricamente todo uso de meios de coerção (característicos do totalitarismo). A autoridade não é nem igualdade (a igualdade é o que tem que ser construído), nem a coerção (é isso mesmo que tem que ser proscrito). Termo terceiro entre a igualdade e a coerção, a autoridade corresponde a uma necessidade bem específica: a de “introduzir num mundo preestabelecido [...] os recém-vindos por nascimento”³⁴. É preciso, nos explica Hannah Arendt, que se tome o encargo dessa introdução, senão “essa autoridade abolida pelos adultos só pode significar uma coisa: que os adultos recusam assumir a responsabilidade do mundo no qual colocaram os filhos”³⁵! Daí sobressai que todo discurso que põe em questão a autoridade daquele que assume a responsabilidade geracional de introduzir no mundo os recém-vindos simultaneamente omite instituir as crianças e os “jovens” como alunos³⁶. Isso corresponde de fato à recusa do

³⁴ Hannah Arendt, “Qu’est-ce que l’autorité?”, em *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 122-123.

³⁵ Hannah Arendt, “La crise de l’éducation”, em *ibid.*, p. 244.

³⁶ O que Marcel Gauchet resume com um traço: a escola, que conduz à democracia, não pode ser ela mesma democrática. Cf. M. Gauchet, D. Ottavi, M.-C. Blais, *Pour une philosophie politique de l’éducation*, Bayard, Paris, 2002, pp. 18 e seg., “L’éducation saisie par la démocratie”.

adulto de se assumir como co-autor do mundo no qual, no entanto, ele coloca os novos sujeitos vindos pela simples renovação geracional. Como havia um fio do discurso que constituía autoridade, distribuindo cada um dos sujeitos falantes, há um fio geracional que deve constituir autoridade para distribuir cada geração em seu lugar. Instituir os jovens como alunos, eis todo o trabalho, hoje negado, daquele que se chamava justamente de *instituidor** – como não considerar como um autêntico sintoma o desaparecimento oficial desse termo? Sem se posicionar a si mesmo como adulto, não se pode, pois, posicionar o outro, o recém-vindo, exceto instalando este último numa situação insustentável do tipo: ponho você numa situação que contribuí para construir e que não assumo de jeito nenhum, ainda que fosse de maneira crítica. Esse tipo de discurso decorre, em suma, da negação geracional: eis uma geração que não se assume mais como tal diante dos recém-vindos. Não são tanto, pois, o mestre e sua autoridade que são questionados, mas a renúncia de uma geração (no geral, a de 1968) ao encargo que lhe incumbia como a todas as gerações precedentes: o de introduzir no mundo os recém-vindos por nascimento. Tudo se passa como se essa geração de modo nenhum quisesse envelhecer...

Estamos, pois, diante de uma verdadeira negação geracional. Tendo essa negação se tornado um dos dogmas marcantes da época pós-moderna, nós nos encontramos diante de um absurdo, crianças sem antecedência, erigido como verdade absoluta que literalmente impede o funcionamento do sistema educativo. A questão é então saber como abalar esse dogma quando se sabe que tudo e todos contribuem para fortalecê-lo: a opinião comum com os pais, que não sabem mais como ser pais; a opinião sábia com seus pedagogos e seus psicólogos que, ao construírem o objeto teórico “criança” como entidade específica isolada, contribuíram para justificar essa negação geracional³⁷; os filósofos do direito e os juristas que celebram a

* Em francês, *instituteur*, professor. (NT)

³⁷ Ler o livro de Dominique Ottavi, *De Darwin à Piaget, Pour une histoire de la psychologie de l'enfant*, CNRS Éditions, Paris, 2001, que retraça de maneira muito precisa a gênese erudita dessa valorização extrema da infância.

liberação e o direito das crianças³⁸; e mesmo os poderes políticos que ratificaram, na (nos considerandos da) lei de orientação de 1989 (mesmo ano da “Convenção internacional dos direitos da criança” de Genebra) o fato de que era preciso “pôr o aluno no centro do sistema educativo”, esquecendo que era preciso primeiramente instituí-lo. Tudo se passa como se nossa época não chegasse a distinguir bem a necessidade jurídica da proteção das crianças (contra todas as formas de abuso) da promoção da indistinção geracional.

Bons espíritos até mesmo tentaram encontrar em Freud os meios de justificar essa negação geracional³⁹. E, de fato, encontramos em *O interesse da psicanálise*, indicações que parecem ir nesse sentido: “Uma violenta repressão de instintos poderosos exercida do exterior nunca traz como resultado a extinção ou a dominação destes, mas ocasiona um recalque que instala a propensão a entrar posteriormente na neurose. A psicanálise frequentemente teve a oportunidade de ensinar a que ponto a severidade indubitavelmente sem discernimento da educação participa da produção da doença nervosa, ou ao preço de qual prejuízo da capacidade de agir e da capacidade de gozar a normalidade exigida é adquirida”⁴⁰. Entretanto, se

³⁸ Ver A. Renaut, *La Libération des enfants, contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Bayard Calmann-Lévy, Paris, 2002. Confesso que não compreendo como um tal conhecedor de Kant (cf. Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Champs-Flammarion, Paris, 2001), além do mais tradutor das obras chaves do mestre de Königsberg, pôde, em *La Libération des enfants*, ignorar a tal ponto o ensinamento de Kant sobre a educação, que, nesse livro, ocupa apenas algumas linhas. Com efeito, parece-me difícil subscrever à idéia de uma longa marcha histórica conduzindo a uma necessária e inelutável liberação das crianças e ao mesmo tempo ter uma referência nas teses de Kant sobre a educação. Com efeito, estas põem em seu centro o princípio de que “uma geração deve fazer a educação da outra” – o que de jeito nenhum me parece compatível com a tese da criança-cidadã.

³⁹ Penso, por exemplo, no texto de prefácio que a psicanalista Maud Manonni deu à edição francesa do famoso livro de A. S. Neill (ele próprio psicanalista), *Libres enfants de Summerhill* (Maspero, Paris, 1970), no qual a autora exaltava “a autonomia infantil, isto é, o direito de um bebê de viver livremente”.

⁴⁰ Para esta citação e as seguintes, cf. Freud, *L'Intérêt de la psychanalyse* [1913]. Retz, Paris, 1980.

Freud se opõe à coerção (assim como Hannah Arendt depois dele), isso nunca foi para preconizar um qualquer *laissez-faire*, nem para corroborar uma focalização exclusiva na criança, muito pelo contrário. Com efeito, Freud foi o primeiro a pôr em questão a suposta inocência da criança – basta lembrar de sua famosa definição da criança como “perverso polimorfo”, utilizada em seus *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905). Muito cedo ele havia identificado “na criança moções pulsionais socialmente inutilizáveis ou perversas” diante das quais ele convidava a reagir. Certo que não por uma repressão violenta dessas moções, porque isso só as faria ressurgir alhures, mas também não por um “*laissez-faire*” concedido ao que ele não hesitava em chamar de “a maldade infantil”. A visada de Freud era “a civilização”. Era preciso saber canalizar essas moções em proveito da civilização: “Nossas melhores virtudes”, escrevia ele assim, “nasceram como formações reativas e sublimação sobre o húmus de nossas piores disposições”.

Nesse sentido, Freud era perfeitamente kantiano, assim como o é igualmente Hannah Arendt. Para formar um sujeito crítico, era preciso, para Kant, bloquear a possibilidade do mau uso de sua liberdade. É assim que Kant, colocando em destaque o motivo geracional, propõe, em suas *Reflexões sobre a educação*, que “não se deve apenas educar as crianças de acordo com o estado presente da espécie humana, mas de acordo com seu estado futuro possível e melhor, isto é, conformemente à Idéia da humanidade e a sua destinação total”⁴¹. A condição da formação para a crítica é que o homem possa passar de um estado selvagem, um estado de fato, para um outro estado que não existe ainda, mas que deve ser. Não se passa de um estado ao outro sem *disciplina*: “A disciplina”, indica ele, “nos faz passar do estado selvagem àquele do homem. Um animal é, por seu *instinto* mesmo, tudo o que ele pode ser; uma razão estranha tomou antecipadamente para ele todos os cuidados indispensáveis. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão. Ele não tem instinto e é preciso que ele faça para si mesmo seu plano de conduta. Mas, como ele não é imediatamente capaz, e como ele chega ao mundo no estado selvagem, ele tem necessidade do auxílio dos outros. A espécie humana é obrigada a tirar pouco a pouco de si mesma,

⁴¹ Kant, *Reflexions sur l'éducation*, Vrin, Paris, pp. 79-80.

por seus próprios esforços, todas as qualidades naturais que pertencem à humanidade. Uma geração faz a educação da outra [...]. A disciplina impede o homem de se deixar desviar de seu destino, da humanidade, por seus pendores brutais. É preciso, por exemplo, que ela o modere, a fim de que ele não se lance no perigo como um ser indomável ou um tonto”⁴².

A observar que a disciplina não bastaria para a formação do sujeito crítico, ela é apenas o vetor da educação: “A disciplina é puramente negativa, porque ela se limita a despojar o homem de sua selvageria; a instrução, ao contrário, é a parte positiva da educação. A selvageria é a independência com relação a todas as leis. A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a coerção das leis. Mas isso deve ter lugar na hora certa. Não há ninguém que, tendo sido negligenciado em sua juventude, não seja capaz de perceber na idade madura em que foi negligenciado, seja na disciplina, seja na cultura (porque pode-se nomear assim a instrução). Aquele que não é nada cultivado é bruto; aquele que não é disciplinado é selvagem. A falta de disciplina é um mal pior que a falta de cultura, porque esta pode ainda ser reparada mais tarde, enquanto que não se pode mais eliminar a selvageria e corrigir uma falta de disciplina”.

Do ponto de vista da educação, a ruptura entre a modernidade e a pós-modernidade é surpreendente: uma geração não faz mais a educação da outra. Desaparecendo o motivo geracional, não há mais disciplina e, como não há mais disciplina, não há mais educação. O aparelho escolar pós-moderno apresenta, pois, essa particularidade espantosa: agora que a obrigação de escolaridade é (pela primeira vez na história) quase que generalizada, há cada vez menos educação⁴³.

⁴² Para esta citação e a seguinte, cf. Kant, *Traité de pédagogie* [1776-1787], Hachette, Paris, 1981.

⁴³ Sintoma manifesto do desaparecimento do princípio geracional: o desenvolvimento da política dita do “grande irmão” (que consiste em pôr “iguais”, simplesmente um pouco mais velhos, para assegurar a autoridade nos cursos de recreação, nos quarteirões, nos ônibus...).

• *O que é um pedagogo?*

É preciso distinguir dois tipos de pedagogo, sob pena de não compreender mais nada disso:

– o *pedagogo pós-moderno* é aquele que, para o bem dos alunos, renuncia aos trabalhos que eles se tornaram pouco hábeis para realizar. Contra ele vale o adágio segundo o qual é preciso desconfiar sempre daquele que age para o bem dos outros;

– o *simples pedagogo* é aquele que busca todos os meios possíveis de fazer o aluno entrar no discurso do saber, instalando-se na função proponente e instalando o aluno na função crítica⁴⁴.

Posta essa distinção capital, resta-me acrescentar que as primícias da pedagogia pós-moderna haviam sido perfeitamente identificadas em suas três categorias principais por Hannah Arendt desde os anos 1960 (afirmação da autonomia da criança, promoção de um saber ensinar sem referência à matéria ensinada, substituição do aprender pelo fazer⁴⁵). É esse mesmo discurso que encontramos hoje, quarenta anos depois, no discurso dos pedagogos pós-modernos. O modelo educacional que prevalece hoje contra o “arcaísmo” integrou a famosa “revolução audiovisual”, que se desenrolava paralelamente a essa “revolução pedagógica”, de modo que o que doravante funciona na escola é o modelo do *talk show* televisivo, onde cada um pode “democraticamente” dar sua opinião.

Ao fazer isso, tudo no saber se torna assim uma questão intersubjetiva. Não há mais esforço crítico a fazer para incessantemente deixar seu

⁴⁴ Sobre a construção desse espaço discursivo específico, ver nosso artigo intitulado “Tractatus pedagógico-philosophique”, em *Philosophie du langage, esthétique et éducation* (sob a direção de P. Berthier e D.-R. Dufour), L’Harmattan, Paris, 1996.

⁴⁵ Hannah Arendt, “La crise de l’éducation”, *ibid.*, pp. 232-237. Hannah Arendt explica como essas três idéias pedagógicas, embora liberando a criança da autoridade dos adultos, a entregam de fato a uma “autoridade muito mais angustiante e verdadeiramente tirânica: a tirania da maioria”. A observar que a segunda idéia, a promoção de um saber ensinar sem referência à matéria ensinada, foi amplamente retomada por Jean-Claude Milner em seu retumbante processo do pedagogismo. Cf. J.-C. Milner, *De l’école*, Seuil, Paris, 1984.

próprio ponto de vista a fim de ter acesso a outras proposições um pouco menos limitadas, menos especiosas e melhor construídas. O que se tornou intolerável nesse discurso é o professor que incessantemente arrasta e empurra seus alunos para a função crítica. Este é agora o inimigo a ser abatido, o que não respeita o ponto de vista do “jovem”. Aliás, é assim que numerosos pedagogos pós-modernos “explicam” a violência na escola: os “jovens” reagiriam à autoridade indevida de seus professores – certos pedagogos pós-modernos militantes chegam mesmo a comparar a resistência da classe trabalhadora diante dos patrões à resistência dos “jovens” à educação⁴⁶! Eles assim assimilam, sem mais, a dissimetria entre o saber do professor e o do aluno, pela qual se funda toda relação educativa, à violência da dominação social. Eles não percebem que, de fato, se numerosos jovens se encontram hoje coagidos à violência, é porque o sistema que eles instalaram não lhes deixa outra saída: eles foram “produzidos” para escapar à relação de sentido e à paciente elaboração discursiva e crítica. Por isso, pode-se sem dificuldade prever, contradizendo as certezas dos pedagogos pós-modernos, que quanto menos os alunos entrarem na relação professor-aluno, mais eles estarão sujeitos à violência.

Com efeito, se se sai da relação de sentido, só se pode ir para a pura relação de forças e para uma era de violência generalizada; faço alusão a todos esses acontecimentos trágicos que doravante se contam às dezenas nos países desenvolvidos e que dissimulam os milhares de outros atos mais usuais de violência (*rackets*, roubos, violações, agressões, incivilidades, impossibilidade de ensinar...). Esse fenômeno afeta todos os países desenvolvidos. Já citei o massacre de Littleton nos Estados Unidos e o de Erfurt; eu poderia acrescentar os que o Japão conhece: por exemplo, em junho de 1997, em Kobe, no Japão, um garoto de quatorze anos assassina duas meninas, depois uma criança de onze anos, que ele decapita antes de depositar sua cabeça diante de sua escola. Em 28 de janeiro de 1998, numa cidade média situada a cem quilômetros de Tóquio, um garoto de treze anos, não

⁴⁶ Numa entrevista ao *Journal de Saint-Denis* (nº 344, 2000), o sociólogo B. Charlot assimila assim, sem mais, o aluno que é apelidado de “palhaço” por seus “colegas (aquele que, na sala de aula, trabalha e fala com os professores) àquele que é nomeado “colaborador” nas lógicas de resistência!

suportando mais que sua professora de inglês lhe repreve seus freqüentes atrasos, apunhala-a mortalmente. Em 10 de fevereiro de 1998, em Totori, a cento e vinte quilômetros a noroeste de Kobe, gêmeos de quatorze anos saem à rua, escolhem ao acaso uma senhora, assassinam-na a golpes de faca e explicam, eu cito, que “depois disso eles não terão mais que ir à escola”. Na França, em 1999, dois estudantes jogam do alto de uma escada um de seus colegas para puni-lo por ser bom aluno. Daí por diante, vários assassinatos e tentativas de assassinatos foram ainda cometidos por estudantes nas cercanias ou mesmo em instituições escolares em diferentes regiões. Apenas para o ano de 2000 foram registrados na França numerosos casos de *racket* (cf. manifestações de pais em Montpellier, Vénissieux, Beauvais...), de violência de aluno contra aluno (Mantes, Longwy...), de agressão de professores (Strasbourg, Brive...) ou de ataque a estabelecimentos com coquetel Molotov (Bondy...).

Diante desses acontecimentos, muitos especialistas em pedagogia pós-moderna quiseram, como de hábito, fazer crer em simples construções midiáticas. Foi preciso que os acontecimentos se encadeassem, chegando a tomar uma aparência trágica, para que fosse publicamente reconhecida a gravidade dos fatos. E para que se abrisse, na sede da Unesco em Paris, de 5 a 7 de março de 2001, a primeira conferência mundial dedicada às “violências na escola e às políticas públicas”, com a participação do primeiro ministro. É claro, a questão da desestruturação simbólica própria do período pós-moderno não foi abordada nela⁴⁷, já que o que preocupa os pesquisadores é essencialmente a interpretação sociológica dos fatos de violência escolar (ela é conhecida: para acabar com a violência, basta compensar as desigualdades sociais⁴⁸), entretanto o que preocupa o político é apenas agir tendo em vista a diminuição da visibilidade midiática desses mesmos fatos.

⁴⁷ Cf. o programa da conferência em <http://www.obs-violence.pratique.fr/programme/5mars.html>.

⁴⁸ Erro, aliás, muito corrente na esquerda: Jospin, no tempo de seu ministério, também acreditou que bastava restabelecer o pleno emprego para deter a violência.

- “*Já que não se os educa mais, vamos anestesiá-los!*”

Nos Estados Unidos, encontrou-se uma “resposta” bem americana para tentar conter os efeitos danosos demais das ondas de violência nas quais, de algum modo, se encontram acuados os “jovens”. Age-se como se fosse a natureza dos indivíduos que estivesse em questão, esquecendo que esses infelizes adolescentes foram produzidos como tal. Antes que tentar entender o que tantas crianças catalogadas como “agitadas” ou “hiperativas”, que sem parar passam ao ato, não conseguem mais pôr em palavras, reenvia-se-as doravante a elas mesmas, medicalizando-as cada vez mais cedo. Estima-se entre 5 a 10 milhões o número de escolares e de colegiais americanos que são assim, hoje, colocados sob “Ritalina”. Essa droga (próxima das anfetaminas) tem um poder calmante sobre as crianças agitadas pela estimulação da vigília, mas também possui os mesmos efeitos aditivos que a cocaína ou os opiáceos⁴⁹. Com essa camisa de força química, empregada em larga escala e por longo tempo, é fechado o circuito na fabricação e no controle de sujeitos psicotizantes.

A França e os outros países desenvolvidos não chegaram ainda até aí no controle químico das populações jovens⁵⁰, mas foram feitos progressos: a prescrição de antidepressivos para as crianças e para os adolescentes começa a se tornar uma questão midiática⁵¹.

⁴⁹ Ver Laurence Gavarini, *La Passion de l'enfant*, Denoël, Paris, 2001, cap. “Les enfants hyperactifs”, pp. 347 e seg. A observar que vários processos estão em curso nos Estados Unidos subseqüentemente a sérios distúrbios de adição e de falecimento imputados à Ritalina (ver “Le procès de la Ritaline”, *L'Express* de 26 de outubro de 2000 por Gilbert Charles). Isso não é tudo: em 2001, os médicos americanos redigiram perto de 2,5 milhões de prescrições de antidepressivos para crianças e adolescentes (ver o site: <http://www.alternative-sante.com/trucsante/nouvelles.asp>).

⁵⁰ Aliás, isso não é tão seguro: o professor Rufo, na pesquisa de 1990 citada mais acima, estimava que, na França, uma criança em três toma ou tomou “alguma coisa” para dormir. A habituação começa, pois, cedo e continua: não esqueçamos que a França detém o triste recorde do consumo de psicotrópicos.

⁵¹ Cf. o tema do programa *90 minutes*, “Antidépresseurs pour enfants?”, Canal +, 16 de março de 2002.

Entretanto, pelo momento, promove-se ativamente o abandono da relação de sentido, e assim se transforma a escola no que J.-C. Michéa chama de “a *Escola do Capitalismo total*”⁵². Isto é, uma escola que deverá formar para a perda do sentido crítico de maneira a produzir um indivíduo incerto, aberto a todas as pressões consumistas. Nessa escola, que vale para a maioria, “a ignorância deverá ser ensinada de todas as maneiras concebíveis”. Os professores deverão, pois, ser reeducados sob a orientação de especialistas em pedagogia pós-moderna que mostrarão que não é preciso ensinar mais nada, remetendo-se unicamente a seus sentimentos do momento e a sua gestão vencedora. Trata-se, pois, segundo J.-C. Michéa, de impor as condições de uma “dissolução da lógica”: não mais discriminar importante e secundário, admitir sem reagir a mesma coisa e seu contrário... São nada mais que as categorias kantianas do pensamento no julgamento, que permitem unificar todo o campo da experiência, que são visadas. É assim que se vê, na própria universidade, toda uma corrente de pesquisa pedagógica pós-moderna se instalar. Sobretudo, não se deve pedir aos “jovens” que pensem. Primeiro deve-se distraí-los, animá-los, não sobrecarregá-los com cursos, deixando-os “democraticamente” zapear de um tema a outro à sua vontade, ao sabor das interações. Deve-se simplesmente fazê-los contar sua vida, mostrar-lhes que as aquisições da lógica são apenas abusos de poder dos “intelectuais” ou do pensamento “ocidental”. Sobretudo, deve-se mostrar que não há nada a pensar, que não há objeto de pensamento: tudo está na afirmação de si e na gestão relacional dessa afirmação de si que se deve defender – como todo bom consumidor deve saber fazer. Em resumo, trata-se, na melhor forma, de fabricar cretinos contestadores, adaptados ao consumo.

Decerto é provável que numerosos pedagogos não queiram isso. Eles querem apenas adaptar-se ao estado no qual eles encontram os “jovens” hoje na escola. Mas, ao se adaptarem a ele, em nome até da compaixão, eles contribuem para banalizar a situação catastrófica segundo a qual a educação deve ser pensada apenas em termos de ação humanitária. Esse uso dos serviços dos pedagogos fornece um exemplo a mais da notável aptidão do

⁵² Jean-Claude Michéa, *L'Enseignement de l'ignorance*, Climats, Castelnau, 1999.

neoliberalismo para integrar e utilizar em seu proveito os esquemas libertários dos anos 1960⁵³.

É verdade que Luc Ferry, o Ministro da Educação, que não esconde suas referências kantianas, pretendeu corrigir certas derivas provocadas pela colocação do aluno “no centro do sistema”⁵⁴. Entretanto, é fácil observar que em um ano o ministro Ferry não aplicou nenhuma das recomendações do filósofo Ferry... Aliás, as antigas equipes assim como os antigos dogmas pedagógicos (o da “leitura global”, por exemplo) continuaram no lugar⁵⁵. Com frequência tende-se a pensar que o ministro tem dificuldade de agir na medida em que ele deve exercer seus encargos num contexto difícil, marcado pela muito sensível reforma das aposentadorias, por fortes restrições orçamentárias que afetam a educação (milhares de postos de inspetores foram suprimidos no momento em que se deplorava a escalada da violência escolar), pela descentralização de uma parte do pessoal e sob uma poderosa pressão ultraliberal que preconiza sempre mais o descompromisso do Estado com a educação. Mas a conjuntura pouco favorável não é, do nosso ponto de vista, a verdadeira razão pela qual a ação do ministro está tão atolada. É, bem mais, a falta de análise sobre a qual ela repousa que a entrava a esse ponto. Com efeito, o ministro se obstina em crer que é maio de 68, em bloco e sem nuance (o que ele chama de “o pensamento 68”), e não a adaptação da escola a um individualismo ajustado ao novo espírito do capitalismo que explica as derivas pedagogistas. O ministro, cego para as verdadeiras razões do profundo mal-estar da escola, evidentemente não pode tomar as medidas que permitiriam levar adiante a finalidade que consiste em promover o espírito crítico na escola. Resta apenas então, de seus propósitos, apenas um puro discurso contra as derivas precedentes, que se assemelha a uma cortina de fumaça de uso político. Certo, os grandes princípios são reafirmados, mas as declarações agem sobretudo como uma aparência

⁵³ Sobre a integração da contestação libertária no neoliberalismo ver a obra de Luc Boltanski e Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

⁵⁴ Luc Ferry, *Lettre à tous ceux qui aiment l'école*, Odile Jacob/Scéren-CNDP, Paris, 2003.

⁵⁵ Ver o requisitório do coletivo *Sauver les lettres*: “Luc Ferry: quand dire, ce n'est pas faire”, documento consultável em www.sauv-.net.

enganosa que mascara cada vez com mais dificuldade as reais vontades de privatização rasteira da educação. Porque, durante os discursos tranquilizadores, os trabalhos de liberalização da educação continuam⁵⁶.

É preciso reconhecer, de passagem, que os governantes conseguiram aí uma bela proeza, inscrevendo-se perfeitamente em sua política comunicacional, ao colocar assim um kantiano para assumir para esse uso uma tal função. Resta saber quanto tempo o dito ministro poderá ficar no cargo nessas condições*.

As instituições escolares (compreendida aí a universidade) se encontram numa missão de acolhimento de populações incertas na qual a relação com o saber se tornou uma preocupação muito acessória ou esporádica. No que concerne à educação, trata-se sobretudo de guardar os futuros desempregados pelo maior tempo possível e ao menor custo. Um tipo novo de instituição plástica, cujo segredo a pós-modernidade possui, a meio caminho entre alojamento de jovens e a cultura, hospital-dia e asilo social, assimilável a espécies de parques de diversão escolar, está se instalando sob nossos olhos.

Essa missão principal evidentemente não exclui certas zonas residuais de produção e de reprodução do saber, onde as novas tecnologias são chamadas a se tornar preponderantes (“todas as tarefas repetitivas do professor vão ser registradas, estocadas”, prometia alegremente o ex-ministro Allègre na entrevista já citada, concedida ao *Monde*). Sob a influência das organizações internacionais (OCDE, Unesco, Banco Mundial e União Européia), essa segunda rede está, há alguns anos, em plena reconfiguração a fim de orientar as formações para a indústria. Ela deve, é claro, estar aberta para a competitividade – o que supõe que as universidades não sejam mais as únicas a se

⁵⁶ Primeiro tempo dessa privatização no ensino superior: a independência e a autonomia das universidades, desde já adotadas pela Declaração comum dos ministros europeus da educação de 19 de junho de 1999 de Bolonha. Cf. <http://www.education.gouv.fr/realisations/education/superieur/bologne.htm>.

* De fato, alguns meses depois o Ministro Ferry foi substituído por ocasião de uma mudança ministerial feita pelo Presidente Chirac. (NT)

ocupar do segmento da formação⁵⁷. Há aí, pois, um vasto mercado da formação em vista, no qual as novas tecnologias da informação e da comunicação que suportam as tarefas repetitivas do ensino poderão ser acopladas na “pedagogia diferenciada”⁵⁸. Durante esse tempo, a formação e a reprodução das elites (outra função decisiva da *Escola do Capitalismo total*) se tornam cada vez mais exclusivamente asseguradas, no nível do ensino superior, pelas grandes escolas e similares – ou melhor, quando é possível, nas escolas e universidades de excelência privadas, muito caras, dos Estados Unidos, por cerca de 25.000 dólares por ano. Ora, essas formações, deve-se dizer, continuam a funcionar segundo um modelo crítico duro e de jeito nenhum estão comprometidas pelas derivas pedagogistas destinadas a ocupar a maioria.

A fabricação de um indivíduo subtraído da função crítica e suscetível de uma identidade incerta não deve nada, pois, ao acaso: dela a televisão e a escola atuais perfeitamente se encarregam, e ela obedece a uma nova lógica não igualitária a serviço do sistema neoliberal⁵⁹. A instalação dessa lógica impõe que uma geração precedente não seja mais capaz de fazer a educação da seguinte. Por esse corte na transmissão, altamente preocupante em nossas sociedades evoluídas, o sujeito pós-moderno se representa como não-engendrado, no sentido em que ele se vê na posição de não dever mais nada à geração precedente. Muito pelo contrário até, tudo se passa como se tudo lhe fosse devido, já que ele foi lançado no mundo sem que se lhe pedisse sua opinião. Talvez assistamos à invenção da primeira geração não-engendada! Se esse fosse o caso, não se cessaria de avaliar os efeitos dessa inversão da antiga dívida simbólica.

⁵⁷ Ver, por exemplo, a esse respeito, o artigo de P. Millot, “La reconfiguration des universités selon l’OCDE”, em *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 148, junho de 2003. O grande interesse dos estudos da OCDE é que eles confessam sem rodeio e sem vergonha seus objetivos. Poder-se-á, para se convencer disso, se reportar à página “éducation” de <http://www.oecd.org/>, site da OCDE.

⁵⁸ A pedagogia diferenciada consiste, em seu princípio fundamental, em responder de maneira circunstanciada às dificuldades encontradas por cada aprendiz durante sua aprendizagem.

⁵⁹ Ver capítulo 4.

3.

A negação da “sexão”

Acabamos de expor a idéia de que a pós-modernidade repousa numa negação da diferença geracional. Pode-se acrescentar agora que essa negação se relaciona com o real: não é um acontecimento histórico que é aqui negado (como nos negacionismos, por exemplo), é um fato orgânico sobre o qual, queira-se ou não, não temos controle. Por exemplo, a morte nos escapa. Aí não decidimos, somos comandados por esse real e é esse real que quer que, em geral, os da geração precedente morram antes dos da geração seguinte. Resta apenas aos sujeitos falantes, pois, tentar inscrever em sua organização simbólica esse fato real com o qual lhes é preciso lidar. E é o que eles faziam até recentemente. Por exemplo, essa inscrição simbólica pode se referir ao fato de que, em numerosas línguas, o nome completo do filho retome o nome completo do pai, acrescentando-lhe a menção “filho de...”. Ou o filho tome o prenome de um ancestral. É assim que, como diz Kant, uma geração se encontra no dever de fazer a educação da outra. Nesse sentido, pode-se dizer que toda negação da diferença geracional só pode acarretar uma dessimbolização – é o que acabo de tentar mostrar quanto à escola. Diante dessa negação, o sujeito falante deve responder à impossível injunção de se fundar sozinho.

Há uma segunda diferença do mesmo tipo: a diferença sexual. Ela toca, tanto quanto a primeira, o real: eu assim me encontro, quer eu queira ou não, num corpo ou de menina ou de menino e tenho que lidar como puder com esse real, necessariamente conjugando os agenciamentos simbólicos ou imaginários necessários.

Com essas duas diferenças, estamos lidando com determinações reais fundamentais, que pesam sobre todo sujeito. Com efeito, cada um deve ao menos lidar com esses dois fatos de natureza – ter nascido da geração precedente e ter nascido menino ou menina – a fim de encontrar seu lugar na aventura humana e assumir seu destino.

Ora, essa diferença sexual constitui, também, o objeto de uma severa negação pós-moderna. Sabe-se que há dois sexos, mas, mesmo assim... não se deixa de promover o *unissexo*. Pode-se identificar isso através de uma quantidade de fatos sociais, notadamente tudo o que gira em torno das múltiplas flutuações da identidade sexual, muito na mídia, e das pressões reivindicativas referentes à adoção, até mesmo à procriação de crianças por casais homossexuais. São atitudes que supõem todas, no factual, acabar com a diferença sexual. Mas, mais que comentar esses fenômenos, eu me interrogaria sobre um fato que, para mim, faz sintoma de outro modo: a queda da referência à diferença sexual no seio mesmo do pensamento que havia dado sua mais rigorosa definição, a psicanálise. É assim que, por exemplo, pudemos ouvir Jean Allouch, psicanalista reconhecido e influente, se insurgir contra esses “psicanalistas que se puseram a defender a diferença sexual, a dizer que era preciso um papai e uma mamãe para fazer uma criança, etc. Em nome de Lacan!”¹. Certo, não é toda a psicanálise que joga para fora de seu campo essa categoria. Mas o fato de que a psicanálise, invenção moderna que é, seja também atingida pela pós-modernidade me parece merecer que nos detenhamos nisso.

Surpresa...

É no site *Edipe*, “Portail des psychanalystes francophones”, que Allouch fornece essas proposições citadas acima. Ora, se há um conceito que, na psicanálise, organiza essa dupla diferença, sexual e geracional, é exatamente o complexo de Édipo. A surpresa está aqui: que se possa, *ao mesmo tempo*, estar no ensino do “Édipo” e se espantar que se se refira à diferença sexual.

¹ Ver a entrevista de J. Allouch em <http://www.oedipe.org/interview/index.php>.

Mas é assim: a diferença sexual é hoje negada por pelo menos uma corrente do pensamento psicanalítico, ao passo que ela está no coração dos pensamentos freudiano e lacaniano. Com efeito, lembremos que o complexo de Édipo se apresenta em Freud sob a forma de um interdito, isto é, de uma não-relação entre as relações de aliança e as relações de filiação. Esse interdito é, para Freud, essencial: ele é nada menos que formador do laço social e do sujeito falante. O Édipo, como se diz, está, pois, expressamente ligado à montagem dessa dupla diferença, sexual e geracional. Se se nega que haja diferença sexual, é simples: a montagem não é mais possível.

Há, pois, na pós-modernidade, psicanalistas que “esquecem” que a referência ao mito de Édipo é constante na obra de Freud. Com efeito, ela se manifesta desde 1897, numa carta, que se tornou famosa, a Wilhelm Fliess: “Encontrei em mim, como em todos, aliás, sentimentos de amor para com minha mãe e de ciúme para com meu pai, sentimentos que são, creio, comuns a todas as crianças [...]. Se é assim [...], entende-se o efeito chocante de *Édipo Rei* [...]. Cada espectador [da peça de Sófocles] foi um dia Édipo em germe”².

Lembremos que a descoberta foi feita nos meses seguintes à morte de seu pai e marcou a suspensão de um período de intensas relações com Fliess³, que Freud denominou (apenas durante algumas semanas) sua “auto-análise”. O reconhecimento, depois a generalização desses sentimentos “para todas as crianças” assinalam o acontecimento a partir do qual, em uma década de anos, o sintoma freudiano relacionado ao mito de Édipo vai finalmente se transformar em conceito, no caso, em “complexo”⁴. Inclusive será o surgi-

² Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, PUF, Paris, carta de 15 de outubro de 1897.

³ Relações epistolares sobretudo – Fliess vivia em Berlim. Sobre as relações entre Freud-Fliess, ver os excelentes estudos de Érik Porge, *Vol d'idées?*, Denoël, Paris, 1994 [Tradução brasileira: *Roubo de idéias?*, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 1998] e *Freud-Fliess*, Anthropos, Paris, 1996.

⁴ O termo “complexo” aparece pela primeira vez em um texto de 1910, *Um tipo particular de escolha de objeto no homem*, trad. de Jean Laplanche, em *La Vie sexuelle*, Paris, 1969. O termo vem do psiquiatra de Zurich Bleuler, via Jung, seu aluno. Ele designa um sistema de representações que, embora desconhecido do sujeito, exerce uma influência decisiva sobre seu comportamento.

mento desse conceito que dará à psicanálise sua pedra angular teórica e permitirá a reunião de outras peças já apresentadas no fim dos anos 1890: o mecanismo da transferência (a partir da análise de sua relação com Fliess), o trabalho clínico quotidiano com os pacientes, o papel do pai, a análise dos sonhos, o abandono da teoria do trauma em proveito de uma teoria da fantasia concebida mais como criação imaginária promovida por um desejo libidinal que como reprodução mnésica de um acontecimento real...

Essa referência ao “efeito chocante de Édipo Rei” nunca será desmentida e será constantemente reiterada por Freud em quase todos os seus trabalhos, de modo que se ganhará tempo ao simplesmente se indicar aqueles em que “Édipo” não é mencionado. Eu me contentaria, pois, em lembrar aqueles em que a referência é invocada de maneira muito desenvolvida, ou seja *A interpretação dos sonhos* (1899), *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), *O esclarecimento sexual das crianças** (1907), *Cinco lições de psicanálise* (1909), *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens* (1910), *Totem e tabu* (1912), *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916), *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), *O ego e o id* (1923), *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926), *Sexualidade feminina* (1931), *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1932, sobretudo a 3ª Conferência [Conferência XXXI em português, na tradução citada], sobre “A dissecação da personalidade psíquica”), *Esboço de psicanálise* (1938), *Moisés e o monoteísmo* (1939). O que equivale a dizer que a rede conceitual da psicanálise pacientemente edificada por Freud se articula a partir de um ponto pivô, de um centro de gravidade constituído pelo complexo de Édipo. Aliás, Freud não hesitará em fazer do reconhecimento do complexo de Édipo a pedra de toque da psicanálise: “A psicanálise nos ensinou a apreciar cada vez mais a importância fundamental do complexo de Édipo e podemos dizer que o que separa adversários e partidários da psicanálise é a importância que estes últimos dão a esse fato”⁵.

* Como regra geral nessa lista, optamos por mencionar o título da tradução brasileira da Imago, Rio de Janeiro, para facilitar ao leitor a identificação do artigo. (NT)

⁵ Nota acrescentada em 1920 aos *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1962.

Na hora do balanço, pouco antes de sua morte, no *Esboço de psicanálise*, ele avaliará sem nenhuma ambigüidade o peso do complexo de Édipo no edifício psicanalítico: “Eu me permito pensar que, se a psicanálise só tivesse em sua conta a descoberta do complexo de Édipo recalçado, isso bastaria para colocá-la entre as preciosas aquisições novas do gênero humano”⁶.

É verdade que, quando se examina um pouco mais de perto as menções, freqüentemente alusivas, feitas por Freud à peça de Sófocles, pode-se destacar várias omissões e algumas afirmações inexatas⁷: ele não menciona o suicídio de Jocasta, no entanto causa da reviravolta da condição de Édipo; não faz nenhum comentário sobre o aspecto da Esfinge; escreve que Édipo recebe do oráculo “o conselho de se manter afastado de sua pátria porque se tornaria o assassino de seu pai e o esposo de sua mãe” – ora, esse conselho não figura na narração que Édipo faz a Jocasta de sua consulta ao oráculo de Delfos. E nenhum dos elementos lendários anteriores à própria tragédia inspira o mínimo comentário a Freud. Suas interpretações (sobre a Esfinge enquanto substituto do pai, sobre o enigma reenviando unicamente à questão, que as crianças se colocariam, de saber de onde elas vêm, sobre o fato de que furar os olhos seria um equivalente da castração...) quase não resistiriam, além disso, a um estudo preciso dos dados lendários⁸.

O que concluir da ligeireza com a qual Freud justifica sua referência central? Nada, apenas o seguinte: se esses dados não aparecem no texto de Freud, é, muito simplesmente, porque eles não o interessam. É outra coisa que ele visa, a qual se poderia formular assim: o mito grego e o nome “Édipo” só foram utilizados por ele para expor, significar e abrir um campo de conhecimentos sobre o homem que só aflorara até então sob formas ficcionais, das quais a mais famosa sempre foi a de Sófocles. Ao marcar com o nome “Édipo” fenômenos díspares, Freud converte seu “sintoma” em um

⁶ S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* [1938], trad. Anne Bertran, Paris, PUF, 1975, p. 149.

⁷ Ver sobre esse tema os comentários de Conrad Stein, no seu prefácio à reedição da obra de Marie Delcourt, inicialmente publicada em 1944, *Cédipe ou la Légende du Conquérant* (Les Belles Lettres, Paris, 1981).

⁸ Ver sobre esse ponto a análise crítica de J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, “Cédipe sans complexe”, em *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972.

campo implícito de investigações, marcado pelo retorno incessante na cultura de figuras religiosas, literárias, mitológicas, romanescas ou teatrais, e por fim transforma esse campo em um domínio explícito de pesquisa. Com esse gesto, Freud visa a apreensão de uma modalidade que funciona em cada um de nós, operando em todos os nossos atos individuais e sociais, e entretanto fundamentalmente estranha à expressão familiar de nosso pensamento. Essa modalidade põe claramente em jogo a diferença sexual: para mim, menino, a que me interessa particularmente pertence ao outro sexo e à outra geração; e ela me é interdita porque um outro homem a possui, meu pai. É mais complicado para a menina, já que há um “duplo Édipo”⁹, mas isso não muda nada na afirmação feita por Freud da diferença sexual, exceto que esta é duplamente invocada. A figura do pai servirá, nos dois casos, de referência para o estabelecimento das diferenças sexuais e geracionais.

Se é verdadeiro dizer, como Lévi-Strauss pôde fazer, que convém colocar Freud, depois Sófocles (e os índios Pueblos e muitos outros), no número das diversas versões do mito de Édipo, é com a condição expressa de acrescentar que essa versão de Freud pretende um estatuto de exceção. Esse estatuto especial não diz respeito a que ela seja a última versão – todas as que a precederam o foram, cada uma por sua vez, em seu tempo, e outras ocuparão essa posição depois da de Freud. Sua singularidade diz respeito a que, contrariamente a todas as outras, ela visa nada menos que dar a lógica da série na qual ela se insere. Que Freud consiga isso integralmente é outra coisa, mas que ele o visa é inegável: senão, por que teria ele explicitamente ligado ao mito de Édipo grandiosas narrativas tais como o *Hamlet* de Shakespeare¹⁰ ou o Moisés da Bíblia¹¹ – sem contar todas as pequenas narrativas, isto é, todas as versões produzidas em todos os romances familiares por todos os neuróticos? Desde o início, é essa subsunção de um certo número

⁹ S. Freud, “Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes” [1925], em *La Vie sexuelle*, ob. cit.

¹⁰ Por exemplo, na carta a Fliess já citada ou na *Interprétation des rêves* [1899], PUF, Paris, 1926.

¹¹ Em Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, Paris, 1986.

de versões sob a lei edipiana que é expressamente significada pela mudança de denominação, a passagem da “lenda de Édipo Rei” (1899) ao “complexo de Édipo” (1910).

Sabe-se que foi Otto Rank quem justificou a pertença de um certo número de figuras narrativas ao feito de Édipo, ao propor uma estrutura única para todas essas narrativas em *O mito do nascimento do herói*¹². Compilando várias lendas, entre elas a de Lohengrin, Rank estabeleceu uma estrutura do mito do herói que corresponde ao inelutável encadeamento “edipiano”: a criança tem pais de alta estatura, seu nascimento ameaça a posição do pai, que a expõe à morte, ela é salva por pessoas humildes ou por animais que a adotam, ela reencontra seus verdadeiros pais, se vinga de seu pai e chega à glória. Por um justo retorno das coisas, é a essa estrutura que se referirá Freud em *Moisés e o monoteísmo*.

Quando se examina as etapas sucessivas de constituição da “versão freudiana”, entre a primeira menção do mito de Édipo por Freud, em 1897, e a proposta no fim de sua vida, em 1939, percebe-se que a referência a Édipo nunca parou de produzir, no discurso freudiano, efeitos heurísticos cuja cronologia pode ser facilmente escandida. Em primeiro lugar, se manifesta o “efeito chocante da lenda de Édipo Rei”, que provém do fato de que “cada um foi um dia Édipo em germe” (1899); depois, que, por essa lenda, se exprime o “o nó central de toda neurose” (1908)¹³; depois, que esse nó é um complexo, isto é, uma forma não sabida pelo sujeito e que comanda seus comportamentos (1910). Quando Freud tiver estabelecido o funcionamento desse “complexo” na “psicologia individual”, ele lhe dará um papel na compreensão da “psicologia coletiva”¹⁴, fazendo dele a alavanca de sua oposição às idéias de Jung: “Fiz a hipótese [em *Totem e tabu*] de que foi o complexo de Édipo que sugeriu à humanidade em seu conjunto, no início de sua história, a consciência de sua culpabilidade, essa fonte última da religião e da moralidade”. Depois da *Urhorda*, é um outro tempo chave da

¹² O. Rank, *Le Mythe de naissance du héros*, Payot, Paris, 1984.

¹³ Em *Les Théories sexuelles infantiles*, em *La Vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969.

¹⁴ Retomo os termos de Freud.

história humana que Freud, sempre firmemente armado do complexo do Édipo, reconstruirá: o do nascimento do monoteísmo, no qual a “desmaterialização de Deus” em proveito do “Nome de Deus” (pode-se ver nessa expressão o ancestral do “Nome-do-Pai” lacaniano) marca a passagem da “sensualidade à intelectualidade” (*Moisés e o monoteísmo*)¹⁵. O pai é assim ligado às formas culturais de representação da paternidade (isto é, ao que, de nossa parte, evocamos com o papel do grande Sujeito).

Pode-se dizer, pois, que Freud soube traduzir seu “sintoma”, descoberto indiretamente e por seus próprios esforços em 1897, num imenso campo de saber que, por fim, mudou a distribuição das cartas do pensamento moderno sobre a subjetivação. Com efeito, o complexo de Édipo repousa numa ampla rede conceitual, na qual a diferença sexual é articulada com as noções de castração, de culpabilidade, de falo, de supereu, de identificação, de Édipo invertido, de bissexualidade, de etiologia e de “escolha” da neurose, de sublimação... A unidade desses termos não é equívoca: ela está referida aos processos ontogenéticos e psicogenéticos, dito de outro modo, à *inscrição simbólica da pulsão*. Por pulsão entendemos essa realidade de dupla face, meio-orgânica meio-psíquica, que empurra cada sujeito para encontrar o desejo no que ele tem de mais radical: o desejo incestuoso. Com efeito, é da natureza do desejo querer o impossível. E por inscrição simbólica entendemos o que, no fim das contas, distribui cada um em seu lugar nas duas diferenças pelas quais se conserva e se perpetua a espécie humana, isto é, a diferença sexual e a diferença geracional. Essa primeira rede conceitual de ordem ontogenética e psicogenética é imediatamente duplicada em uma segunda, na qual essa inscrição, enquanto simbólica, é deduzida como fenômeno civilizacional originado ele mesmo no processo filogenético. Em outros termos, o que, no complexo de Édipo, advém ao sujeito como conflitos – crises e resoluções durante a dialética que con-

¹⁵ Eis a passagem chave: “Sabemos que Moisés conferiu aos judeus o orgulho de ser um povo eleito; a desmaterialização de Deus acrescenta uma peça nova e preciosa ao tesouro secreto do povo. Os judeus guardaram o limite de seus interesses espirituais, a infelicidade política de sua nação lhes ensinou a apreciar em seu valor a única propriedade que lhes restou, sua Escritura”, em Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, ob. cit., p. 214.

duz a seu advento – só é pensável como o avesso de um processo cujo direito reenvia à antropogênese e à filogênese e, no fim das contas, ao mecanismo da civilização. Essa segunda rede conceitual, articulada com a primeira, desenvolvendo as implicações do complexo de Édipo no campo do fundamento das sociedades e da civilização, da organização social e política, do direito, da moral e da religião, é particularmente perceptível nos textos tais como *Totem e tabu*, *Psicologia de grupo e análise do ego*, *O mal-estar na civilização* e *Moisés e o monoteísmo*. A dinâmica temporal do complexo de Édipo assim ampliado à “psicologia coletiva”, tomando seu material e suas teses antropológicas de Frazer, Robertson e de Darwin, pode ser enunciada pela série seguinte: 1) seja um pai violento e enciumado guardando para si todas as mulheres, o que acarreta: 2) a associação dos irmãos para matar o pai e um banquete totêmico festivo, 3) a rivalidade dos irmãos depois do assassinato do pai, 4) o sentimento de culpabilidade e o desmentido de seu ato pelos filhos, 5) a instituição de um totem correspondente ao culto do morto, a promulgação da lei, a interdição do incesto.

Enquanto que a primeira rede conceitual desenvolve as implicações do complexo de Édipo quanto ao laço pessoal e familiar, a segunda rede põe em jogo o complexo de Édipo numa teoria da *Kultur* (civilização) e do laço social. Essa segunda rede deu lugar a desenvolvimentos particularmente ricos: basta mencionar, além dos trabalhos de Otto Rank já citados, os de Karl Abraham, de Theodor Reik, de Geza Roheim, de Erich Fromm e, na França e mais perto de nós, de Guy Rosolato ou de J.-P. Valabrega.

Sabe-se o quanto Freud ficou desconcertado com a descoberta, tardia em sua vida intelectual, dessa segunda rede: “Eu só queria ter uma pequena ligação e eis-me forçado, na minha idade, a esposar uma nova mulher”¹⁶, escrevia ele em 1911. Com efeito, Freud bem rápido percebeu que essa nova mulher (a psicologia coletiva) é a mesma que a primeira (a psicologia individual), mas vista sob um outro ângulo¹⁷: uma reenvia à outra, porque

¹⁶ Carta a Ferenczi de 30 de novembro de 1911.

¹⁷ Ver a primeira frase de S. Freud em “Psychologie collective et analyse du moi” [1921], em *Essais de Psychanalyse*, Payot, 1981: “A psicologia individual se apresenta desde o início como sendo, ao mesmo tempo, por um certo lado, uma psicologia social”.

“a ontogênese é a recapitulação da filogênese”¹⁸. Esse princípio, que teve um grande sucesso em filosofia¹⁹, permitirá a Freud inscrever o complexo de Édipo como este principal operador graças ao qual se efetua a passagem entre a psicologia individual e a psicologia coletiva. Para ele, as relações entre o indivíduo e a história da humanidade devem ser pensadas sob a forma de uma dramaturgia complexa: de um lado, o indivíduo só se realiza como sujeito por uma repetição abreviada e rápida dessa história, enquanto que, do outro, o sujeito advindo só o é, em suma, por logo se inscrever como agente do processo histórico e civilizacional em curso²⁰. O que, além das conseqüências teóricas da proposição, notadamente a de um emaranhado entre ontogênese e filogênese, não deixa de ter efeito prático: assim, por exemplo, a “cena primitiva” não foi buscada por Freud apenas na história do indivíduo, mas numa memória imemorial da espécie humana transmitida na *psique* individual²¹.

O único problema é que essa tese da recapitulação é insustentável hoje²². Foi para apresentar a psicanálise sob a aparência perfeita de uma ciência da natureza e para romper, numa preocupação científica, com a filosofia e a psicologia que Freud recorreu a esse modelo da recapitulação. Indo mesmo além, já que ele integra nesse modelo não apenas estritos dados

¹⁸ S. Freud, *L'Intérêt de la psychanalyse* (1913), trad. de P.-L. Assoun, Retz, Paris, 1980, p. 86.

¹⁹ Esse princípio foi formulado em 1868 pelo zoólogo Haeckel, defensor das teorias de Darwin. Ele teve uma ampla difusão na virada do século: basta citar, entre seus partidários, Husserl, outro grande vienense contemporâneo de Freud.

²⁰ Essa idéia, que Freud nunca abandonará, é retomada no prefácio à terceira edição (1914) dos *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (ob. cit.): “A ontogênese pode ser considerada como uma repetição da filogênese todas as vezes que esta última não é modificada por uma experiência mais recente. A disposição filogenética transpareceu através da evolução ontogenética. Mas, no fundo, a constituição é apenas o sedimento de uma experiência anterior, à qual se acrescenta uma experiência nova e individual”, p. 8.

²¹ S. Freud, *L'Intérêt de la psychanalyse*, ob. cit., cf. comentário de P.-L. Assoun, pp. 164-165.

²² Ver, por exemplo, meu trabalho em D.-R. Dufour, *Lettres sur la nature humaine*, ob. cit., 1^{re} lettre.

da natureza, mas também e sobretudo dados da cultura. Foi assim que o complexo de Édipo foi dado por Freud como o que repete o drama original da humanidade – o assassinato do pai – no desenvolvimento do indivíduo.

A tese da recapitulação é hoje suplantada pela teoria da neotenia, que indica, ao contrário, que o homem, bem longe de levar a criação à sua perfeição, é, primeiro, de algum modo, um indivíduo “não terminado”; portanto, em regressão em relação aos primatas dos quais saiu. Segundo essa teoria, que Lacan retoma desde o fim dos anos 1930, quando da construção de seu estádio do espelho, o homem seria, primeiro, um macaco decadente a partir do qual se engaja uma evolução de um outro tipo, notadamente por suplência, isto é, por criação de uma segunda natureza povoada de epi-realidades simbólicas. Em resumo, a tese da neotenia fornece um apoio no real que Freud não tinha e que deveria permitir responder ao desafio da articulação entre a psicologia individual e a psicologia coletiva. Com a neotenia, com efeito não estamos mais obrigados a inventar um mito científico como o da horda primitiva para tentar certas articulações das duas psicologias. Elas se tornam pensáveis no mesmo movimento a partir dessa noção de “grande Sujeito”, que retoma (com novos custos) a questão dos ideais do eu como formadores do “supereu”, o qual, aliás, sempre havia sido considerado por Freud da “sexão” como um conceito não suficientemente elaborado.

Recapitulação ou neotenia, vê-se bem que o núcleo duro subsistente em todos os casos contém o complexo de Édipo: uma proposição sobre a inscrição simbólica da pulsão na diferença sexual e na diferença geracional. Resta, pois, que, embora se possa facilmente cortar do complexo de Édipo a tese da recapitulação, nem por isso se pode abandonar o complexo de Édipo sem renunciar, ao mesmo tempo, a todo o freudismo.

Como se desembaraçar do sintoma freudiano?

Do que precede, segue-se imediatamente a seguinte questão: estaríamos condenados a arrastar conosco eternamente o “sintoma” de Freud, o que ele descobre ocasionalmente em 1897, em sua (auto)análise, o complexo de Édipo?

Adiemos por um instante nossa resposta, o tempo de examinar o que nos parece corresponder às duas más maneiras atuais de considerá-lo para se desembaraçar do sintoma especificamente freudiano.

A primeira forma seria jogar para fora do campo o complexo de Édipo. Com ele jogaríamos também, com efeito, o núcleo duro do freudismo, a inscrição simbólica da pulsão na diferença sexual e na diferença geracional, e nos encontraríamos numa via muito delicada, consistindo em destruir, em nome do lacanismo, as bases do freudismo, que repousam nessas duas diferenças.

A segunda maneira discutível consistiria em sair do “mito científico” da horda primitiva inventado por Freud para tentar dar uma forma jurídica e normativa ao Pai. É a outra tendência atual do movimento lacaniano, encarnada por Pierre Legendre. As duas se reforçam mutuamente e formam sistema: quanto mais uma quer acabar com as diferenças sexuais e geracionais, mais a outra acrescenta quanto à normatividade do Pai.

Examinarei a segunda a seguir e, mais abaixo, a primeira.

Digamos de imediato que a tese da normatividade do Pai, promovida por Pierre Legendre, regozija certos psicanalistas inquietos com o declínio do simbólico, entretanto irrita muitos outros, prontos a denunciar os efeitos sociais (eventualmente repressivos) de um tal discurso normativo. E, de fato, a influência do discurso de Pierre Legendre é sensível nos atores das diferentes instâncias da intervenção social (dos juízes aos trabalhadores sociais). Fortalecidos por essas injunções normativas, eles não se privam de em seguida vir fazer pressão sobre os psiquiatras para que eles se ponham a “ressimbolizar os doentes”. Os infelizes psiquiatras se encontram então colocados em uma posição de guardiões do templo do simbólico, o que, evidentemente, eles não querem a preço nenhum. E compreende-se que eles se oponham a se tornar uma espécie de novos padres.

Não é demais dizer que Pierre Legendre de jeito nenhum é responsável pelos efeitos sociais de seus discursos. Ele simplesmente diz o que tem a dizer e cada um retém o que deles pode reter em função do que bem quer entender, segundo as épocas, as situações e as circunstâncias, aliás eminentemente versáteis. Cada um sabe que tudo o que permite hoje estigmatizar tal discurso poderá eventualmente, amanhã, ser lançado a seu crédito, e

vice-versa. É, pois, claro: não se pode dar conta de um discurso considerando apenas seus efeitos sociais, exceto se colocando numa posição tão insustentável quanto a que consiste em afirmar que Espinosa é responsável pelo anti-semitismo e Nietzsche pelo nazismo... Só há, em suma, uma possibilidade filosoficamente séria, é considerar o próprio discurso, em sua lógica interna. Dou o crédito, pois, ao discurso de Pierre Legendre de dizer alguma coisa (seja qual for o uso social que dele se faça), e será, conseqüentemente, apenas do ponto de vista de sua consistência interna que desejaria discuti-lo.

O que diz, pois, Pierre Legendre? Para sair do mito científico freudiano, Legendre foi buscar no direito os princípios pelos quais podia se fundar racionalmente o Pai no Ocidente. Ele mostrou, nessa perspectiva, que um dos atos de fundação, relativamente esquecido, da Europa remontava ao direito canônico, elaborado entre os séculos XI e XIII. Essa fundação consistiu em uma refundação do direito romano no cristianismo, de onde emergiram o Estado e o direito fundados no princípio genealógico. “Pelas montagens do Direito, os Estados organizam de que modo os humanos cedem lugar a outros humanos, para que os filhos – os filhos de um e do outro sexo – sucedam aos filhos”. Essas montagens põem em cena “esse princípio lógico, que chamamos no Ocidente de Pai, ao qual estão ligadas as leis civis”²³. Pelo menos a partir do direito romano, em suma não há mais função do pai que não esteja ligada ao poder na cidade. Trata-se de uma “consideração capital”, como o próprio Legendre diz²⁴, já que a função simbólica se apresenta como articulada com o plano jurídico-político. Reenvio, sobre esse ponto, aos argumentos, extremamente pertinentes, que Legendre desenvolve longamente em apoio a sua tese. Legendre manifesta-

²³ P. Legendre, *La Fabrique de l'homme occidental*, Mille et une nuits, Paris, 1996. Sobre essa questão, ver P. Legendre, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission, Études sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, e *Leçons IV, suite. Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, em colaboração com Anton Schütz, Marc Smith e Yan Thomas, Paris, Fayard, 1988.

²⁴ P. Legendre, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission, Études sur le principe généalogique en Occident*, ob. cit., p. 172.

mente revelou ali, em tudo o que gira em torno do patriarcado, uma das figuras maiores do grande Sujeito no Ocidente.

É preciso notar, entretanto, que houve um tempo em que essa canonização do Pai colocava muitos problemas para Legendre. Tanto mais porque, afinal, como explicava Pierre Legendre, em meados dos anos 1970, em *L'Amour du censeur, essai sur l'ordre dogmatique*²⁵, a laicização posterior do Estado retomou por sua conta os termos dessa canonização: “Ao se apoderar do pecado para dele descarregar os humanos, a Lei laica tende a substituir toda religião e trabalhar para preencher os vazios”. O veredicto de Legendre era então claro. A laicização moderna não mudou nada na antiga Inquisição: “O direito francês operou uma notável adaptação de sua própria tradição às variedades sociais do regime industrial: a idéia laica literalmente invadiu, por esse viés, os diferentes lugares do poder”²⁶. O Estado industrial capitalista, fundado na burocracia patriota e promovendo o nacionalismo, devia, pois, ser situado como um desenvolvimento do Patriarcado iniciado por essa canonização do Pai.

Ora, o que colocava muitos problemas para Legendre em 1974 parece ter se tornado precisamente o que, vinte anos mais tarde, pode resolver tudo. Com efeito, se, em 1974, Legendre denunciava, em *L'Amour du censeur*, “a onipresença de um pai onipotente, portador aterrorizante do supremo símbolo [...], o pai-patrão, o pai-professor [...] à imagem do pai-genitor, o qual está em relação simétrica com esse Estado soberano adorado pelos sujeitos franceses”, em 1996 ele escrevia que “a humanização do homem é isso: o arcabouço que constrói a imagem do Pai”²⁷. Cada um sabe que um bom oximoro pode sempre “resolver” as piores incompatibilidades de sentido. Mas, se se quer evitar toda solução puramente retórica, é forçoso notar que a proposta claramente mudou entre o momento do Pai como “portador aterrorizante” e aquele em que esse mesmo portador se torna o melhor fator da “humanização” do homem...

²⁵ P. Legendre, *L'Amour du censeur, essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Paris, 1974.

²⁶ Ibid.

²⁷ Cf. P. Legendre, *La Fabrique de l'homme occidental*, ob. cit.

Que se nos permita fazer caso aqui de um divertido pequeno distúrbio de leitura, uma espécie de lapso de audição – só o contamos porque ele nos parece significativo do desdobramento de posição observável no nosso autor. Pierre Legendre mencionava, em *Dieu au miroir*, um teólogo denominado Pierre Le Chantre (cerca de 1110-1197) doutrinando que “o papa só pode prescrever algo de justo e equitativo”²⁸. O autor (que poderia ter se divertido com isso) não faz nenhuma alusão à evidente paronímia que une seu próprio nome ao do teólogo, mas eu me pergunto se ele não dá ali uma muito sutil indicação sobre o desdobramento que o afeta: ali onde havia um Pierre Legendre denunciando o Pai, há também um Pierre Le Chantre celebrando suas louvações...

De qualquer modo, poderíamos nos perguntar se o tipo de armadilha que prendeu Heidegger – denunciar, em sua tese de doutorado sobre Duns Scot (1916), toda “imobilização” (*Gestell*) utilitarista do mundo e em seguida fazer aliança com a pior das imobilizações (o nazismo) – não está se repetindo com Legendre. Certo, aqui não se trata, de jeito nenhum, da celebração de uma qualquer *Völkisch*, mas de uma verdadeira meia-volta quanto ao patriarcado. Porque, em *L'Amour du censeur*, Legendre havia estigmatizado a ordem medieval dos canonistas, apresentada como a própria Inquisição, enquanto que em seus escritos posteriores ele coloca que nada, a não ser a desrazão e a barbárie, pode advir sem a ordem dogmática.

O problema começa, pois, a partir do momento em que Legendre quer fazer desse princípio genealógico do patriarcado, justamente tirado do esquecimento, o grande Sujeito integralmente válido ainda hoje, aquele que, com toda certeza, poderia nos preservar dessas quedas na barbárie que ameaçam sempre o laço social e por vezes sobrevêm. Por ser um dos grandes utilizadores desse conceito, Legendre deveria saber que toda montagem histórica é sempre o produto de circunstâncias locais: a cena que se monta para nela exhibir o grande Sujeito é sempre contingente, construída com aquilo de que se dispõe regionalmente e em sua tradição (aqui o direito romano refundado no direito canônico). Se se absolutiza tal grande Sujeito, é grande o risco de se tornar algo como o padre, o porta-voz ou o profeta

²⁸ P. Legendre, *Dieu au miroir, étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris, 1994, p. 262.

desse grande Sujeito. Se há um perigo a evitar absolutamente é bem o de cair na forma simbólica da qual se busca dar conta. Com efeito, nos encontraríamos assim, em lugar de tomar tal ou qual grande Sujeito como objeto de nosso trabalho, em posição de nos tornarmos o sujeito submetido a ele, isto é, o sujeito prosélito, aí incluído inoportunamente.

Para evitar essa armadilha da essencialização em uma figura local, há apenas uma possibilidade: voltar à forma lingüística fundamental, o triângulo enunciativo de base constituído pelo *eu*, o *tu* e o *ele*²⁹. É preciso voltar à linguagem, muito simplesmente porque não há inconsciente sem linguagem. Para considerar o sujeito do inconsciente, é preciso, conseqüentemente, visar o sujeito da linguagem. É preciso, pois, penetrar mais longe todas as camadas, sejam elas (falsamente) antropológicas (como no caso de Freud com seu mito da *Urhorda*), sejam elas jurídicas (como em Legendre), para chegar à camada simbólica mais profunda, a da semiose consubstancial ao ser neotênico, seja qual for o regime jurídico no qual ela se manifesta. Não alcançar esse nível semiótico apresenta o grave risco do rebatimento do simbólico sobre uma forma jurídico-político determinada. É assim que Legendre vem a pensar a construção subjetiva apenas através da contribuição exclusiva do jurídico: “Instituir a subjetividade”, escreve ele assim, “significa fabricar o dispositivo jurídico destinado a tomar o encargo do desejo do sujeito”³⁰. O simbólico se encontra de repente reduzido à “normatividade”, isto é, às diferentes “montagens dogmáticas do social”³¹. Certo, Legendre toma o cuidado de precisar que “a intervenção do direito só é compreensí-

²⁹ Nós tentamos mostrar em D.-R. Dufour, *Les Mystères de la trinité* [Tradução brasileira: *Os mistérios da trindade*], ob. cit., que nosso uso mais incontrolado da linguagem implicava uma cena enunciativa de forma trinitária: diga o que for, nenhum sujeito falante pode tomar a palavra sem dizer um “eu” a um “tu” a propósito d’“ele”. Como falante, o sujeito habita, pois, de cara, um espaço enunciativo trinitário no qual estão entrelaçadas as três pessoas verbais principais e no qual estão inscritas as relações simbólicas fundamentais de espaço e de tempo. Não há acesso à simbolização que possa advir sem passar por esse núcleo enunciativo trinitário fundamental.

³⁰ *Ibid.*, p. 354.

³¹ Repentinamente, tudo sendo apenas montagens dogmáticas, muito pouca coisa vem diferenciar a dança coreográfica da marcha dos desfiles militares... Ver P. Legendre, *La Passion d’être un autre, Études pour la danse*, Seuil, Paris, 1978.

vel sob a condição de reconhecer à ciência jurídica estar parcialmente ligada a esse elemento estrutural do vivente humano: a palavra”³², mas em nenhum lugar ele chega à análise semiótica desse elemento de estrutura, a palavra, como também não chega à análise do entrelaçamento essencial entre o vivente e o falante. Com efeito, não são os dois planos, do biológico e do simbólico, que Legendre coloca como premissa de toda a sua elaboração, mas três planos: os planos, eu cito, “do biológico, do social e do inconsciente”. Ora, colocar esses três planos no princípio de todo pensamento possível nesse domínio me parece, de cara, muito discutível:

- O primeiro plano, o do biológico, quase seria aceitável sem problema se, todavia, o vivente de que se fala a propósito do homem fosse definido pelo traço específico da neotenia humana (prematuração e inacabamento orgânico), como Lacan nunca deixou de fazer. Sem esse traço, não se pode compreender a linguagem como sendo o que se enxerta (por suplência) nessa falta de acabamento.

- O segundo plano, o do social, coloca um sério problema de consistência, já que ele mesmo mergulha, por um lado, no biológico mesmo: o caráter de gregarismo do homem, comum aos homínídeos, com efeito está inscrito como tal na espécie. Em resumo, me parece impossível definir o social sem referência ao gregarismo.

- Quanto ao inconsciente, como isolá-lo em uma entidade independente que poderia se apreender por si mesma? Com efeito, ele é de imediato atravessado pelo social – o que facilmente se pode verificar com as noções de totem e de Nome do pai, que se referem a formas sociais do inconsciente. Além do mais, o inconsciente pode tanto menos existir sozinho porque ele deve ser considerado – desde o colóquio de Bonneval em 1960 – como a consequência da linguagem. Depois de Bonneval³³, sabe-se,

³² P. Legendre, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission, Études sur le principe généalogique en Occident*, ob. cit., p. 360.

³³ O colóquio de Bonneval foi a oportunidade de uma excepcional confrontação entre psicanalistas (Green, Lantéri-Laura, Laplanche, Leclair, Perrier...) e filósofos (Lefebvre, Ricoeur, Hyppolite, Merleau-Ponty...) sobre as relações entre o inconsciente e a linguagem. Cf. *L'Inconscient*, VI^e colloque de Bonneval, 1960, sob a direção de Henri Ey, Desclée de Brouwer, Paris, 1966.

Lacan sustentou uma fórmula que se tornou famosa e fez os ricos momentos do estruturalismo: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Parece-me, pois, pelo menos difícil, quando se toma o partido do lacanismo, isolar o inconsciente e seus efeitos do lugar onde eles se produzem: a linguagem.

Definitivamente, os três planos de Legendre não me parecem ter outra consistência que a de lhe permitir instalar o jurídico na posição de entrelaçamento do conjunto. Certo, efeitos heurísticos incontestáveis decorrem desse entrelaçamento, mas também, desta vez, muito dogmatismo. O simbólico, neutralizado, controlado e enfraquecido pelo jurídico, aparece apenas como um lugar morto, no melhor dos casos lugar do Pai enquanto morto, lugar do que Legendre chama de “o Texto sem sujeito”. O que desapareceu nesse rebatimento do simbólico sobre o jurídico foi o simbólico como lugar onde o conflito permanente que caracteriza o destino do vivente se prolonga por outros meios. O que se esvaeceu nessa montagem dogmática foi um simbólico heracliteano, percorrido por dogmas e legitimidades conflitantes. Um simbólico atravessado por permanentes tentativas de saída da dominação dos grandes Sujeitos, lutas decerto sempre recicladas e anexadas às lutas dos novos grandes Sujeitos em formação, mas que percorrem incessantemente o simbólico e o desenham como lugar de uma riqueza efervescente e multiforme de textos, de imagens, de sons, de gramáticas e de representações contraditórias.

Para mim, a “lição” (para retomar o termo sob o qual Legendre dá seu ensino) é, pois, clara: para não prender o simbólico na golilha do jurídico, é preciso ir, para além das montagens jurídicas, até a semiose. É preciso alcançar, por redução eidética, a forma semiótica, isto é, esse nível livre de toda implicação ideológica, histórica e dogmática e que só comporta relações de implicação entre os termos. Essa forma se contenta em colocar um sistema de relações lógicas que pode ser satisfeito de múltiplas formas e não essencializa nenhum termo. Essa postura supõe uma verdadeira colocação fora do jogo do mundo objetivo, uma *epochè*, entendida tanto no sentido dos Céticos quanto da fenomenologia de Husserl, que recomendava “uma ‘inibição’, uma ‘colocação fora do jogo’ de todas as atitudes que podemos ter diante do mundo objetivo – e primeiro atitudes concernentes a:

existência, aparência, existência possível, hipotética, provável e outras"³⁴. Em suma, não se deve deter-se em uma das formas possíveis do grande Sujeito no mundo, como, aliás, em qualquer um dos três termos do triângulo (semio)lógico. Conhecem-se assim essencializações do primeiro termo, o *eu*, das quais os diferentes *personalismos* passados e atuais poderiam fornecer o exemplo. Conhecem-se igualmente essencializações do segundo termo, o *tu*, cujo modelo poderia ser dado pelas filosofias de Martin Buber e de Lévinas. Legendre pratica uma essencialização do terceiro termo, o terceiro, o *ele*. Por causa disso, embora ele identifique uma forma maior na cultura ocidental, ele não vê as outras formas do grande Sujeito. Ele não percebe que todas as diferentes figuras do grande Sujeito contêm, necessariamente, como tentei mostrar, o princípio genealógico. Porque o Pai evidentemente está no princípio de todos os grandes Sujeitos, já que *ele* é um significante que vem no lugar de uma origem inencontrável. Cada nome dado a esse *ele* visa, pois, fundar origem. Esse pai, como marco temporal, pode tomar formas múltiplas: não há mais razão para apoiar o Pai no Totem do que no grande Sujeito do Direito canônico ou na *Phusis*, no Rei, na Pátria, na República, ou mesmo no Pequeno Pai dos povos...

A tentativa de Legendre de reduzir o Pai do complexo de Édipo a uma forma jurídica dada me parece, pois, vã, mesmo que fosse decisiva na história do Ocidente. Por trás do Pai e sob o complexo de Édipo não é uma forma local que se encontra, é uma forma semiótica fundamental, reenviando a nosso estado de falante. Essa forma semiótica apresenta, além disso, a única alternativa razoável e a única saída possível diante do sintoma freudiano e de sua forma edipiana.

Contra esse dogmatismo do Pai, vemos se desenvolver a tendência inversa, uma tentação de rejeição pura e simples do complexo de Édipo, não preservando o que nele deve ser salvo. Ora, dissemos, não se pode renunciar à figura do Pai, central no freudismo, sem renegar todo o freudismo. Entretanto, freqüentemente se ouve dizer hoje que o objetivo

³⁴ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, "Méditations 1", p. 17.

da análise, até mesmo “a ética da psicanálise” seria “suplantar’ o pai”. Num sentido muito preciso, isso não é falso, já que, a termo, o objetivo da análise está ligado, como dizia Serge Leclaire, ao fato de poder falar em primeira pessoa. É preciso, pois, se desembaraçar, *a termo*, da terceira pessoa que fala em si, o pai, mas – toda a questão está aí – só se pode fazê-lo *depois* de ter se servido dele. Se nos desembaraçarmos antes de nos servirmos dele, nos encontraremos então na posição do psicótico, como a indicação de Lacan sobre a forclusão do Nome-de-Pai indica vigorosamente. Para se liberar da lei, é preciso, com efeito, ter entrado nela. Sem lei, não há transgressão possível³⁵. É preciso, pois, que os psicanalistas tentados por uma postura pós-moderna radical se decidam: ou eles permanecem freudianos e não podem questionar o papel do pai e, com ele, as diferenças sexual e geracional, ou eles inventam uma outra teoria, por exemplo, a da indistinção sexual, mas então eles rompem as amarras com Freud. Não há outra alternativa.

A antiga tentação incestuosa da psicanálise

Poderiam me dizer: a alternativa ao freudismo é o lacanismo. E, de fato, existe neste momento uma conjuntura “foucauldo-deleuzo-lacaniana” que, de meios-ditos a negações, tende a admitir a indistinção sexual. Por “foucauldo-” faço referência às mais para discretas tomadas de posição em favor dos movimentos gay por Foucault no fim de sua vida, que nos retornam hoje dos Estados Unidos, exaltadas pela tendência dita *queer*³⁶. Por “deleuzo-” faço referência às teses anti-edipianas de Deleuze³⁷ e à sua problemática do “tornar-se”: por exemplo, o “tornar-se mulher” do homem (e o “tornar-se animal” do homem e da mulher)³⁸. E por “foucauldo-deleuzo-lacaniana”

³⁵ Cf. o “ultrapassamento” lacaniano da oposição lei/desejo em Lacan, “Kant avec Sade”, em *Écrits*, ob. cit. Sobre esse ultrapassamento, ver a discussão concluída por J. Rogozinski em *Le Don de la loi*, ob. cit., pp. 256-265.

³⁶ Nesse veio, ver D. Halperin, *Saint Foucault*, EPEL, Paris, 2000.

³⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, ob. cit.

³⁸ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux*, ob. cit. Sobre o “tornar-se”, ver capítulo 10, pp. 284 e seg. Deleuze precisa que o tornar-se é o que escapa à relação: “Um tornar-se não é uma correspondência de relações [...]. O tornar-se não produz nada por descendência e filiação”..., cf. p. 291.

entendo o que se encontra, de maneira mais ou menos difusa, em alguns meios lacanianos hoje: o fato de ceder ao desejo incestuoso que visa se liberar das diferenças geracional e sexual.

Poder-se-ia espantar-se com uma situação na qual os que são supostos ter compreendido alguma coisa do desejo incestuoso e da necessidade de sua inscrição simbólica estejam entre os primeiros a sucumbir a ele... De fato, é tão espantoso? Existe um lugar em que as noções de “sociedade incestuosa”, de “prescrição do incesto” e de “social-incestocracia” estão mais presentes do que nas sociedades psicanalíticas? É o que havia compreendido, antes de todo mundo, um dos mais eminentes psicanalistas de sua geração, Serge Leclaire. É ali mesmo onde se trabalha, via divisão sexual, as conseqüências psíquicas da sucessão das gerações que é maior o risco de se deixar invadir *a posteriori* pelo que foi descoberto: o desejo edípiano incestuoso. Serge Leclaire havia muito cedo notado que, de fato, nunca saímos do incesto – com isso ele queria dizer, por exemplo, que, mesmo que exista um *direito* fundado na proibição do incesto, de *fato*, nunca saímos de uma ordem das coisas “social-incestocrática”. “É apenas por uma operação de inversão [...] que se tem o costume de colocar no coração de nossas sociedades a proibição do incesto”, escrevia Serge Leclaire em 1978³⁹, acrescentando que “seria fácil denunciar o que a psicanálise, por falta de analisá-lo, reproduz, em sua história e sua prática, da ordem da social-incestocracia”. Eis, afirma ele, “uma micro-sociedade transparente em sua ordem incestuosa que se verifica rica de ensinamentos para todos os que o mal-estar em nossa civilização interroga”. Nessa coletânea de artigos que Serge Leclaire tinha querido publicar antes da morte de Lacan, ele expunha, “para a atenção dos exegetas”, dois ferrolhos no que ele chamava de “Estado psicanalítico”. O “ferrolho incestuoso”, “efeito da parte não paga do legado de Freud”, onde Leclaire visava o “annafreudismo” e as práticas endogâmicas dos primeiros psicanalistas. E o “ferrolho narcísico”, que, no lacanismo, tinha acabado, segundo Leclaire, por engendrar uma ordem fundada num sistema de relações entre os mesmos, devotados, diante da angústia, ao que ele chamava de Ídolo unificante promovido como Outro, ordem sem exterior

³⁹ Serge Leclaire, *Rompres les charmes*, InterEditions, Paris, 1981, cf. “IO”, pp. 235 e seg.

ameaçador, excluindo a diferença. Depois da morte de Lacan, rapidamente apareceu que o “ferrolho narcísico” era apenas, de fato, o primeiro tempo de um novo aferrolhamento incestuoso. Tivemos, com efeito, um novo caso de transmissão da psicanálise pela filha. O que dá o quadro conhecido: o esposo da filha como enteado * repete e erige como pode o pai enquanto os filhos ilegítimos se querem mais belos que ele...

Justamente se etiquetou com o nome de “transmissão epiclêra” a sucessão de Lacan⁴⁰. Segundo Vernant⁴¹, a transmissão epiclêra, que se praticava na Antigüidade grega, se produzia quando um homem não tinha filho para herdar *kléros*, o “imóvel familiar”. Uma das filhas ficava então no lar paterno, para conservar o altar do qual ela se tornava a guardiã. A filha era então dita “epiclêra” porque ficava ligada ao *kléros* paterno. E seu eventual esposo devia renunciar a constituir seu próprio lar a fim de permitir à filha cumprir seu ofício no seio do lar paterno. “Dessa maneira”, indica Vernant, “a filha [podia] engravidar de um rebento semelhante a seu verdadeiro pai”. Essa endogamia familiar, não conforme ao ideal grego, estava, entretanto, presente nas instituições familiares, na medida em que ela “reconciliava na pessoa da epiclêra os dois aspectos da Héstia: a filha virgem do pai, a mulher reservatório de vida de uma linhagem”⁴². Pela epiclêra se encontrava assim realizado, cito Vernant, o “sonho de uma hereditariedade puramente paterna [que] nunca cessou de povoar a imaginação grega”⁴³. O epiclêrado evidentemente não é, literalmente, incesto, exceto o fato de que os assuntos

* Em francês, *beau-fils*, que pode significar tanto genro, quanto enteado. Há também a presença do *beau*, “belo”, o que daria “belo-filho”, literalmente. (NT)

⁴⁰ Deve-se a aplicação desse termo à psicanálise a Jean Allouch (“Gel”, em *Le Transfert dans tous ses errata*, E.P.E.L., Paris, 1991, pp. 196 e seg.). O que tenderia a indicar que este último havia perfeitamente identificado as questões incestuosas da psicanálise antes de ceder, por sua vez, dez anos mais tarde, à ordem social-incestocrática, promovendo a indistinção sexual...

⁴¹ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, t. I, 3, “L’organisation de l’espace”, pp. 145 e seg.

⁴² J.-P. Vernant, *ibid.*, p. 147. Héstia era a deusa do lar para os gregos, Vesta (as Vestais) é seu equivalente para os romanos.

⁴³ J.-P. Vernant, *ibid.*, p. 133.

de transmissão são assim tratados endogamicamente na família segundo o eixo pai-filha. Se a relação pai-filha, parente pobre da teoria analítica e no entanto dominadora implacável da instituição psicanalítica, fosse trabalhada, ainda que um pouquinho, a função paterna certamente apareceria como o que ela é: bem frágil e totalmente suscetível de se inverter em *promotora de uma imperativa prescrição do incesto*. Quando a mulher, elemento móvel no laço social, se torna elemento fixo ligado ao lar paterno, segue-se algo como uma “mausoleização”. Deus sabe que o “Estado psicanalítico” encontra aí uma forma que nunca deixou de perseguir o Estado “tout court”. O investimento da transmissão de uma geração à outra por essa via evidentemente desencoraja todo eventual discurso a vir, literalmente inaudível, na medida em que este se encontra negado na fonte, duplicado pela voz de um morto que surge, eternizada, ventrilocada pelos padres do mausoléu – o que não deixa de evocar os contos de Edgar Poe (*A verdade sobre o caso do Sr. Valdemar, Revelação magnética e alguns outros...*), que faziam as delícias de Lacan.

O mínimo que se pode dizer é, pois, que existe uma antiga disposição incestuosa na psicanálise que constitui a instituição em si e que a faz oscilar da proscricção (oficial) do incesto à sua prescrição (recalcada), isto é, à anulação das diferenças sexual e geracional por coagulação de todas as posições, por dissolução das diferenças entre os sexos e entre as gerações. A questão fica sendo a de saber como e por que essa prescrição, que era essencialmente inconsciente, é reivindicada hoje, por vezes, cada vez mais literalmente. É provável que a pós-modernidade libere a expressão da perversão, que consiste em afirmar a mesma coisa e seu contrário, usando a forma enunciativa da negação [*déni*]* de cuja forma canônica Octave Mannoni havia dado a fórmula: “Eu bem sei, mas mesmo assim...”⁴⁴. Em todo caso, não se trata apenas de um problema teórico, mas de uma questão muito prática – isto é, muito clínica – de condução do que se chamava outrora a

* *Déni*, em francês, freqüentemente usado para a tradução francesa da *Verleugnung* freudiana. (NT)

⁴⁴ Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969; cf. o primeiro estudo intitulado: “Je sais bien, mas quando même...”.

cura psicanalítica padrão: ou o analista faz o sujeito escutar o que há de impossível no que ele quer, ou ele faz escutar o que o sujeito quer.

Como apagar as fórmulas lacanianas da sexuação

Digamos então que existe uma operação – ou uma OPC, isto é, uma oferta pública de compra – foucauldo-deleuziana sobre a psicanálise. Para que ela seja bem-sucedida, há um “detalhe” a acertar: é burlar o lacanismo, fazendo Lacan dizer o que ele nunca disse. Como era preciso cortar o complexo de Édipo do freudismo, é preciso agora tentar uma operação cirúrgica muito complicada no lacanismo, porque ela implica acabar com o conceito de Nome-do-Pai, ou, no mínimo, demonstrar que ele não tem nada a ver com a diferença sexual, nem com a diferença geracional – o que não é fácil. Mas, enfim, certos “lacanianos” se aplicam nisso, por rodeios todavia, passando pelo reexame de uma das contribuições maiores de Lacan: as fórmulas ditas da sexuação⁴⁵. Para dizê-lo em uma palavra, eles tentam fazer do Falo uma função que não se declinaria mais em duas fórmulas, mas em uma função contínua. Poder-se-ia, em suma, passar sem hiato de uma à outra. A questão para essa conjuntura “foucauldo-deleuzo-lacaniana” é, pois, tomar uma das fórmulas guias de Lacan – “não há relação sexual” – no sentido de uma afirmação da indistinção sexual⁴⁶.

⁴⁵ Lacan, *Encore, Séminaire XX*, Seuil, Paris, 1975, cf. cap. VII [Tradução brasileira: *Mais, ainda*, Zahar, Rio de Janeiro, 1982]. Essas fórmulas utilizam uma escrita lógica tal que o lado “homem” está referido à proposição universal e o lado “mulher” à proposição singular. Claramente, elas significam que a parte “homem” se reconhece por sua aptidão para fazer *laço*, em grandes conjuntos (igrejas, exércitos, partidos...), entretanto *um*, o chefe, se excetua (quer dizer, escapa à castração). Quanto à parte “mulher”, ela, não se fundando em nenhuma exceção, não constitui e não se reconhece num conjunto. As mulheres não estão, pois, inteiramente submetidas à função fálica (Lacan diz que elas são “não-todas” e que seu gozo é dual, implicando o gozo fálico e um gozo Outro). Em resumo, e para simplificar ainda mais, os homens – aquelas e aqueles que se tomam como tais – não param de propor leis e generalizações (eventualmente inúteis) enquanto que as mulheres – aquelas e aqueles que se tomam como tais – insistem em ficar no idioleto e no singular.

⁴⁶ Retomo aqui certos temas abordados numa conferência que dei no colóquio organizado pela École lacanienne de psychanalyse na Cidade das ciências e da indústria de

Essa tese interessa muito a certos movimentos gay e lesbianos que nada mais pedem que a inscrição de um novo direito fundamental: o direito à escolha do sexo. Eu, sujeito histerológico da condição pós-moderna, coagido a me fazer sozinho, decidirei, pois, criar o conjunto do processo e chegarei a “fabricar” absolutamente sozinho meu sexo. Eu poderei, pois, me apresentar diante do juiz, porque sempre é preciso, apesar de minha indefectível liberdade, que um juiz ratifique minha nova condição e, usando desse novo “direito do homem”, se posso dizer, eu lhe declararei o sexo que presentemente escolhi para mim, independentemente de meu sexo biológico...

É bem lacaniano?

Somos todos do mesmo sexo e somos, pois, todos, quer se queira ou não, homossexuais?

Em todo caso, posso apenas sublinhar o imenso caminho percorrido – mas para trás – desde o tempo em que “o primeiro dos lacanianos”, segundo Élisabeth Roudinesco (sempre Leclaire), explicava que “o mais difícil para nós [isto é, para os psicanalistas] continua[ava] a ser realizar a passagem de uma sociedade homossexual a uma sociedade heterossexual”⁴⁷. Leclaire queria dizer que, tendo os homens sempre dominado as relações sociais, arranjando-se entre eles, nem sempre sabemos o que é o que pode ser verdadeiramente o outro sexo. Em resumo, exatamente ali onde Leclaire constatava, com um certo arrepio, em 1978 (na época mesma de seu trabalho sobre “a social-incestocracia”), que nunca se havia verdadeiramente saído de uma sociedade homossexual, outros lacanianos agem hoje não apenas para não mais sair dela, mas para nela trancar todo mundo.

Como, pois, instruir, com novos custos, essa questão? Vou partir de um início que vale tanto quanto qualquer outro. Digamos, para a circuns-

Paris-La Villette, nos dias 6 e 7 de maio de 2001, pelo centésimo aniversário do nascimento de Lacan. Vários filósofos foram convidados a se exprimir sobre o tema: “Não há relação sexual”. Certas partes dessa conferência foram retomadas na revista *Essaim*, nº 10, *Des sexes différents*, Érès, Ramonville, outono de 2002.

⁴⁷ Serge Leclaire, *Écrits pour la psychanalyse, Demeures de l'ailleurs*, Arcanes-Seuil, Paris, 1996, “Esquisse d’une théorie psychanalytique de la différence des sexes” (1978), pp. 217-274.

tância, que o início é o real – algo que preexiste a mim. Com efeito, não é ridículo postular que o real – no caso, o vivente – vem primeiro e depois, eventualmente, o falante. Ora, esse real, acontece por vezes a Lacan, esquece-se muito frequentemente, defini-lo positivamente, por exemplo, como “o que volta ao mesmo lugar”. Ele fala, por exemplo, no seminário *A angústia* de 29 de maio de 1963, desse “real” que implica “a conjunção de duas células sexuais”⁴⁶, subentendido “macho” e “fêmea”, isto é, do que, como o movimento dos planetas, produz sempre os mesmos efeitos, isto é, a geração, o fato, para um mortal, de não poder sair de sua condição de mortal a não ser prolongando a farsa humana por uma geração. Se se parte, pois, do real, há dois sexos. Há dois sexos porque há dois textos, isto é, duas escritas genéticas que se sabe agora, seguramente, ler: XY para o homem e XX para a mulher. A humanidade sofreu a lei que preside a organização evoluída do vivente, isto é, a lei da *sexão*, termo pelo qual quero significar que ela conhece o corte originário dos sexos. Do ponto de vista do real, pois, somos de um sexo ou de outro, e o real do sexo é primeiro isso: a *sexão*. É o real porque corresponde às condições orgânicas do vivente, desse vivente geralmente indiferente ao que se diz a respeito – do que se pode regozijar-se.

Portanto, é isso o real do sexo, se se o define de maneira positiva. Mas também se pode defini-lo de maneira negativa, como Lacan também fez, pelo impossível. Poder-se-ia dizer aí que, quando se cai num sexo, é “realmente” impossível passar para um outro. Tal é o preço a pagar pelo corte da *sexão*. Certamente pode-se acrescentar ou cortar tudo o que se quiser em seu corpo, pode-se modificar seu “look” tanto quanto se queira, com produtos (como os hormônios) e artifícios, até mesmo próteses ou mesmo enxertos – o neóteno, com seu corpo não acabado, adora isso, tentar acabar seu corpo por conexões protéticas. Mas não se muda nada quanto a seu sexo, porque não se muda nada quanto a seu texto. O real, nesse sentido, é o impossível de sair de seu sexo, é o impossível aristotélico do *tertium non*

⁴⁶ “Trata-se aí de um real, de algo que mantém o que Freud articulou, no nível de seu princípio de nirvana, como sendo essa propriedade da vida de dever, para chegar à morte, voltar a passar por formas que reproduzem as que deram à forma individual a ocasião de aparecer pela conjunção de duas células sexuais”. Lacan, *L'Angoisse*, seminário de 29 de maio de 1963.

datur, do terceiro excluído: se uma proposição é verdadeira, sua negação é falsa, é excluído que haja uma terceira possibilidade. É idêntico para o sexo: se se caiu num, não se está no outro, não há terceira possibilidade. Não há, pois, terceira possibilidade *real*, insisto nisso, de mudar de sexo, mas possibilidades *não reais*, sim, decerto, existem.

Com efeito, é bem evidente que a esse real o vivente, esse vivente do qual eu falo, porque ele é também um falante, pode se acomodar – ou não. Nada impede, de direito, a alguém de um sexo, isto é, a alguém de um texto, se dizer do outro sexo, até mesmo dos dois juntos, de nenhum ou de uma infinidade. Existe, pois, para o neóteno, enquanto falando e inventando sem parar epi-realidades, a possibilidade, imaginária, de brincar com, isto é, de fazer fracassar a fatalidade real da sexão. É apenas desse ponto de vista, isto é, do ponto de vista do que tem lugar de lógica nos conjuntos imaginários, que se pode dizer que o sexual é contínuo. Portanto, tudo é imaginariamente possível do ponto de vista do sexo, até mesmo a afirmação da mesma coisa e de seu contrário – do que não nos privamos, desde a noite dos tempos. Aliás, cada um sabe que os jogos amorosos no neóteno não andam verdadeiramente sem um mínimo de perversão, a qual começa por certas inversões.

Tratando-se do campo simbólico, existem duas possibilidades de se situar, independentemente da fatalidade real do sexo. As fórmulas da sexuação de Lacan definem dois *gêneros*, isto é, duas formas simbólicas, uma de “fazer o homem” e a outra de “fazer a mulher” como se diz “fazer semblante” *. Os que portam em suas células o texto característico digamos do mamífero macho podem, nesse sentido, porque falam, ir para a “aparência” que lhes convém, isto é, fazer o homem ou fazer a mulher. Igualmente, todas as que portam o texto fêmea podem, porque falam, fazer a mulher ou o homem.

Aliás, é em razão da existência dessas duas fórmulas e daquilo a que elas se referem que não há relação sexual. Com efeito, basta juntar essas duas fórmulas lógicas para se dar conta de que elas são “sem relação” – uma reenviando à proposição universal para “fazer o homem”, a outra à propo-

* Em francês, *faire semblant*. *Faire semblant de* significa “dar-se a aparência de”, “fazer como se”. (NT)

sição singular para “fazer a mulher”. Há apenas uma forma de entender “não há relação sexual”: é entender que “não há relação lógica entre os gêneros”. Daí a dizer que os indivíduos não se encontram friccionando entre elas todas as mucosas que lhes agrada polir, certamente não – quem não sabe? Certo, “não há relação lógica entre os gêneros”, é mesmo por isso que os indivíduos se encontram. Com efeito, o fato de que não haja relação lógica entre os gêneros nunca impediu o encontro físico entre os indivíduos, seja qual for seu sexo, e o que lhes corresponde, uma relação implicando os órgãos sexuais. Em suma, como já dizia Lacan num comentário de sua própria fórmula, pode-se trepar muito, mesmo, e, sobretudo, se não há relação sexual.

Pode-se até compreender que, um no outro, se posso dizer, seja a relação que reúne um homem e uma mulher que, valha o que valha, continua a ser majoritária. É provavelmente porque, se só se encontra por mal-entendido e por erro, é ainda entre os sexos que o mal-entendido permanece mais forte. Contanto que sejam um homem de gênero e de sexo masculino e uma mulher de gênero e de sexo feminino que se encontrem, o que de vez em quando continua a acontecer, isso pode até mesmo fazer filhos, sem nenhuma intervenção nem do Espírito Santo, nem do espírito técnico, que gostaria de ter lugar de santidade hoje ao propor fazer isso em profetas. Em resumo, o real do sexo continua a encontrar o que lhe é devido na não-relação simbólica dos gêneros: é por causa do irremediável mal-entendido dos gêneros que os sexos continuam a se encontrar e a perpetuar a aventura.

Estou dizendo que o encontro entre os sexos é apenas, no fundo, um caso particular de não-relação dos gêneros. Pode-se por isso compreender que dois homens ou duas mulheres que se encontram, friccionando-se as mucosas apropriadas, também farão muito bem a coisa. Pior, ou melhor, a escolher: já que não há relação lógica entre os gêneros, poderia até ser que, quando eu trepo, eu trepe fundamentalmente só. Pode ser, aliás, e está aí a verdadeira questão entre todas: será que não estou sempre só quando trepo? Não um só sexo, mas só no sexo! E, se esse for o caso, não há empecilho a que eu possa efetivamente fazer isso completamente sozinho, ou a dois, ou a três, ou a quatro, ou a quinze ou vinte... O fato de que não haja relação sexual nos leva, pois, bastante longe nas possibilidades de coito.

O que é preciso reter disso é que, independentemente de meu sexo real, eu tenho, pois, o direito, já que eu falo, de optar por um gênero ou pelo outro. Falo aí de um direito fundamental do sujeito falante que pode ser, segundo as épocas, totalmente ou parcialmente negado ou aceito pela “história” e, pois, totalmente ou parcialmente inscrito no direito político daquele período. Falo aí do direito imprescritível, para um homem, de fazer o homem ou a mulher, ou do direito, para a mulher, de fazer a mulher ou o homem, e levo em conta a maior extensão representacional possível desse “fazer como se”, ou “como isso”*. Pode-se, pois, jogar com a diferença sexual – o admirável romance de Anne Garréta, *Sphinx*, testemunha bastante disso⁴⁹. Mas, para jogar com ela, ainda é preciso que ela exista. Em outros termos, eu posso escolher meu gênero⁵⁰. Mas isso não é uma razão suficiente para que eu possa escolher meu sexo. O *gênero* é uma montagem (singular ou histórica ou gramatical) que se pode desconstruir, ele vem do que Kant chamava de modalidade *problemática* do julgamento, reenviando ao possível; o *sexo* sobressai da modalidade *assertórica*, reenviando ao real. Está aí uma diferença fundamental que sobretudo não se deveria esquecer na hora em que os *Gender Studies* tendem a tomar muito espaço (notadamente nas universidades americanas) e a ocultar, até mesmo a questionar o real do sexo.

Em suma, embora exista um direito fundamental de cada um escolher seu gênero, não se pode incluir nesse direito o de escolher seu sexo, porque escolher seu texto é impossível – muito simplesmente porque, es-

* O emprego vocabular nessas duas expressões (*comme si e comme ça*) lembra uma outra expressão francesa, *comme ci, comme ça*, que significa “fazer mais ou menos, nem tão bem, nem tão mal”. (NT)

⁴⁹ Esse romance nos mostra como esse jogo começa: por um jogo de linguagem, isto é, um jogo gramatical. Com efeito, *Sphinx* [Esfinge] é escrito a partir de uma coação oulipiana [referência à corrente literária *L'ouvroir de littérature potentielle* (Oulipo), inaugurada por Raymond Queneau, que defende a possibilidade de construir textos literários obedecendo a fortes coações, quase matemáticas. (NT)]: o desaparecimento de toda marca de gênero para designar os dois personagens principais do romance. Cf. Anne Garréta, *Sphinx*, Grasset, Paris, 1986.

⁵⁰ Escolha em grande parte inconsciente, com certeza: eu falo da “escolha do gênero” como Freud falava de *Neurosenwhal*, de escolha da neurose...

rando dada a *sexão*, já está escolhido quando venho a nascer, isto é, quando venho a ser. O que se consolida por uma proposição, a meu ver incontornável: a escolha do sexo, enquanto se referindo ao texto, não é da ordem dos direitos do homem. Não se pode inscrever a demanda da escolha de sexo na extraordinária capacidade do gênero humano de escapar de suas determinações naturais. Diga-se o que se disser hoje, nada autoriza crer que a cultura permite transpor todos os estados de natureza. O que a cultura viva permite sobretudo, afora o fato de proporcionar ao neóteno algumas próteses que lhe permitem habitar um pouco melhor o tempo e o espaço, é se emancipar dos assujeitamentos que as teologias e as ontoteologias políticas sempre quiseram fazer passar por naturais: a subordinação aos deuses, aos reis, aos mestres, aos poderosos... Foi assim que a irresistível marcha da humanidade para a democracia viu se confirmar a tendência, destacada por Tocqueville, para a “igualdade das condições”. Certo, ela ainda está limitada aos planos simbólico e jurídico. Certo, a emancipação em relação a todas as condições tidas como naturais está longe de estar realizada: o darwinismo social do neoliberalismo atual com efeito continua a apresentar como natural a dominação econômica e social dos “mais adaptados”. Mas não é menos certo que a tendência à igualdade das condições permitiu suprimir ou reduzir numerosos assujeitamentos outrora considerados como naturais. Gostar-se-ia de fazer crer que é o mesmo com o sexo. Certo, o domínio supostamente natural dos homens sobre as mulheres é eminentemente criticável, porque, de fato, ele é construído socialmente. Mas não se poderia reduzir totalmente a relação entre os sexos a uma pura e simples relação social de dominação das mulheres pelos homens. Com efeito, há um resto, ele é de natureza anatômica, e esse resto, a *sexão*, não pode se dissolver no social. Ele possui uma consistência própria que conduz a grandes consequências na constituição e na diferenciação subjetiva. Em outros termos, não se pode evitar a determinação natural⁵¹. A prova de que ela realmente

⁵¹ No entanto, é o que faz Bourdieu em *La Domination masculine* (Seuil, Paris, 1998). Com efeito, ele intenta demonstrar que a distinção entre homens e mulheres é menos um fato biológico que uma construção social. Ao assim reduzir a relação sexual a uma relação social de dominação das mulheres pelo homens, ele abria o caminho para reivindicações pós-modernas de negação de toda diferença orgânica. Aliás, essa

existe é que sempre nos encontramos, queira-se ou não, num corpo de menina ou num corpo de menino, antes mesmo de a cultura ter entrado em jogo. É por isso que, antes de tocar a trombeta da liberação da humanidade, é preciso refletir sobre os limites que a longa, marcha para fora das determinações naturais não poderá atravessar, salvo se mudar a definição da humanidade mesma.

A escolha do sexo não concerne, pois, aos direitos do homem. O corolário dessa proposição é imediato: se eu inscrevesse o direito da escolha do sexo nos direitos do homem, eu estaria na posição, hipercapenga, de prescrever ao sujeito escolher ali onde já foi escolhido para ele. Ora, como Lacan lembrava numa conferência dada a seus jovens colegas internos de Sainte-Anne em 1967: “Os homens livres, os verdadeiros, são precisamente os loucos”⁵². É assim, os verdadeiros homens livres são apenas os loucos e, se eu reclamasse e obtivesse o poder escolher ali onde não há nenhuma escolha, eu talvez fosse livre, mas certamente louco. Aquele que me conferiria esse direito, aquele a quem, em todos os casos, eu pediria que me concedesse a possibilidade dessa escolha é aquele a quem se chama de legislador, e talvez se compreenda que ele hesite um pouquinho em colocar os sujeitos, os sujeitos de direito que compõem um conjunto social, nessa posição.

O mercado da escolha do sexo

Mas, nesse sentido, fazem-se esforços. E mesmo muitos. Com efeito, não está excluído, como já tentei mostrar em outro lugar⁵³, que, com o progresso da democracia e a incitação histerológica, o legislador esteja em posição de colocar seu sujeito em situação de loucura.

tese é freqüentemente invocada pelos movimentos de “liberação sexual” que pensam poder se autorizar, pela crítica da dominação social, para reivindicar o direito à escolha do sexo. Não retomo esse ponto; uma rigorosa crítica da tese de Bourdieu já foi feita por Thierry Vincent em *L’Indifférence des sexes* (Érès, Ramonville, 2002).

⁵² Lacan, “Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne”, 10 de novembro de 1967, inédito.

⁵³ Em D.-R. Dufour, *Folie et démocratie*, ob. cit.

Alguma coisa, que convém bem identificar, se insinua por ocasião dos debates sobre o direito ao gênero. Essa alguma coisa é a demanda de escolha do sexo. Nada de surpreendente, na nossa opinião, em que ela aconteça agora. Por quê? Porque estamos na democracia, isto é, na situação em que nos pomos a conceder ao sujeito a mesma definição auto-referencial que era concedida outrora ao grande Sujeito.

Ora, essa transferência de definição acarreta e provoca certa pretensão. Eu já indiquei que era ela que autorizava o desdobramento de uma liberdade (entre outras, de mercado) total e permitia o desenvolvimento desenfreado do neoliberalismo. Ela permite mais: faz-se hoje como se a autofundação no simbólico autorizasse a autofundação no real – há hoje a reivindicação da escolha de seu sexo, com certeza amanhã haverá a reivindicação do auto-engendramento por clonagem. Se esses dados são coerentes entre si, é porque há uma ligação entre a demanda de direito à escolha do sexo e o triunfo do Mercado.

Aliás, as pessoas que se batem nessa questão conhecem perfeitamente essa correlação entre o Mercado e a reivindicação da escolha do sexo – de qualquer opinião que sejam; afinal. Vou tomar apenas dois textos contemporâneos, publicados no verão de 2000, totalmente opostos, o de Henry Frignet sobre *O transexualismo* e o de Michel Tort sobre o simbólico publicado em *Les Temps modernes*⁵⁴. Henry Frignet indica que o apagamento da referência ao sexo e a promoção do gênero são, eu cito, “concomitantes à expansão mundial do modelo econômico” da América do Norte – observação muito interessante que, entretanto, ele não desenvolve em seu livro. E Michel Tort, que tem propósitos muito diferentes, indica, para estigmatizar essa abordagem, que se emprega hoje a psicanálise para identificar as formas de suposta dessimbolização em operação, da qual a reivindicação de indistinção entre homem e mulher seria um exemplo, mencionando os perigos da ciência e do Mercado. Ora, embora Tort *, em seu texto, acerte

⁵⁴ Henry Frignet, *Le Transsexualisme*, ob. cit. [Tradução brasileira: *O transexualismo*, ob. cit., 2002]; Michel Tort, “Quelques conséquences de la différence ‘psychanalytique’ des sexes”, em *Les Temps modernes*, verão de 2000.

* A construção *si Tort* talvez permita também a leitura “tão errado”, sendo *tort* uma palavra francesa para “torto”, “errado” em português. (NT)

suas contas, à sua maneira, com os críticos ferozes da ciência, ele não diz nada sobre o Mercado, que, no entanto, ele acaba de evocar. Não temos nem argumentação sobre o papel do Mercado nem refutação, como se houvesse aí algo difícil ou delicado de tratar. Portanto, é isso que é preciso examinar, a relação entre a reivindicação de indistinção dos sexos e o triunfo do Mercado.

O Mercado, sabe-se, visa transformar todas as regiões do mundo em lugares reservados à mercadoria. Nenhum domínio deve, afinal, ficar estranho à mercadoria; nem nenhuma região do mundo nem nenhuma “região” das trocas no mundo: o econômico, o social, o cultural, o artístico. E, doravante, trata-se também das regiões psíquicas onde se faz a bricolagem das identidades. Em virtude de sua lógica de expansão contínua, poder-se-ia dizer que o Mercado tem grande interesse na existência de identidades, aí incluídas as identidades sexuais, extremamente flexíveis, variáveis e instáveis. O Mercado tem objetivamente interesse na flexibilidade e na precarização das identidades. O sonho atual do Mercado, em sua lógica de extensão infinita da área da mercadoria, é poder fornecer *kits* de todo gênero, inclusive panóplias identitárias: discursos, imagens, modelos, próteses, produtos... Idealmente, o Mercado é o que deve poder fornecer, a qualquer um, em todos os lugares e a todo instante, todos os produtos que são supostos corresponder aos desejos, estranhamente compreendidos como desejos instantâneos e possíveis de satisfazer sem demora.

Deleuze já havia perfeitamente identificado essa tendência, mostrando que a esquizofrenia, enquanto desterritorialização radical, estava ligada à expansão do capitalismo⁵⁵. Notemos, aliás, que a proposição de Lacan sobre os homens livres que são precisamente os loucos e essa proposição de Deleuze sobre o esquizo como desterritorializado realizado são inteiramente compatíveis. A grande diferença, que vale ser notada, é que Deleuze fez do problema, a extensão da esquizofrenia, a solução mesma. Em suma, Deleuze tentou transformar em solução (em “positividades”, segundo a língua deleuzeana) os impasses na subjetividade inerentes à falta do Outro. Por quê? Provavelmente porque Deleuze não via outra resposta à expansão do capitalismo,

⁵⁵ G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Édipe*, ob. cit.

cujo incrível dinamismo o fascinava muito, do que ir ainda mais rápido que ele. Está aí um dos aspectos do vitalismo deleuzeano, o de ter querido duplicar o capitalismo para impedi-lo de reterritorializar os fluxos liberados. Foi assim que o esquizo, excluído de toda territorialidade possível, se tornou o revolucionário. Haver feito do esquizo um revolucionário poderia, retroativamente, compreender-se pela preocupação pós-sessenta-e-oitista de encontrar, custasse o que custasse, a substituição de um proletariado que já estava se mostrando muito cansado durante o lindo mês de maio. Mas por isso mesmo era tentar içar o esquizo ao nível de um novo grande Sujeito. O esquizo como novo grande sujeito – seria preciso pensar nisso!

E é justamente o que acontece hoje com a desterritorialização da sexuação de suas ancoragens biológicas. Com efeito, o Mercado está fortemente interessado pela desapareição da forma sujeito clássica, crítica e neurótica, com suas territorializações (ditas “paranóicas”) protegendo a individualidade, o sexo biológico, a ordem geracional. A revolução esquizóide se realiza, em suma, sob a égide do Mercado. A existência de individualidades transitórias é perfeitamente compatível com a existência de um Mercado suscetível de fornecer e renovar constantemente um estoque de próteses identitárias. Com efeito, ninguém sabe melhor que o Mercado surfar nos fluxos e conectar tudo em tudo. Para o Mercado, um *hacker*, um *happer*, um “nurd” (isto é, um “maluco” da informática em gíria americana), ou todo produtor de objetos estranhos, mesmo que seja esquizóide e deleuzeano, é tanto melhor vindo quanto mais suas obras e manias diversas forem facilmente transformáveis em nova mercadoria. O jogo das identidades incertas (esquizadas, divididas, múltiplas, instáveis) nunca funcionaria melhor do que num universo de mercadorias em constante renovação.

O Mercado só pode visar fazer cair no seu universo domínios que, outrora, lhe escapavam, seja porque diziam respeito ao domínio privado, seja porque diziam respeito à intervenção pública. Por exemplo, a educação, a saúde são cada vez menos problemas de interesse público e cada vez mais pensadas em termos de Mercado. Ora, hoje, é ainda um outro mundo que é visado pelo Mercado. O que é visado hoje pelo Mercado é essa parte privada que escapou, há quase três séculos, do sistema da representação política, é essa “outra parte” que nada, desde as Luzes, veio calibrar, essa parte que se refere ao domínio da “pertença a si mesmo”, perfeitamente

identificada pelo psicanalista Guy Le Gaufey em sua *Anatomie de la troisième personne*⁵⁶. É essa parte – digamos mal dita, para não dizer, como Bataille, “maldita” – que está à deriva desde o século XVIII através do magnetismo, do mesmerismo, do sonambulismo, da hipnose e, depois, da transferência⁵⁷. Foi dessa parte, na qual estão em jogo a “personação”⁵⁸ e a sexuação, que se encarregou recentemente a psicanálise no período moderno. É disso que se trata para o Mercado, recuperar e fazer entrar na ordem do transformável em mercadoria. Não se pode excluir que, vendo se dispersar sua clientela, ou sentindo-a muito mais volátil que outrora, certos psicanalistas, *de facto*, querem, de algum modo, conservar sua parte de mercado e decidem lidar como podem com o dogma para conservar seus fiéis e até mesmo conquistar novos, que corriam o risco de lhes escapar. Com essa psicanálise de nova cara, de um lado, e as técnicas do mercado da identidade, do outro, talvez assistamos a uma das primeiras lutas pelo controle do mercado da sexuação. Resta que o Mercado tem uma boa distância à frente: basta constatar a multiplicação dos programas de televisão nos quais os participantes são expressamente convocados a discutir suas práticas sexuais, sua escolha em matéria de sexo⁵⁹ e suas escolhas de vida. Já há, evidentemente, um grande mercado da personação e da sexuação aberto. Não há grande risco em prever que o ideal do Mercado é poder produzir sujeitos que possam comprar ou consumir tantas identidades quanto possível, com tantas personações e tantas sexuações quanto ele possa imaginar.

Duvido que Adam Smith tenha expressamente previsto, mas, para dizer da forma atenta e viva de um Raymond Queneau, “a mão invisível do

⁵⁶ Guy Le Gaufey, *Anatomie de la troisième personne*, EPEL, Paris, 1998.

⁵⁷ Ver também, sobre esse ponto, M. Gauchet, “Les chemins imprévus de l’inconscient”, em M. Gauchet e G. Swain, *Le Vrai Charcot*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.

⁵⁸ O conceito de “personação” remete à capacidade e às modalidades de acesso de uma pessoa qualquer ao “eu [je]”. Cf. Guy Le Gaufey, *Anatomie de la troisième personne*, p. 122, que faz referência ao conceito de “personação locutória” de Damourette e Pichon, *Des mots à la pensée, essai de grammaire de la langue française*, Éditions d’Artrey, Paris, 1911-1950, tomo III, p. 153.

⁵⁹ Segundo *Le Monde* de 23 de fevereiro de 2001, as televisões francesas fizeram 551 programas tratando das escolhas sexuais em 2000.

mercado” está hoje, provavelmente, estendendo-se até as calças dos soldados da infantaria pós-moderna. Ora, cuidado com a mão bolinadora do Mercado! Porque, nesse movimento de expansão do campo do Mercado, pode-se perder muito. A percepção da diferença sexual primeiro. E, em seguida, o amor. Com efeito, o Mercado não poderia ser embaraçado por coisas tão em desuso quanto o amor – cujo modelo continua a ser o amor pelo outro sexo. O que cairia com o fato de o mercado tomar o encargo do sexo só poderia ser o amor, em proveito do gozo – o que Lacan havia bem identificado: “Toda ordem, todo discurso que se aparente ao capitalismo deixa de lado o que chamaremos simplesmente de as coisas do amor”⁶⁰.

Questão para a psicanálise em período pós-moderno

Se se pensa na psicanálise “nos limites da simples razão”⁶¹ – o que é meu caso –, é-se obrigado a notar que ela se ocupa, antes de tudo, de ontogênese e de psicogênese. E, de fato, ela não pára, em toda questão, de reenviar o sujeito a seu próprio desejo. Ora, esse ato talvez fosse um gesto altamente subversivo nos regimes em que o sujeito estava simbolicamente assujeitado ao Outro, mas ele se arrisca facilmente a se tornar um gesto politicamente conforme em nossas democracias de mercado, nas quais tudo repousa, por fim, no sujeito auto-referido⁶². Esse gesto psicanalítico de reenvio do sujeito a seu desejo com efeito levanta, hoje, um sério problema político – no sentido grego do termo: de vida da cidade. Com efeito, se um sujeito reenviado a seu desejo quer *verdadeiramente* engravidar por procriação assistida, se ele quer *verdadeiramente* mudar de sexo, se ele quer *verdadeiramente* possuir um clone, se ele quer *verd...deiramente* modificar os caracteres

⁶⁰ Lacan, seminário *Ou pire...*, não publicado, sessão de 3 de fevereiro de 1972.

⁶¹ Certamente faço referência ao estudo de Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1792), texto apresentado, traduzido e anotado por A. Philonenko, Paris, Gallimard, 1986.

⁶² O que Gilles Lipovetsky já havia identificado em *L'Ère du vide*, Gallimard, Paris, 1984, cf. “Le zombie et le psy”, pp. 76 e seg.

genéticos da espécie, de jeito nenhum eu creio que isso seja apenas uma questão que remete unicamente ao desejo que ele nos coloca. Ele coloca também, e sobretudo, uma questão ligada ao destino da cidade, do *phylum*, isto é, da tribo humana. É por isso que reenviar o sujeito a seu desejo não basta, já que aí não nos encontramos mais em questões ontogenéticas e psicogenéticas, mas em questões filogenéticas, isto é, em problemas que reenviam à espécie, à sobrevivência e a seu destino. Por que deveríamos nos remeter à livre vontade de um sujeito falante entre outros, ele falou a seu psicanalista, para organizar esses pontos capitais de ordem filogenética que engajam o destino e a sobrevivência da espécie?

Não nos enganemos, através da negação da *sexão* é o próprio sujeito freudiano que está ameaçado. E, além do mais, do interior mesmo da psicanálise – o que atesta a penetração das idéias pós-modernas até os bastiões da modernidade. No momento, essa propagação está, é verdade, limitada a uma sociedade psicanalítica, mas ela se difunde a partir de lá. Eis que, a pretexto de escapar à transmissão do que se toma erroneamente como norma antiga, o que se consegue é não ver que se promove, de fato, uma verdadeira nova norma: a do *unissexo*. Ora, não parece que, diante dessa deriva, a dogmatização e a juridicização da psicanálise constituam uma reação satisfatória. Colocar à morte o Pai simbólico assim como a defesa do Patriarcado não parecem, nem uma nem outra, respostas adequadas aos desafios que a pós-modernidade coloca em matéria de psiquismo.

Dois perigos opostos, mas que fazem sistema, parecem, pois, ameaçar a psicanálise, o de sua desagregação como terapia pós-moderna, entre outros, e o de sua transformação em dogma. Entretanto, esses perigos nada têm de inelutável. Bastaria que alguns psicanalistas se levantassem e, guardando-se tanto do Caribe da renegação quanto do Cila* da dogmatização, intentassem explorar a nova economia psíquica que caracteriza o período pós-moderno. Esse trabalho crítico decisivo bem parece hoje começar.

* Caribe era um turbilhão no estreito de Messina que assustava os antigos navegantes, já que, quando conseguiam escapar dele, batiam no rochedo de Cila (ver *Enciclopédia e dicionário* Koogan/Houaiss, Edições Delta, Rio de Janeiro, 1996).

4.

O neoliberalismo: a dessimbolização, uma forma de dominação inédita *

A dessimbolização pós-moderna em curso com frequência é dolorosamente sentida por numerosas camadas da sociedade. Não é exagero dizer que um sentimento de crise profunda atinge os mais sólidos espíritos. Entretanto, observa-se um singular paradoxo: quando mais se sofre essa dessimbolização, menos se sabe se não se deveria, antes, se regozijar por ela! Certo, tem-se tendência a dizer, a pós-modernidade e o esvaecimento momentâneo do grande Sujeito acarretam novas desordens no ser-si e no ser-junto. Mas a modernidade, saturada de grandes Sujeitos, de jeito nenhum esteve isenta de distúrbios trágicos. Basta recordar as terríveis carnificinas conduzidas no século XX em nome dos ídolos então no auge do Estado-nação, da República, do proletariado ou da Raça... Nesse sentido, a perda final de todo grande *espantelho*, paramentado de sentido último, constituiria, antes, um motivo de alívio – daí deviam resultar novas formas de desordens psíquicas e cívicas nas nossas sociedades. O desaparecimento do Outro seria apenas, afinal, o efeito anunciado de uma desterritorialização radical. É provável que esse esvaecimento simbólico comporte efeitos deletérios, inquietantes e prejudiciais, notadamente para as novas gerações. Mas podemos nos perguntar se um curto episódio de pane simbólica, com redenção por uma seita ou uma proeza excepcional, acalmado por um pouco de

* Capítulo escrito com a colaboração de Patrick Berthier. Uma primeira versão deste texto foi publicada na revista *Le Débat*, janeiro de 2003, Gallimard, Paris.

adição ao Prozac ou outros produtos menos lícitos e entrecortado por um ou dois acessos de onipotência caracterial e de algumas intempestivas mudanças de orientação sexual é muito mais danoso que o catecismo, o culto de Maria, a instrução cívica e a veneração da República reunidos... Em resumo, tem-se tendência a dizer que a destruição das antigas sinalizações simbólicas (a religião, o patriarcado, a família, a nação...) nada mais ocasiona que um abrir de olhos doloroso, mas salvador do sujeito, passando subitamente da modernidade para a pós-modernidade.

Em suma, não se deveria confundir o fim da transcendência e o fim do transcendental. Nada seria perdido. Certo, não temos mais lei externa para nos guiar (e nos assujeitar), mas essa seria a ocasião única para encontrar suas próprias leis internas. Aliás, sabe-se, desde Rousseau pelo menos, que a autonomia, como sua etimologia indica, não significa o fim da lei, mas a busca das leis que se poderia dar a si mesmo. “A obediência à lei que se prescreveu para si é liberdade. Não há liberdade sem leis. A liberdade segue o destino das leis”, dizia assim Rousseau em *O contrato social* (livro I). Estaríamos, pois, diante de uma chance histórica de acesso à autonomia.

Todavia, se isso fosse verdade, ainda seria preciso ter a oportunidade de: 1) saber apreendê-la, e 2) saber fazê-la operar. Infelizmente, nada indica que vamos nesse sentido. O programa de autonomia é, com efeito, de uma total exigência filosófica. De jeito nenhum ele consiste em abandonar os indivíduos na cultura, completamente perdidos; ao contrário, ele exige uma grande preparação que passe, notadamente, pelo que outrora se chamava a “direção de consciência” – basta se referir às iniciativas dos cínicos, dos epicuristas, dos estoicos e dos cétricos. Ora, hoje a tendência é, antes, crer que a liberdade decorre automaticamente da queda dos ídolos.

Em resumo, é preciso decidir: estamos na hora, próxima do grande meio-dia nietzscheano, de um niilismo filosófico enfim lúcido? Ou na hora crepuscular de um “niilismo cansado”? Conhece-se a oposição irreconciliável entre esses dois niilismos. O niilismo lúcido parte da idéia de que os antigos fundamentos metafísicos dos valores nunca foram mais que ficções construídas em torno do nada. Ele geralmente engaja um exercício eminentemente exigente e freqüentemente salutar: como recomeçar a pensar a partir de nada? O outro niilismo, o “niilismo cansado”, para retomar a

própria expressão de Nietzsche¹, reenvia a um momento incerto onde todos os valores se tornam cinzentos. Essa circunstância se apresentaria hoje como um fato social e histórico, manifestando-se por um fenômeno, disseminado nas populações, de recusa de toda hierarquia dos valores (por exemplo, entre os que se originam no interesse privado e os que dependem da coisa pública), até mesmo de recusa de todo valor². Tratar-se-ia, nesse “niilismo cansado”, até mesmo esgotado, de dar um lugar central a “tudo o que alivia, cura, tranqüiliza, entorpece, sob vestimentas diversas”³ – a mercadoria ocupando hoje essa posição chave. Ela representaria o que permite fazer aparecer hoje uma certa profusão de objetos no lugar mesmo do nada ontológico.

Esses dois planos estão, sabe-se, intimamente ligados: Nietzsche já dizia que “se não fizermos da morte de Deus uma grande renúncia e uma perpétua vitória sobre nós mesmos, teremos que pagar por essa perda”⁴. Em que niilismo estamos, pois? Estamos lidando com uma inédita liberação (ainda que devida à desterritorialização operada pela mercadoria) da qual seria preciso saber tirar proveito, ou entramos numa nova alienação? É forçoso constatar que quase não se sabe mais o que pensar. O que indica, de modo desafiador, que caímos todos numa antinomia da razão⁵. De onde só há uma via para sair: pegar nas mãos essa antinomia para resolvê-la. Eu afirmei até aqui que havia dessimbolização; devo, pois, examinar a outra tese: o que tomo por dessimbolização não é a manifestação de uma resistência original a todas as formas de dominação – o que, evidentemente, passa por uma nova instrução da noção de dominação.

¹ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, trad. de Henri Albert revista por Marc Sautet, Le Livre de Poche, Paris, 1991, cap. I.

² Como indica François Meyronnis em sua narração teórica *L’Axe du néant* (Gallimard, Paris, 2003), “o niilismo é precisamente esse período no qual ele pára de ser uma opinião [...] para se tornar o regime dominante no mundo”.

³ Nietzsche, *ibid.*, cap. I.

⁴ Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 12, Gallimard, Paris, 1978, § 167.

⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, ob. cit., cf. “Dialectique transcendente”, II, cap. 2 (antinomia da razão pura).

A dominação

Bourdieu, já nos anos 1960, colocou a questão da dominação de uma maneira que, ainda hoje, suscita um amplo acordo em sociologia e para além, em todas as ciências humanas e sociais: todo ato cultural é um ato de dominação de uma classe sobre a outra⁶. Bourdieu formulava uma condição subsidiária para o êxito perfeito desse ato: que ele se faça esquecer como tal. Com efeito, a legitimidade da cultura dominante se impõe tanto melhor quanto mais ela é exitosa em impor o desconhecimento do arbitrário dominante que ela porta⁷. Conhece-se a sorte desse paradigma de colocação da cultura no banco dos réus que se impôs nos anos 1960, em substituição ao paradigma precedente saído das Luzes, fundado no acesso emancipador de todos ao saber e à cultura e que funcionou durante dois séculos, de Kant e Condorcet até Henri Wallon⁸. Com esse novo paradigma, surgido nos anos 1960, a cultura (a ciência, a literatura, a arte...), outrora instrumento da salvação de cada um e notadamente dos oprimidos, se tornou um puro instrumento de poder e de alienação. Foi assim que o que era o objetivo a alcançar para todos se tornou, por uma espantosa reviravolta, aquilo de que era preciso desconfiar mais. “Saber igual poder”, ouvia-se por toda parte naquela época – os trabalhos de Foucault (que simpatizou muito com essa tese, sem nunca verdadeiramente adotá-la) vinham então dar a caução histórica e filosófica aos estudos sociológicos de Bourdieu. Ora, um dia será preciso se dar conta dos efeitos profundamente devasta-

⁶ O que se entende perfeitamente, por exemplo, nessa proposição que tem o mérito da clareza: “Toda ação pedagógica é objetivamente uma violência simbólica enquanto imposição, por um poder arbitrário, de um arbitrário cultural”. Cf. P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970, p. 19.

⁷ *Ibid.*, ver p. 56.

⁸ Paradigma que se poderia resumir em “é preciso combater a ignorância”. Para avaliar sua difusão, poder-se-á muito utilmente reportar-se à obra de G. Duveau, *La Pensée ouvrière sur l'éducation pendant la seconde République et le second Empire*, Donat-Montchrétien, Paris, 1948.

dores, sobre a cultura em geral, dessa tese muito reducionista, à qual hoje a escola atual está pagando um pesado tributo⁹.

Não sendo o desejo uma questão sociológica, Bourdieu abandonava a questão, essencial a nossos olhos, de saber por que os homens sempre se aproximam do ato cultural que pode aliená-los tão facilmente. Com efeito, por que se deixam dominar assim tão facilmente? O que vão buscar ali? Como isso começa? Bourdieu nunca nos informou sobre essas questões. Pela segunda vez neste livro, reprovamos a Bourdieu ter querido dar conta da complexidade do mundo apenas a partir de dados sociológicos. Até pior, ele quis instituir como meta-ciência uma sociologia redutora, isto é, reduzida exclusivamente à relação dominantes/dominados. Pode-se bem conceber que ele trouxe à luz um elemento importante da cultura (seus impactos sociais), mas ao preço de esquecer o essencial, ou seja, o que é ontologicamente a cultura (na sua relação com a natureza humana) e o que é a cultura em si (seus níveis específicos de consistência científica, semiótica ou estética). Em suma, não se poderia considerar a questão dos efeitos sociais da cultura sem levar em conta suas dimensões constitutivas.

Para fazer isso, podemos voltar à partir de um fato essencial que Kant havia perfeitamente identificado: “o homem [contrariamente ao animal] não tem instinto: é preciso que ele faça para si mesmo seu plano de conduta”¹⁰. Em outros termos, dir-se-ia hoje que o homem é um neóteno, que sua natureza é inacabada. Ele não pode, pois, se finalizar em nome de sua própria natureza, ele deve sair dela para se realizar. Enquanto ser inacabado, ele depende de um outro ser suscetível de remediar esse inacabamento. Enquanto ele se encontra obrigado à busca desse outro ser, *a primeira dominação sob a qual ele cai é, pois, de natureza ontológica*. Pode-se exprimi-lo de outro modo: sua simples natureza não poderia ser suficiente para fazê-lo viver e ele deve imperativamente encontrar o todo da linguagem e da cultu-

⁹ O que faz M.-C. Blais dizer que “os sociólogos ditos da reprodução contribuam para a desvalorização do trabalho escolar nos anos 1970 e seguintes, particularmente sob a influência das teorias de Pierre Bourdieu”. Cf. M.-C. Blais, M. Gauchet, D. Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, ob. cit., p. 169.

¹⁰ Kant, *Traité de pédagogie*, ob. cit.

ra para se cumprir. “O homem”, assim dizia Lacan, que tinha uma concepção totalmente diferente de Bourdieu sobre o simbólico, “desde antes de seu nascimento e para-além da morte está tomado na cadeia simbólica”¹¹. E, para bem fazer compreender que nesse “ser tomado” estava em jogo uma dominação essencial e um dependência incontornável, ele acrescentava que “o sujeito é servo da linguagem, e, mais ainda, servo de um discurso”¹². Servidão simbólica: a expressão é ainda mais surpreendente porque nada pode permitir escapar a essa dominação radical do homem pela linguagem, exceto vendo-o perder sua humanidade e cair na barbárie.

É apenas quando essa primeira dominação (ontológica) está posta que se pode dizer que a dominação é também, para o homem, um fato sociopolítico. Marx permitiu compreender o quanto essa dominação sociopolítica era complexa e sutil, já que ela se apresenta como uma realidade que se afirma dissimulando-se. Com efeito, a dominação sociopolítica é tanto o conjunto dos meios pelos quais certos grupos de indivíduos exercem um domínio econômico, político e/ou cultural sobre outros grupos quanto o conjunto dos meios pelos quais esses grupos dominantes dissimulam seus interesses particulares, tentando fazê-los passar por interesses universais. Essa segunda dominação apresenta, pois, a particularidade de ser contingente e de funcionar enquanto seus dominados continuam seus “partos”. Quando um grupo humano pára de ser enganado pela dissimulação de uma dominação e o rei, como se diz, lhe aparece repentinamente nu, então, geralmente, esse grupo sai, num prazo relativamente curto, dessa dominação, para logo experimentar uma nova.

Duas dominações

Existem, pois, duas dominações de naturezas bem diferentes: a uma, originária, não se poderia subtrair-se, enquanto que da outra, segunda, se pode, sob certas condições, desfazer-se. A dificuldade é que, nas práticas

¹¹ J. Lacan, *Écrits*, ob. cit., p. 468.

¹² *Ibid.*, p. 495.

sociais, essas duas dominações de natureza muito diferente estão ligadas, o que explica que se as confunda freqüentemente ou que se rebata naturalmente uma sobre a outra. Ou se valoriza a dependência ontológica do homem em detrimento da dominação sociopolítica e obtêm-se grandes revoadas metafísicas sobre o Ser, tão pouco atentas à dominação sociopolítica que elas podem chegar a não ver as piores dentre elas – que se pense na ontologia heideggeriana, que se acomodou perfeitamente ao nazismo. Ou se quer levar em conta apenas as dominações sociopolíticas e se falha, até mesmo se nega toda a especificidade da cultura.

Perceber a ligação íntima entre essas duas dominações supõe, pois, uma montagem delicada que não sacrifica uma à outra. Eu proporei a seguinte: certos grupos aproveitam a dominação ontológica (necessária) para estabelecer uma dominação sociopolítica (contingente). Como? É bastante simples: ao exercer um controle e um aferrolhamento tão cerrados quanto possível sobre o que comanda o acesso ao sentido. É assim que existem instituições específicas correspondentes a cada forma de dominação sociopolítica, destinadas a velar de perto pelo sentido autorizado. Assim fazendo, os dominantes se encontraram encarregados de assegurar o acesso dos indivíduos à função simbólica, de jeito nenhum por preocupação filantrópica, mas pela vontade de controlar os sujeitos. Pode-se dizer que, se a língua e os sistemas simbólicos estão à disposição incondicional de todo ser falante, é com a condição de serem severamente controlados. As sociedades da modernidade eram, nesse sentido, sociedades disciplinares, como Foucault mostrou em seus trabalhos dos anos 1960 (sobre o asilo e a prisão) e 1970 (sobre o biopolítico, a partir do momento em que a vida é objeto de decisões políticas).

Mas se o poder se encarrega da vida, isso não significa que as duas dominações sejam confundidas. A dominação ontológica nunca é inteiramente solucionável, nem exprimível na dominação sociopolítica. Se assim fosse não se poderia mais compreender por que todo homem, seja qual for o seu estatuto, dispõe de um direito absoluto e inalienável à palavra, pelo simples fato de ser homem. Está justamente aí o fato que sempre preocupa muito os governantes e os dominantes, fato ao qual eles devem se curvar. Embora misturado ao sociopolítico na prática, o ontológico guarda sempre sua especificidade lógica e sua eficácia própria. Jamais algo pode deter a busca de sentido.

O erro seria, pois, confundir essas duas dominações. Ora, é justamente esse erro que cometem os que vêem fatos de resistência à dominação sociopolítica nos atos de dessimbolização. Enquanto que esses atos, na realidade, apenas desfazem a função simbólica. A violência nua, por exemplo, com efeito só pode quebrar a força mais íntima da humanidade do homem. Seria um trágico contra-senso acreditar-se que é atingindo esse núcleo primeiro de humanidade que se pode se desfazer das dominações sociopolíticas. Nenhuma revolução está a essa altura – como mostrou a loucura do polpotismo*, que buscou erradicar a função simbólica para acabar com toda dominação sociopolítica.

O neoliberalismo e a dessimbolização

Com efeito, se se atinge esse núcleo primeiro de humanidade, é totalmente o contrário que arrisca acontecer. É a mais conquistadora de todas as dominações possíveis na hora atual que arrisca triunfar, o que se chama comumente de neoliberalismo. A enorme novidade do neoliberalismo por relação aos sistemas de dominação anteriores diz respeito a que estes últimos funcionavam com o controle, o reforço e a repressão institucionais, enquanto que o novo capitalismo funciona com a desinstitucionalização¹³. Provavelmente foi isso que Foucault não viu chegar. Entregue totalmente ao estudo das múltiplas formas de o poder encarregar-se da vida (nos cuidados, na educação, nas formas da punição...), ele não viu que uma novíssima dominação muito progressivamente se instalava após a Segunda Guerra Mundial. Os exemplares estudos de Foucault sobre as sociedades disciplinares vieram, com efeito, num momento em que essas sociedades já entravam em decadência. Com efeito, eles se aplicaram a um objeto já bem

* Regime Pol Pot que dominou e aterrorizou o Camboja de abril de 1975 a janeiro de 1979. (NT)

¹³ É notável que seja pelas instituições asilares, ali onde o enquadramento era o mais forte, que essa desinstitucionalização tenha começado. O que Robert Castel havia perfeitamente identificado em seus estudos, notadamente em F. Castel, R. Castel, A. Lovell, *La Société psychiatrique avancée, le modèle américain*, Paris, Grasset, 1979.

fragilizado no momento do estudo¹⁴. Foi por isso que, embora os estudos de Foucault sobre as sociedades disciplinares fossem fundados, eles não deixaram de gerar um imenso mal-entendido. Os muito vivos engajamentos militantes da época não perceberam que as instituições que eles tomavam como alvo eram exatamente os aparelhos que a fração mais conquistadora do capitalismo queria destruir. Então já não era mais por o poder tomar para si o encargo disciplinar da vida que a dominação queria continuar a impor-se, era por uma forma de dominação toda nova, cuja instalação os anos 1960 no mundo (na Califórnia, na Itália, na Inglaterra, na França em maio de 68...) precipitaram. O novo capitalismo estava descobrindo e impondo uma maneira muito menos constrangedora e menos onerosa de garantir a sua sorte: não mais continuar a reforçar a dominação segunda que produzia sujeitos submissos, mas quebrar as instituições e assim acabar com o tomar o encargo da dominação primeira de maneira a obter indivíduos dóceis, precários, instáveis, abertos a todos os modos e todas as variações do mercado.

É assim que, hoje, “as únicas coações justificáveis são as das trocas de mercadorias”¹⁵. O exclusivo e único imperativo admissível é que as mercadorias circulem. De modo que toda instituição, vindo interpor entre os indivíduos e as mercadorias suas referências culturais e morais, é doravante mal vinda. Em suma, o novo capitalismo muito rápido identificou o partido que podia tirar da contestação. É assim que o neoliberalismo promove hoje “um imperativo de transgressão dos interditos” que confere a esse discurso um “perfume libertário”, fundado na proclamação da autonomia de cada um e na “ampliação indefinida da tolerância em todos os campos”¹⁶. É por isso que ele porta com ele a desinstitucionalização: é preciso não apenas “menos Estado”, mas menos de tudo o que poderia entravar a circulação da mercadoria.

¹⁴ Nos Estados Unidos, o mesmo mal-entendido ocorreu com E. Goffman: tomou-se *Asiles* (publicado na França em 1968) por um estudo libertador, enquanto que ele se inscrevia num projeto de desinstitucionalização. Aliás, esse projeto foi implantado em 1996 na Califórnia, depois que um certo Ronald Reagan foi eleito governador...

¹⁵ P.-A. Taguieff, *Résister au bouguisme*, Mille et une nuits, Paris, 2001, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

Ora, o que essa desinstitucionalização imediatamente produz é bem uma dessimbolização dos indivíduos. O limite absoluto da dessimbolização é quando mais nada vem assegurar e assumir o encaminhamento dos sujeitos para a função simbólica encarregada da relação e da busca de sentido. Nunca se chega aí verdadeiramente, mas, enfim, quando a relação de sentido desfalece, é sempre em detrimento do próprio da humanidade, a discursividade, e em proveito da relação de forças. O que o novo capitalismo visa hoje é o núcleo primeiro da humanidade: a dependência simbólica do homem. Não é surpreendente, pois, que nosso espaço social se encontre cada vez mais invadido pela violência comum, pontuada por momentos de acme da hiperviolência, acidentes catastróficos que as condições ambientes tornam, doravante, sempre possíveis. O círculo é assim fechado: a lógica neoliberal produz sujeitos que, funcionando precisamente na lei do mais forte, ainda reforçam essa lógica.

É bem evidente que esse novo sujeito precário é também uma vítima. Está aí exatamente o que querem esquecer os agitados adeptos da “tolerância zero”, que toleram perfeitamente a grande corrupção política e especulativa e visam, sobretudo, proteger a tranqüilidade dos belos bairros. Mas, por um outro lado, não se deve esquecer que essas vítimas fazem novas vítimas, de modo que jogar a “ampliação da tolerância” contra a “tolerância zero” constitui uma péssima solução, que só pode aumentar o problema, ao invés de resolvê-lo. Não querer ver o que está em jogo na nova condição subjetiva precarizada da época neoliberal, ou, pior ainda, fazer desses indivíduos des-simbolizados novos resistentes só pode ter origem na cegueira e na grave perda de rumo. Parece-me proceder ao mesmo tempo de uma compaixão miserabilista eticamente e politicamente correta, muito em voga na social-democracia de obediência neoliberal, e de um fascínio literário barato pelos atos extremos, geralmente muito bem prezados pelos filhos da burguesia em busca de revolta radical contra seu meio. Não há nada a esperar dessas revoltas. Aliás, quase não há necessidade de investigações muito aprofundadas para perceber que, se há uma realidade social na qual o novo capitalismo consente sem resmungar, enquanto que ele destrói tantas outras, é bem a existência de máfias de todo gênero, usando sem vergonha os mais expeditivos métodos. Desde sempre, o capitalismo se acomoda perfeitamente ao que Marx havia chamado de *lumpenproletariat*. A seu respeito, Marx não tinha

nenhuma ilusão: “Quanto ao *lumpenproletariat*, elementos desclassificados, vagabundos, mendigos, ladrões, etc, ele é incapaz de levar uma luta política organizada; sua instabilidade moral, seu pendor pela aventura permitem à burguesia utilizar seus representantes como fura-greves, membros dos bandos de pogrom, etc”¹⁷. Ora, nos nossos dias, o *lumpenproletariat* deixou seu estatuto de curiosidade histórica marginal e local do capitalismo¹⁸ para se disseminar e caracterizar certas formas sociais. Uma continuidade sempre mais tangível está assim se instalando entre os pequenos bandos que traficam nas cidades, vampirizando as populações mais pobres e impedindo o funcionamento normal das instituições republicanas subsistentes (a da escola e a dos transportes urbanos, por exemplo), as pequenas, as médias e as grandes máfias que produzem dinheiro “sujo” (com a droga, a prostituição, os tráficos de armas, os tráficos de influências...), as redes financeiras que reciclam esse dinheiro sem origem pelos paraísos fiscais e certas redes políticas nas quais negócios e máfias se misturam por vezes abertamente (cf., por exemplo, na própria Europa, a Itália de Berlusconi).

Nem tolerância zero, nem ampliação da tolerância, a única solução passa pela re-simbolização e pela recuperação da dignidade humana pelo novo sujeito precário. É, pois, uma luta contra a dessimbolização que é preciso empreender, o que supõe previamente identificar com precisão as formas atuais de que ela se reveste.

O que é a dessimbolização?

Primeiro e antes de tudo, a palavra designa uma conseqüência do pragmatismo, do utilitarismo e do “realismo” contemporâneos, que pretendem “tirar a gordura” das trocas funcionais, livrando-as da sobrecarga simbólica que pesa sobre elas. A dessimbolização indica um processo que visa

¹⁷ Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, 1848.

¹⁸ Essa não-classe teve seu momento de glória: em *Le 18 brumaire de L. Bonaparte*, Marx analisa a tomada do poder por Bonaparte como um golpe de Estado realizado com a ajuda da “Société du Dix-Décembre”, “massa confusa, decomposta, indefinida”, constituída pelo “*lumpenproletariat* parisiense organizado em seções secretas”.

desembaraçar a troca concreta do que a excede ao mesmo tempo que a institui: seu fundamento. Com efeito, a troca humana está inserida num conjunto de regras cujo princípio não é real, reenvia a “valores” postulados. Esses valores se originam numa cultura (depositária de princípios morais, de cânones estéticos, de modelos de verdade) e, como tal, podem diferir, inclusive se opor a outros valores. Ora, o “novo espírito do capitalismo” persegue um ideal de fluidez, de transparência, de circulação e de renovação que não pode se conciliar com o peso histórico desses valores culturais. Nesse sentido, o adjetivo “liberal” designa a condição de um homem “liberado” de toda ligação a valores. Tudo o que remete à esfera transcendente dos princípios e dos ideais, não sendo conversível em mercadorias e em serviços, se vê doravante desacreditado. Os valores (morais) não têm valor (mercadológico). Por não valerem nada, sua sobrevivência não se justifica mais num universo que se tornou integralmente mercantil. Além do mais, eles constituem uma possibilidade de resistência à propaganda publicitária, que exige, para ser plenamente eficaz, um espírito “livre” de todo aprisionamento cultural¹⁹. A dessimbolização tem, pois, um objetivo: ela quer erradicar, nas trocas, o componente cultural, sempre particular. Essa dessimbolização em curso toma hoje três formas: venal, geracional e niilista.

• *A dessimbolização venal*

O termo *numismática* – o que concerne à moeda – vem do grego *nomos*, a lei. O dinheiro tem, pois, desde as origens, relação com a lei. Se se toca no dinheiro, toca-se na lei. Um único exemplo bastará para demonstrar a pertinência desse preceito: o desaparecimento do ouro, garantia do valor da moeda na Europa de entre duas guerras, pôde, com efeito, ser analisado como um dos desencadeadores dos totalitarismos²⁰. Ora os euro-

¹⁹ O que ainda se acaba de ver com o episódio opondo o grupo Vivendi aos cineastas franceses: em nome da pluralidade e da igualdade, trata-se de tornar impossível toda “exceção cultural”.

²⁰ Jean Joseph Goux, *Frivolité de la valeur, essai sur l'imaginaire du capitalisme*, ob. cit., p. 245.

peus viveram, em 2002, sem precisar lutar, um momento quase alegórico de dessimbolização quando da passagem ao euro. Com efeito, a moeda é um signo “fiduciário”, isto é, ela repousa no crédito que se lhe dá. Essa confiança, essa crença de que um pedaço de papel gravado possa representar um valor repousava num duplo fundamento: o padrão-ouro, a referência última e primeira (“anal”, diria o psicanalista) num metal precioso sacralizado e totemizado; e a referência espiritual, a impressão simbólica das efigies e das divisas, caução da unidade, até mesmo da alma da comunidade. Essas duas origens, matéria fundadora e mito fundador, se enfraqueceram, ambas, grandemente. Uma desde 1972, com o fim da indexação do dólar pelo ouro, vindo após a quebra das reservas federais dos Estados Unidos, devida notadamente à guerra do Vietnã; a outra em 1 de janeiro de 2002, com o aparecimento de uma moeda sem adágio, sem retrato de “grande homem”, sem valor cultural proclamado. Com o euro, resta ainda uma face na pequena moeda, nas moedas, mas nos valores maiores, as notas, tendo valor de assinatura (isto é, de caução sobre os valores e os bens), há apenas portas, janelas e pontes...

Ora, o dinheiro é só o dinheiro. Com efeito, nossa língua distingue o dinheiro e a “moeda”. Esta não é apenas o signo daquele: a moeda igualmente simboliza todo um conjunto de representações patrimoniais que se transmite do comprador ao vendedor. No curso do tempo, o franco assim difundiu uma galeria de quadrinhos que, de Pasteur a Pascal e de Descartes a Delacroix, coloca toda transação sob a égide do “gênio francês”, do qual o “franco” é indissociável. A divisa guia americana apresenta características similares – hoje amplamente esquecidas, entretanto presentes em sua história. Com efeito, essa moeda lembra explicitamente a dívida (“*this note is legal tender for all debts*”) que o pagamento vem justamente apagar, “dívida” sobre a qual se sabe, a partir do antropólogo Marcel Mauss, que está na origem de todo sentido simbólico. O dólar igualmente representa as origens da nação (retratos dos pais fundadores) e afirma uma confiança na crença (*In God we trust*). É dessas características eminentemente simbólicas que o euro, no estado atual das coisas, pretende se liberar. Ouve-se dizer aqui e ali que a Europa tinha necessidade de um símbolo forte e que o euro, enfim, deu esse emblema à Europa. Mas como não ver que ele, para chegar aí, teve que antes se despojar de toda referência cultural explícita? Se o euro doravante simbo-

liza a Europa, é numa pura praticidade bancária desprovida de referências emblemáticas. Equivalente universal sem fundamento, pura contramarca sem origem para trocas absolutamente funcionais, o euro é, assim, se se pode dizer, o símbolo mesmo da dessimbolização, a redução de todos os valores exclusivamente ao valor bancário. Não há mais, pois, com o euro, outro valor além do dinheiro. O que restava ainda marcado pelo selo do simbólico na troca desapareceu da transação. O euro representa assim uma espécie de etapa intermediária entre o monetarismo fiduciário antigo e o eletrônico dos cartões de crédito: com o desaparecimento completo de toda simbolização no numerário numérico, o dinheiro será reduzido ao puro desconto de cifras. É assim que, no momento mesmo em que os europeus se preparavam febrilmente para a “passagem ao euro”, seus pensadores reunidos na Unesco descreviam o inexorável “crepúsculo dos valores”²¹.

A partir do momento em que o dinheiro não é mais simbolizado pela moeda, ele não constitui mais “sociedade” e se torna esse pé-de-meia neutro, ao mesmo tempo princípio e fim de toda relação social. A dessimbolização em curso doravante instala cada sujeito social em posição potencial de captar por todos os meios uma parte tão substancial quanto possível do que significativamente se chama de “liquidez”. Nessa pura circulação de valor neutro, não há mais dinheiro sujo, mesmo que se fale ainda de “lavagem”; há apenas dinheiro: tê-lo ou não tê-lo.

Nesse sentido, emerge hoje um realismo juvenil que lança uma luz crua sobre o que a sociedade verdadeiramente lhes ensinou: não existe outro poder que o do dinheiro. A “reviravolta semiótica”²² pela qual o simples signo se torna a coisa mesma na ausência daquilo a que ela se referia e de que tomava valor torna essa moeda imaterial (não há mais ouro) e órfã (não há mais mãe: Mariana, símbolo feminino da República francesa). A partir de então, não é surpreendente que cada vez mais adolescentes roubem as economias com uma desenvoltura quanto aos riscos que espanta. Vamos

²¹ Ver as alocuções de Gianni Vattimo, Jean Baudrillard, Peter Sloterdijk, Michel Maffesoli, quando dos *Dialogues du XXI^e siècle* na Unesco, em 8 de dezembro de 2001.

²² Jean Joseph Goux, ob. cit., p. 244.

dar apenas um exemplo, trágico, o de um “assalto a banco” em 26 de dezembro de 2001, em Vitry-sur-Seine, durante o qual um dos jovens, autor do roubo à mão armada, foi morto pela polícia. Os jovens da cidade da vítima saem então às ruas e provocam tumultos durante uma semana porque seu companheiro não fazia nada de mal – o que um deles comenta assim: ele apenas “*buscava dinheiro*”²³. E, com efeito, o que mais natural que “buscar dinheiro” num banco? A expressão é reveladora de todo um clima. Não se ganha mais dinheiro, a não ser nos jogos de azar, que proliferam. Vai-se buscá-lo como se faz seu mercado. Essa lógica não é *sui generis*, ela não é a germinação das más sementes das periferias, ela é diretamente induzida pela antropologia neoliberal, que reduz a humanidade a um grupo de indivíduos calculadores movidos exclusivamente por seus interesses racionais, em concorrência selvagem uns com os outros. O que não tem fundamento não pode pretender legitimidade e está feita a demonstração de que o dinheiro não tem mais fundamento; ao pé da letra, ele não “representa” mais nada desde que a economia especulativa, aquela pela qual o dinheiro “faz filhos”, como dizia Marx, se desenraizou da “economia real”.

Há, pois, uma violência diretamente gerada pela deficiência monetária e, embora o euro evidentemente não seja a causa, ele é dela o índice mais visível. Caucionado em nada, não simbolizando nada, o paradoxo da moeda anômica se propõe como puro acesso a esse “poderoso cortejo de mercadorias ao qual se reduz nossa civilização”²⁴ e promove uma sociedade do risco reivindicada pelos pensadores liberais²⁵. Nesse clima digno dos velhos *westerns*, onde o dinheiro é apenas uma fonte de riqueza difusa e os agentes sociais são *raiders* que devem se apoderar dele, o assalto e o roubo com violência são apenas riscos entre outros, nos quais incorrem aqueles que levam o liberalismo ao pé da letra.

²³ *Le Monde*, 4 de janeiro de 2002.

²⁴ F. Fukuyama, *Le Monde* de 18 de outubro de 2001: “Estamos sempre no fim da história”.

²⁵ Cf. o abarrotamento recente do MEDEF pelos filósofos e economistas “libertários” (ver *Le Monde* de 16 de janeiro de 2002).

• *A dessimbolização geracional*

Assim como o trabalho não define mais o valor econômico para as novas teorias financeiras, ele também não define mais lugar social na produção das riquezas. Os bens de consumo são expostos profusamente enquanto o emprego se torna raro e precário e freqüentemente se torna desqualificado. Tal é a distribuição atual das cartas. Toda uma juventude se encontra assim espremida numa espécie de peneira entre a escola e o emprego, com necessidades crescentes conjugadas com a falta de recursos próprios. Ela vem constituir não uma simples fatia de idade outrora identificável na adolescência, mas uma espécie de categoria social de um gênero novo. Novo porque sua assimilação, que justificaria sua extração freqüentemente popular, à classe operária é absolutamente impossível. Freqüentemente filhos de operários, eles não são eles mesmos. Toda uma idade da vida é, pois, reduzida ao ócio, espécie de terceiro estado inativo que a escola tem o encargo de albergar pelo maior tempo possível. Porque, por uma paradoxal reviravolta do lazer, outrora apanágio supremo das classes dominantes, a isenção do trabalho se torna, degradada e transfigurada, o lote de toda uma juventude abandonada a si mesma. “O que é que eu posso fazer? Eu não sei o que fazer”, a célebre réplica de *Pierrot le fou*, é hoje o mote mudo de uma população de consumidores improdutivos.

Os “jovens”, noção frouxa e elástica, se vêem duplamente isolados no tempo. Isolados cronologicamente pela impossibilidade de se projetar no futuro e de se referir ao passado: ao “*no future*” dos punks respondeu, com menos barulho, um “*no past*” tácito. Isolados no presente mesmo pela impossibilidade de considerar os mais velhos de outro modo que como iguais. A antiga relação vertical entre gerações se tornou relação horizontal entre contemporâneos, atingindo assim, com a obsolescência, a diferença simbólica.

A família não socializa mais, tanto tende a se tornar a simples provedora daquilo de que a mídia e publicidade são as prescritoras. No seio dessa entidade afetiva e financeira assim como no seio da escola, tende a desaparecer a diferença geracional, pais e filhos, professores e alunos doravante tratando-se de igual para igual. Para Hannah Arendt, que disso fazia a tese central de sua antropologia política, o nascimento, o fato de nascer num velho mundo constituía para os antigos, como já observamos, a obri-

gação de instituir os novos. A “modernização” americana, cuja proliferação ela pressentia, consiste essencialmente num curto-circuito de toda transmissão. Tomado no inédito de uma tal situação, o papel parental de representar para os filhos um mundo ao qual freqüentemente só se adere coagido, esse papel, fundamentalmente austero e tão ingrato, de legatário de um patrimônio cultural que não se possui como propriedade se torna quase insustentável. Os pais são sempre os velhos do velho mundo, condição necessária a seu necessário ultrapassamento, para que os jovens rejuvenesçam por sua própria cabeça e sob sua própria responsabilidade aquilo que herdaram.

Com os velhos, os jovens deveriam encontrar a quem falar, no duplo sentido de conversar e de serem acolhidos, até mesmo tratados com rudeza. Os pais são os que dizem “não”, os que iniciam e permitem um certo “trabalho do negativo”, que se opõe aos arroubos juvenis de onipotência. Esse papel se tornou difícil não apenas em razão de sua pouca atratividade numa época em que a juventude representa para todos, e notadamente para os mais idosos, um imperativo categórico, mas sobretudo porque a capacidade de dizer “não” que os ascendentes encarnam só pode se exercer em nome de princípios sobre os quais o mundo pretende repousar. Eles devem, pois, assumir as críticas e rebeliões saídas das frustrações que suas recusas necessariamente produzem. Essa precedência simbólica que diz respeito a que uma autoridade se encarne para alguém é hoje, sem dúvida pela primeira vez, negada. Segue-se uma sabotagem do que indicamos como “servidão simbólica” do homem, que constitui o leito de um certo niilismo contemporâneo.

- *Á dessimbolização niilista*

A dificuldade de inserção num mundo do trabalho cada vez mais hipotético e enigmático, o embaralhamento da referência histórica e geracional reagrupam a juventude em agregações seriais sem de jeito nenhum lhe conferir a estrutura e as bases de uma classe social. Tratar-se-ia, antes, de uma fora de classe, definida negativamente pelo que ela não é. O que, aliás, diz muito bem o termo “exclusão”: uma parte da juventude com efeito se vê

excluída de fato da atividade social. É por isso que uma análise da violência juvenil em termos de luta das classes parece inadequada. Essa violência não é uma revolta contra a exploração (sem emprego, sem mais-valia), não visa nenhuma emancipação (nenhuma ideologia da salvação está operando), ela adere sem reserva ao consumo e aos valores do mercado, não denuncia nenhuma alienação (entregue a ela mesma, ela mais sofreria de uma dobra identitária e gregária que os fenômenos de “bandos” antagonistas ilustram à porfia). Os ilícitos cometidos não têm, politicamente, sentido, causados que são precisamente pela queda do sentido. “Ter ódio” exprime um humor, tão imperioso quanto vago, não uma reivindicação social. A única recuperação possível dessas violências procede de um poujadismo* de dupla face: abertamente reacionário quando denuncia a juventude como uma “classe perigosa”, pretensamente progressista quando, ao contrário, faz uma jovem guarda redentora composta de “anjos exterminadores”.

Nada permite transformar a revulsão em revolta, porque a força do neocapitalismo reside, paradoxalmente, na fraqueza de seus governos. A governança neoliberal é uma vontade de não-governo²⁶, segundo a idéia de que a um mínimo de governo político corresponde um máximo de rendimento econômico. Desse estiolamento voluntário e técnico do poder resulta um efeito perverso, que não havia escapado à sagacidade de Hannah Arendt: “todo enfraquecimento do poder é um convite à violência”²⁷. Trata-se aqui do “poder” como expressão de um “querer”. Ora, o poder atual não “quer” mais nada, nada mais que a melhor adaptação possível a uma conjuntura e a uma evolução que o ultrapassem. A “modernização” (das empresas, da escola, das instituições...) se apresenta como um gigantesco tropismo em escala planetária, uma espécie de lei natural, um empurrão

* Substantivo originado de Pierre Poujade, fundador da Union de défense des commerçants et artisans de France. Configura um movimento e partido político de direita, sustentado sobretudo pelos pequenos comerciantes, que inclui reivindicações corporativas e repousa numa recusa de uma evolução socioeconômica.

²⁶ Cf. os cursos de Michel Foucault no Collège de France sobre *Naissance de la biopolitique* (1979), dos quais alguns foram transmitidos em France-Culture, na semana de 14 a 18 de janeiro de 2002.

²⁷ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 187.

surdo e irreprimível da evolução. É aqui a “força das coisas” que exige submissão e adaptação vitais e não os detentores de um poder que se tornou frouxo, mole, secundário e gestionário. A ausência de um verdadeiro governo, isto é, de uma instituição cuja legitimidade é necessariamente exterior aos interesses econômicos, abole a autoridade, ao mesmo tempo que torna oculto o poder. O enfraquecimento do Estado não anuncia, longe disso, o da dominação sociopolítica, mas a passagem para uma nova forma de dominação, dissimulada e maligna, pela qual o poder verdadeiro se torna anônimo, informe e não localizável: “estamos diante de uma tirania sem tirano”²⁸. É, abertamente, a promoção da anomia, a suspensão dos interditos e de tudo o que pode impô-los à pura impetuosidade dos apetites. O esmagamento da cidadania sobre a sociedade civil, constituída apenas do conjunto conflitual dos interesses particulares²⁹, torna impossível a necessária dialética entre o corpo social e sua representação política. Definitivamente, o completamento da antropologia neoliberal, cuja ausência de princípio a célebre palavra de ordem “laisser-faire” confessava antecipadamente, abre um novo espaço societário, completamente depurado, prosaico, trivial, niilista, marca de um novo e poderoso darwinismo social no qual o valor, doravante único, passa de uma mão a outra sem outra forma de processo e quaisquer que sejam as modalidades: os “mais adaptados” podem legitimamente tirar proveito de todas as situações, enquanto os “menos adaptados” são muito simplesmente abandonados, até mesmo convocados a desaparecer. Está aí um profundo questionamento da civilização, já que se encontra abandonado o tradicional dever biopolítico, que cabe a todo Estado, de proteção de suas populações.

É esse espaço hiper-realista do valor nu na troca direta que alguns se recusam a integrar. Eles então se engajam na via ditada pelo abandono, que os leva à violência “gratuita”, puramente reativa³⁰. É preciso rebater-se em

²⁸ Ibid, p. 181.

²⁹ Definição da sociedade civil lembrada por Bernard Cassen, citando Hegel, em *Le Monde diplomatique*, nº 567, de junho de 2001, p. 28.

³⁰ A exemplo desses quatro jovens rapazes, com idade de treze a vinte e sete anos, que feriram nove pessoas jogando uma carga de explosivos num salão de festas. Motivo invocado: “Era para chatear as pessoas”. Cf. *Le Monde*, 4 de janeiro de 2002.

algum derivativo quando o lugar e os representantes do poder são invisíveis. Xerxes fazia flagelar o mar para puni-lo por suas tempestades, os jovens delinquentes queimam, saqueiam, agridem com a mesma raiva impotente, por não poderem atingir os responsáveis por sua relegação.

Estamos diante de um círculo vicioso do niilismo: a anomia como condição de possibilidade do neocapitalismo faz cair no *niilismo* tanto os que dele se aproveitam quanto os que dele padecem.

A pós-modernidade não é a simples queda dos ideais do eu, nem um levante em massa contra os ídolos. Os que crêem que vivemos uma época de um abrir de olhos doloroso mas salvador se tranquilizam barato. Com efeito, estamos na época da fabricação de um “novo homem”, de um sujeito a-crítico e psicotizante, por uma ideologia também conquistadora, mas provavelmente muito mais eficaz do que o foram as grandes ideologias (comunistas e nazistas) do século passado. O que o neoliberalismo quer é um sujeito dessimbolizado, que não esteja mais nem sujeito à culpabilidade, nem suscetível de constantemente jogar com um livre arbítrio crítico. Ele quer um sujeito incerto, privado de toda ligação simbólica; ele tende a instalar um sujeito unissexo e “não-engendrado”, isto é, sem o arrimo de seu fundamento exclusivamente no real, o da diferença sexual e da diferença geracional. Sendo recusada toda referência simbólica suscetível de garantir as trocas humanas, há apenas mercadorias que são trocadas num fundo ambiente de venalidade e de niilismo generalizados no qual somos solicitados a tomar lugar. O neoliberalismo está realizando o velho sonho do capitalismo. Não apenas ele estende o território da mercadoria até os limites do mundo (o que está em curso sob o nome de *mundialização*), no qual tudo se tornou passível de ser mercadoria (a água, o genoma, o ar, as espécies vivas, a saúde, os órgãos, os museus nacionais, as crianças...). Ele também está recuperando velhas questões privadas, até agora deixadas à maneira de cada um (subjetivação, personação, sexuação...), para fazê-las entrar na órbita da mercadoria.

Vivemos, nesse sentido, uma virada capital, porque, se a forma sujeito construída com grande luta pela história é atingida, não serão mais somente as instituições que *temos em comum* que estarão em perigo, será também, e sobretudo, o que *somos*. Não é apenas nosso *ter* cultural que está em perigo, é nosso *ser*. O que testemunha, com clareza, um grau de gravidade bem supe-

rior, já que, se a perda de bens comuns é sempre compensável pela produção de novos bens, a perda de seu ser próprio é praticamente irremediável. Provavelmente é nesse ponto que entram em jogo o possível triunfo absoluto do neoliberalismo e, pois, as grandes batalhas a vir: se a forma sujeito é debilitada, então mais nada poderá constituir obstáculo para o desdobramento sem limite dessa forma política, estágio último do capitalismo, o do capitalismo total, no qual tudo, até nosso próprio ser, terá entrado na órbita da mercadoria.

O que dizer ainda? Talvez o principal. Este diria respeito a dois traços, afinal contraditórios – mas essa será minha forma de render homenagem à razão pela figura kantiana de uma antinomia final que, no caso, confesso não saber resolver.

Por um lado, tenho que constatar que o lugar para o sujeito crítico e suas antigas neuroses não pára de se reduzir à medida que a pós-modernidade se estende. O que fazer, então, diante da morte programada do sujeito moderno? Eu não vejo nenhuma outra alternativa a não ser tentar protegê-lo como uma espécie ameaçada, com a esperança de dias eventualmente melhores, com o risco de fazê-lo entrar clandestinamente, fazendo-o reencontrar a prática revigorante das redes de resistência.

Quanto às múltiplas solicitações pós-modernas, *I would prefer not to...*

Cito aí a forma polida, solene, lacônica, mas sem apelo e infinitamente devastadora que o Bartleby do romance de Herman Melville³¹ opunha invariavelmente a todo pedido: “Eu acharia melhor não”, escrevia Blanchot, “pertence infinitamente à paciência em que vão e vêm os homens destruídos”³².

Mas, por outro lado, sou obrigado a constatar que a trágica destruição desse homem nos oferece como que uma oportunidade inédita. Com efeito, encontramos-nos numa situação excepcional para o pensamento. Tudo se encontra de pernas pro ar. É preciso reconstruir tudo, a começar por um novo entendimento crítico e uma nova compreensão do inconsciente. Estamos, de algum modo, como Descartes em Amsterdã, em 1631, alguns anos antes do *Discurso sobre o método*: “Nessa grande cidade em que estou, não

³¹ H. Melville, *Bartleby Le Scrible*, Gallimard, Paris, 1996.

³² M. Blanchot, “Discours sur la patience”, em *Le Nouveau Commerce*, nº 30-31, Paris, 1975.

havendo nenhum homem exceto eu que não lide com o mercado, cada um está de tal modo atento a seus próprios proveitos que eu poderia ficar nela toda a minha vida sem nunca ser visto por ninguém [...]”. Descartes, por ser o homem sereno nas situações desesperadoras, é o personagem teórico que precisamos aqui: quando cada um se sente coagido a trabalhar com o mercado, Descartes se vê “gozar de uma liberdade total”; no cúmulo da dúvida, ele reinventa, graças a essa própria dúvida, o mais cru exercício filosófico, aquele que devia fundar uma nova certeza.

Hoje, a Amsterdã capitalista de Descartes conquistou o mundo: não apenas cada um, nessa grande cidade planetária, trabalha com a mercadoria, mas a mercadoria habita cada um, no sentido de que ela lhe dá feição. Certo, alguns filósofos comunicadores são, de vez em quando, convidados à razão. Mas, quanto ao essencial, mais ninguém se interessa doravante por essa espécie em vias de desaparecimento. Nada de surpreendente, nós não valemos nada.

Tiremos proveito disso.

Estamos tranqüilos.

Nessa retirada forçada de homens destruídos, dispomos, em suma, de uma liberdade absoluta.

Da minha parte, de jeito nenhum estou decidido a empregar esse lazer para praticar uma das numerosas artes da desistência, mas para tentar compreender todos os detalhes da nova ideologia que se instala. Aparece, de ora em diante, que, sob ventos propícios, ela é provavelmente tão virulenta quanto as terríveis ideologias que se desencadearam no Ocidente no século XX. Com efeito, não é impossível que, depois do inferno do nazismo e do terror do comunismo, uma nova catástrofe se perfile. Só teríamos saído de uns para entrar na outra. Porque o neoliberalismo, como as duas ideologias já citadas, também quer fabricar um homem novo. De ora em diante, as mudanças nos grandes campos da atividade humana – a economia de mercado, a economia política, a economia simbólica e a economia psíquica – convergem suficientemente para indicar que um novo homem, subtraído de sua faculdade de julgar e empurrado a gozar sem desejar, está aparecendo.

A hora não é, para mim, nem para um otimismo idiota, o do impaciente que se regozija muito rápido com a desterritorialização operada pela mercadoria e pela queda dos ídolos, nem para um pessimismo nostálgico pelos tempos definitivamente acabados. Se há um imperativo categórico hoje, é o da resistência diante da instalação do capitalismo total.

Agradecimentos

Agradeço calorosamente aos colegas da equipe “Psychanalyse et pratiques sociales” do CNRS (UMR 6053) e, particularmente, a Markos Zafiropoulos e Denis Duclos. Com efeito, os estudos que me permitiram escrever este livro foram realizados no curso dos anos durante os quais fui acolhido nessa equipe. Por outro lado, agradeço a Patrick Berthier. A maior parte das idéias apresentadas neste livro foram primeiro expostas no seminário de Filosofia da Educação que dirigimos juntos na universidade de Paris VIII e elas devem muito à sua paciência, à sua amável solicitude e a seu sentido crítico.

Agradecimento da tradutora

Meu agradecimento pessoal a Ana Szapiro, Psicanalista e Professora da UFRJ, Instituto de Psicologia e Programa Eicos de Pós-graduação, que, com suas sugestões e correções, contribuiu inestimavelmente para a tradução desta obra.

Para dar um exemplo dessa dessimbolização naturalmente operada pela mercadoria, citarei apenas um caso, aparentemente anódino, mas quão significativo... É a recente “mudança de sexo dos navios de Sua Majestade”. Podíamos ler, numa das edições do jornal *Le Monde*, de 25 de março de 2002, que os barcos britânicos doravante não procedem mais do gênero feminino. Informava-se que a substituição do “she” por “it” na denominação dos navios havia sido defendida por organizações feministas e pelo Ministério dos Transportes. O que o chefe de redação do mais antigo diário britânico, o *Lloyd's List*, criado em 1734, considerado como o pulso do comércio marítimo, justificava assim: “Um navio é um produto como outro qualquer, uma espécie de imóvel marítimo. O comércio marítimo deve evoluir nessa era de mundialização, sob pena de ficar a reboque do mundo dos negócios”. Às favas, pois, a utilização do feminino para se referir a um navio, o que datava de obscuras origens agora em desuso, diante da urgência da qualificação dos navios como simples mercadoria. Que importa o antigo costume de decorar a proa dos navios com estátuas de deusas e que importa a mágica ligação dos marinheiros com seus barcos, com freqüência comparados a uma esposa, a uma mãe, a uma amante! A partir do momento em que o barco se torna “um produto como qualquer outro”, isto é, uma mercadoria que pode ser trocada em seu valor de mercadoria por outras mercadorias, ele

perde o essencial de seu valor simbólico. Ele se encontra, *ipso facto*, aliviado do excesso de sentido que o impedia de figurar como simples produto no ciclo neutro e expandido das trocas.

De modo geral, toda figura transcendente que vinha fundar o valor é doravante recusada, há apenas mercadorias que são trocadas em seu estrito valor de mercadorias. Hoje, os homens são solicitados a se livrar de todas as sobrecargas simbólicas que garantiriam suas trocas. O valor simbólico é assim desmantelado, em proveito do simples e neutro valor monetário da mercadoria, de tal forma que nada mais, nenhuma outra consideração (moral, tradicional, transcendente, transcendental...) possa entravar sua livre circulação. Daí resulta uma dessimbolização do mundo. Os homens não devem mais entrar em acordo com os valores simbólicos transcendentes, simplesmente devem se dobrar ao jogo da circulação infinita e expandida da mercadoria.

O exemplo citado permite observar que a língua e os modos de falar se vêem afetados pela dessimbolização. Nesse caso específico, aliás, a polêmica se concentrou na língua e em seus usos. Se o exemplo que usei é atraente, em breve veremos outros que podem chegar a afetar profundamente nossa aptidão para o discurso. Com efeito, é todo o peso do simbólico nas trocas humanas, que fez os tempos áureos da grande antropologia do século XX (de Mauss a Lévi-Strauss, chegando a Lacan), que se encontra desse modo questionado.