

DO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO: NOVOS SUJEITOS?

RICARDO MÉGRE ALVARES DA SILVA¹
CÁSSIO EDUARDO SOARES MIRANDA²

RESUMO: O presente artigo discute a constituição dos sujeitos humanos, buscando esclarecer possíveis mudanças subjetivas, bem como eventuais fatores etiológicos subjacentes às mesmas. Para tanto, toma a constituição dos sujeitos desde a perspectiva psicanalítica, fazendo cotejamentos com hipóteses sobre mudanças sociais acontecidas desde o início da modernidade até os tempos atuais, propostas por pesquisadores de áreas afins. Inicialmente toma Freud, com destaque ao artigo *O mal-estar na civilização*, onde o autor discute os impasses da coletividade humana com as particularidades subjetivas de seus membros. Concomitantemente, traz discussões acerca das mudanças ocorridas na modernidade, considerando ter havido uma ruptura histórica com consequências na constituição dos sujeitos. Por fim, com Lacan, apresenta os quatro discursos e a hipótese de que em virtude de mudanças históricas, há uma tendência à constituição de sujeitos com traços de perversão, no sentido analítico do termo, na contemporaneidade.

Palavras-chave: Laço social, contemporâneo, psicanálise

ABSTRACT: This article discusses the development of human subjects, aiming to clarify possible subjective changes and any underlying etiologic factors to them. Therefore, take the constitution of subjects from a psychoanalytical perspective, discussing with hypotheses about social changes taken place since the beginning of modernity to the present times, proposed by researchers in related fields. Initially takes Freud, where the

¹ Psicanalista, Professor Assistente I da Faculdade Pitágoras de Ipatinga/MG, Mestre em Psicologia.

² Coordenador do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas em Psicanálise, Educação e Contemporaneidade (NIPSEC) da Universidade Federal do Piauí; Psicanalista, Professor Adjunto I do Centro de Ciências da Educação da Universidade Federal do Piauí.

author discusses the dilemmas of human collectivity with the subjective peculiarities of its members. Concurrently, brings discussions about changes in modernity, considering that there was a historic break with consequences in the constitution of subjects. Finally, with Lacan, presents the four speeches and the hypothesis that due to historical changes, there is a tendency to development of subjects with perversion traits, the analytical sense, in contemporary times.

Keywords: Social bond, contemporary psychoanalysis

Introdução

A questão de um mal-estar provocado pelas exigências civilizatórias perpassa toda a obra freudiana. Se no artigo *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* Freud ([1908]1990) formaliza sua concepção de que a sociedade é causadora do adoecimento psíquico do homem moderno, é em *O mal-estar na civilização* ([1930]2010) que ele, refinando ainda mais suas elaborações teóricas, indica que, entre os males que atingem a humanidade, a relação com outros homens é o maior obstáculo para a satisfação individual de cada um, ou seja, o laço social entre os homens é o maior causador do mal-estar em nossa civilização.

Deve-se, entretanto, estar advertido de que Freud (1930)⁴ trata, nesse texto, dos impasses provocados pelos laços sociais na modernidade, ou seja, num momento histórico específico. É claro que essa afirmação não tira o caráter universal dessa obra freudiana, mas antes, ressalta as singularidades existentes em relação a determinadas civilizações, relacionadas a uma maior ou menor opressão do social, haja vista que qualquer civilização tem como condição imanente à sua constituição um mal-estar.

⁴ Todos os textos de Freud serão citados em sua data de publicação. Ao final, nas referências, citaremos a data da edição utilizada.

Para a psicanálise, os sujeitos são determinados por exigências pulsionais imperativas. Tais exigências por vezes vão de encontro a ideais que variam de acordo com as mudanças inerentes ao campo social. São, portanto, determinantes pulsionais atemporais articuladas a determinantes sociais históricos mutáveis por definição; tais articulações, variáveis em suas formas e conteúdos, inevitavelmente produzem tensões, ou seja, geram aquilo que Freud ensinou-nos a chamar de mal-estar.

1. Da família primitiva à família nuclear burguesa

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1929 [1930]) compara o desenvolvimento civilizatório ao processo de amadurecimento de uma pessoa, indicando que se deve buscar a origem e os determinantes do curso tomado pelo processo. O autor localiza a primeira organização familiar numa fase anterior ao processo de hominização, em uma fase simiesca, portanto. Em relação à família, o autor supõe que sua formação inicial se deve a uma modificação dos instintos sexuais, que deixaram de ser intermitentes e passaram à condição de hóspedes definitivos dos supostos primatas; assim, por questões de comodidade, os machos passam a manter perto de si seus objetos sexuais: as fêmeas. Estas, por sua vez, no interesse de manter junto de si seus filhotes indefesos, fazem uma escolha, provavelmente forçada e/ou utilitária, de permanecer unidas ao macho mais forte (FREUD, 1929, pp. 118-119). Temos, portanto, numa fase anterior à civilização humana, laços utilitários e amorosos unindo aqueles que provavelmente deram origem à sociedade humana.

Outro fator precipitante da união entre os homens diz respeito ao trabalho. Diante de uma natureza inóspita, nossos supostos ancestrais rapidamente devem ter se dado conta de que isoladamente pouco podia ser feito por sua própria sobrevivência. Mais uma vez, por questões utilitárias ou, se preferirmos, narcísicas, os homens parecem ter optado por viver em grupos, uma vez que um homem poderia trabalhar contra ou a favor de outrem, conforme pode ser conferido em Freud:

A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual — a mulher — e a mulher, em privar-se daquela

parte de si própria que dela fora separada — seu filho. Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana (Freud, 1929[1930], p. 121).

Diante desse estado de coisas, o autor se pergunta como poderíamos esperar outro destino para os homens em comunidade senão uma felicidade cada vez mais profícua. Lembra, entretanto, que o prazer retirado do amor genital se tornou para alguns homens o protótipo da felicidade. Nesses casos, tais pessoas apresentam uma fragilidade importante: passam a depender de outro, eleito seu objeto sexual, para serem felizes e quando, por algum motivo, perdem esse objeto, acreditam ter perdido também a suposta felicidade que acreditavam atrelada a ele. Em seu artigo sobre o narcisismo, no qual Freud (1914) discute a questão dos investimentos libidinais, vimos que o estado de enamoramento coincide com um dos momentos de maior fragilidade dos humanos, quando se retira a maior parte do investimento libidinal egóico depositando-o em um outro tomado como objeto de desejo.

Seguindo a discussão sobre o amor, Freud (1929 [1930]) traz a questão do amor sexual inibido em sua finalidade, ao que ele sustenta:

O amor com uma finalidade inibida foi de fato, originalmente, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente do homem. Ambos — o amor plenamente sensual e o amor inibido em sua finalidade — estendem-se exteriormente à família e criam novos vínculos com pessoas anteriormente estranhas. O amor genital conduz a formação de novas famílias, e o amor inibido em sua finalidade, a ‘amizades’ que se tornam valiosas, de um ponto de vista cultural, por fugirem a algumas das limitações do amor genital, como, por exemplo, à sua exclusividade. No decurso do desenvolvimento, porém, a relação do amor com a civilização perde sua falta de ambiguidade. Por um lado, o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização; por outro, esta ameaça o amor com restrições substanciais (p.123).

Neste ponto, fica clara a influência do contexto histórico em que Freud se encontra inserido. Se o autor está atento à dupla determinação da fundação dos laços sociais – amor e necessidade – podemos acrescentar que inúmeros arranjos podem ser feitos a partir desses dois elementos. Em outras palavras, a exigência da fidelidade e da relação monogâmica entre um homem e uma mulher — deixando para ela um maior rigor relativo a restrições relativas ao prazer sexual e ao trabalho fora da esfera doméstica — é apenas uma entre as inúmeras possibilidades de arranjos que poderiam atender às exigências pulsionais em acordo com determinados ideais vigentes; nesse caso, o modelo de

organização social patriarcal da era vitoriana é um bom exemplo disso. De modo algum isso anula a afirmação feita há pouco em relação à impossibilidade de uma civilização sem algum tipo de mal-estar.

Ainda em relação ao amor, Freud (1929 [1930]) argumenta que o desvio da pulsão sexual de sua finalidade é inalcançável para a maioria da humanidade. Essa inabilidade à sublimação é o que faz com que, frente às exigências do campo do social em relação à renúncia de satisfações sexuais diretas, muitos caiam enfermos vitimados pela neurose. Além disso, existe a questão da agressividade, dificuldade escamoteada pela religião, poderosa instituição que por muitos séculos vem sendo uma das maiores responsáveis pela manutenção de certa estabilidade e ordem social, mesmo que por vezes através de meios condenáveis. Um dos dispositivos por ela utilizado nessa empreitada é a insistência no virtuoso amor inerente aos homens, deixando oculta a verdade da humanidade (FREUD, 1929 [1930]).

Portanto, determinando os enlaçamentos sociais entre os homens, além de *Eros* e *Anankê*, está presente *Tânatos*, cuja força se manifesta através da agressividade dirigida sadicamente a outrem ou ainda num masoquismo primário, que pode tratar o próprio Eu de determinados sujeitos com uma violência descomunal. O impedimento, por razões morais, legais, religiosas, ou quaisquer outras, da manifestação pulsional agressiva inerente ao humano, pode também ser um caminho para o adoecimento neurótico. De certo modo, pensar em *Tânatos* traz à tona o alerta psicanalítico de que se faz necessário ater-se às formas novas com as quais uma época vivencia a pulsão de morte e suas manifestações. Assim, pensar na contemporaneidade, com suas múltiplas e variadas formas de se vivenciar a pulsão é, de certo modo, colocar a psicanálise pronta para responder aos questionamentos relativos à subjetividade de sua época.

2. A fratura da modernidade e seus efeitos nos enlaçamentos sociais

Parece pertinente a indagação a respeito do destino a ser dado à pulsão destrutiva que nos habita. Esse parece ser o desafio da comunidade humana em qualquer momento histórico. No entanto, para atender ao nosso propósito, nos ateremos à modernidade e ao contemporâneo, com suas diversas nomeações como modernidade consumada, pós-

modernidade, hipermodernidade, entre outras (LEBRUN,2008, p.38). Considerando não haver consenso quanto ao momento exato do início do período moderno e menos ainda sobre seu final, optamos por considerar a localização temporal proposta por Dufour (2005). Em seu livro *A arte de reduzir cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*, o autor propõe localizar o início da modernidade entre o final do século XV e início do XVI, justificando sua escolha por ser o momento inaugural da globalização, caracterizado pelos encontros, muito deles violentos, entre povos europeus, americanos e orientais, quando na maioria das vezes o europeu colonizador buscou impor sua superioridade em relação a outras culturas, alguma delas mais antigas que ele próprio (DUFOUR, 2005, p. 45).

Tal assertiva parece coincidir com o posicionamento de Badiou (2007) em relação aos efeitos das colonizações no século XX, objeto de estudo de seu livro *O século*. Para o autor, mesmo distantes, as atrocidades cometidas nas colônias, somadas à violência das trincheiras da Primeira Grande Guerra, dão a medida do aspecto monstruoso desse século. Badiou, porém, não se atém ao horror; ele traça várias possibilidades de leitura desse período, que parece conter uma fratura que produz uma mutação inédita nos laços sociais, como veremos adiante. Aprofundemos, então, no trabalho de Badiou (2007). Logo de início o autor se pergunta o que é um século, sinalizando que não irá se ater ao determinismo temporal arbitrário de cem anos. Segue propondo três possibilidades de localização de balizadores que sintetizassem o século XX. Primeiro fala de um século que se inicia com a guerra de 1914-1918, incluindo aí a revolução de outubro de 1917 e termina 65 anos depois, com a queda do império soviético. Em seguida apresenta o século totalitário, mais curto que o soviético e marcado pelo crime. Para esse autor, “Crimes do comunismo stalinista e crimes nazistas. O século é o século maldito” (BADIOU, 2007, p. 11).

Trata-se de um século de 60 anos, que se inicia com Lênin em 1917 e termina com a morte de Mao Zedong em 1976, passando por Hitler e Stalin; dessa perspectiva nos chama a atenção a enumeração dos mortos em escala industrial. Por fim, o curto século de 30 anos dito liberal, onde encontramos triunfante o capital, a partir dos anos 1970.

Feitos esses rápidos esboços temporais, históricos e políticos, vejamos o que é possível descortinar com Badiou em relação às verdades ocultas nas entrelinhas da história. A primeira questão diz respeito à negação em relação à política de Hitler,

rapidamente, como num golpe de prestidigitação, nomeando-a barbárie, buscando, assim, negar o *status* pensável a uma estratégia política que, ao contrário, foi detalhadamente pensada.

Temos, portanto, o autor se movimentando habilmente no sentido de apontar a outra cena das humanitárias democracias ocidentais. Para ser mais diretos, tomemos a ferida maior, que é a planejada política nazista de exterminação dos judeus, sabida desde o início pelos aliados que, no entanto, não a levaram em consideração, pois a verdadeira preocupação deles era em relação ao expansionismo alemão.

Neste ponto talvez seja pertinente voltar com Dufour (2005) a Auschwitz e à solução final, momento histórico apontado pelo autor como uma fratura na modernidade que, se não marca seu final, ao menos indica a falência da legitimidade de seus grandes Sujeitos.

Com efeito, nada mais indica, depois 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 europeia. Mais nenhuma forma de grandes Sujeitos é possível. A civilização que produziu estes grandes Sujeitos sucessivos, presumidos como nossos salvadores, se autodevorou. Auschwitz desfez qualquer lei possível (...) 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 a autodestruição da civilização europeia, esses grandes Sujeitos se encontraram deslegitimados em bloco (Dufour, 2005, pp. 58-59).

Não podemos aqui deixar de ressaltar as coincidências e as discordâncias entre Dufour e Badiou escandidas no fragmento acima. Ambos chamam atenção para o crime cometido pelo Estado organizado e seus efeitos deletérios em relação à legitimidade de seus governantes, antes supostos bastiões da moralidade e da ética, guardiões da civilização. Em relação às atrocidades cometidas fora do continente europeu, entretanto, as posições dos dois autores divergem. Enquanto Dufour (2005) afirma que tais ações não atingiram as lideranças europeias, mas as fortaleceram, Badiou (2007), como já comentado há pouco, acredita que a violência dos colonizadores europeus, mesmo de uma maneira dissimulada e quase imperceptível a olhos e ouvidos desavisados, não deixa de assombrar os assépticos lares do velho continente que de certa forma antecederam ou

criaram as condições para que o mesmo crime acabasse por ocorrer no coração da própria Europa.

Tomemos outra visada proposta por Badiou (2007) para entender melhor as supostas mudanças nos laços sociais ocorridas no século XX. Contrariamente aos acontecimentos violentos que marcaram esse século em seu devir, o autor apresenta seu prólogo como extremamente promissor se referindo às duas décadas entre 1890 e 1914. “Em todas as ordens do pensamento, esses anos representam período de invenção excepcional, período de criatividade polimorfa comparável apenas com a Renascença florentina ou com o século de Péricles. É tempo prodigioso de suscitação e de ruptura” (BADIOU, 2007, p. 17). Segue enumerando as produções nas mais diversas áreas, como a teoria da relatividade de Einstein, o lançamento do livro de Freud *A interpretação dos sonhos*, ícone da recente revolução provocada pela invenção da psicanálise, a subversão no campo das artes provocada por Picasso e Braque, a aparição de Fernando Pessoa próximo a 1914 dando novos rumos a poesia. Isso só para citar alguns dos incontáveis prodígios do período. Temos, portanto, em relação ao século que se inicia, a mesma expectativa de tempos melhores indicada por Freud em relação à civilização (Freud, 1930/2010, p. 64).

Tal período promissor da *Belle époque*, como dito há pouco, coincide com o ápice da colonização europeia, o que faz com que “[...] o período bendito é também o apogeu das conquistas coloniais, da influência europeia sobre a terra inteira, ou quase. E que assim, em outro lugar, longe, mas também bem perto das almas, e em cada família, a servidão e o massacre já estão presentes”, ao que o autor continua sua discussão, ao afirmar que “Desde antes da primeira Guerra existe a África, entregue ao que algumas raras testemunhas ou artistas dirão ser presunçosa selvageria de conquista” (BADIOU, 2007, p. 20).

Temos, portanto, nessas décadas promissoras, também estampada a face do horror e do preconceito racial. Associado a isso, tal período, talvez por trazer em seu bojo a verve da ruptura, acaba por produzir projetos de construção de um homem novo. Isso se faz sentir tanto nas propostas comunistas de mudanças radicais nas relações entre os homens, quanto no ideal alemão relativo à supremacia da raça ariana. Acontece que, embutida nesses projetos de se construir um novo homem, encontra-se a necessidade de destruição do homem antigo. Ora, encontramos aqui a pulsão de morte freudiana inerente aos seres

falantes, que, como já visto, têm impulsos de dominação, humilhação e exploração em relação a outros humanos.

3. O declínio do mestre antigo e a ascensão do mestre capitalista

Miller (2005b) encontra-se, como vários autores de seu tempo, às voltas com articulações entre psicanálise e sociedade. Ao se referir à sociedade, o autor precisa que ela seria nosso Outro⁷. Mais à frente, pondera que se utiliza do termo “sociedade” para se fazer entender, mas na verdade a sociedade é algo da ordem do imaginário, um ato de fé numa espécie de divindade social. Para ele, a sociedade é um conceito duvidoso. “Lacan fala de laço social (...) e isto nos permite seguir sonhando. O laço social quer dizer que o sujeito não está só com seu isso, seu eu e seu supereu (...), mas laço social não é equivalente a sociedade” (MILLER, 2005b).

Seguindo no mesmo artigo, aprende-se que a introdução do conceito de laço social feita por Lacan acaba por esfacelar a sociedade enquanto Um, pluralizando o todo. Isso não faz com que a sociedade deixe de existir, mas desvela seu caráter ilusório, imaginário. Miller afirma que para Lacan os laços sociais são antes laços de dominação, onde os sujeitos se posicionam sempre como dominantes ou dominados, não existindo, desde a psicanálise, a possibilidade de relações igualitárias e cooperativas.

Ainda com Miller (2005b), para Lacan a sociedade tem a função de um Outro simbólico entrando como terceiro, a fim de estabilizar os laços sociais entre os outros. Nos anos 1970, surge um novo discurso formulado por Lacan: trata-se do discurso capitalista⁸. Inaugura-se, portanto, uma nova era, onde os sujeitos não mais seriam determinados pelo discurso do Outro, estariam livres para determinar a si mesmos, inventar seus próprios significantes-mestres. Essa liberdade de determinação, porém, nos

⁷ “O que Lacan chama de Outro é uma dimensão de exterioridade que tem uma função determinante para o sujeito.” Trata-se do campo simbólico e encontra-se encarnado na cultura, na família ou em diferentes modos em que o simbólico se inscreve. Miller, J.-A. *Percurso de Lacan*. In: *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar. (Campo Freudiano no Brasil)

⁸ Os outros discursos são: O discurso do mestre, relacionado ao ato de governar; o discurso universitário, que tem como agente o saber e diz respeito à educação; o discurso da histórica, que se relaciona a um fazer-desejar; e o discurso do analista, onde esse sustenta a divisão subjetiva do analisante, se posicionando enquanto objeto causa-de-desejo.

adverte Lebrun (2008a), é apenas aparente, camuflando uma verdade mais obscura, qual seja, o desaparecimento do laço social de fato.

Em relação ao quinto discurso, o capitalista, Dufour (2005) retoma uma assertiva de Lacan proferida no inédito *Conference à l'université de Milan*, em 12 de maio de 1972, antes da reviravolta neoliberal capitalista. Nessa conferência, Lacan argumenta que “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” (p. 9). Em consonância com a citação acima, Dufour (2005) termina por concluir que o bom funcionamento do capitalismo, acabará por consumir a si mesmo, mas não sem antes ter consumido tudo que o rodeia, inclusive seus servidores humanos.

No retorno às discussões em relação ao tema da família como instituição primeira a acolher os recém-natos candidatos à hominização, em um artigo de 1938, *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, o então jovem psiquiatra Jacques Lacan, apresenta uma contribuição inestimável para compreensão da família enquanto instituição humana. Nesse escrito, ele indica as peculiaridades da família humana em relação às outras espécies animais. Destaca as relações sociais humanas, devido à grande capacidade de comunicação da espécie, apresenta uma enorme complexidade, adiantando que, assim como verificado por Freud ([1912-1913]) em *Totem e tabu*, considera os laços sociais entre os humanos determinados por questões culturais em detrimento da consanguinidade biológica. Nesse ponto, entretanto, faz uma crítica à família como sendo uma espécie de célula social desde os primórdios da humanidade; ressalta que, contrariamente a esse postulado, quanto mais retrocedemos no tempo, encontramos os grupos humanos organizados em clãs, conselhos e outros dispositivos comunitários dos quais a organização familiar tal como se apresenta na modernidade seria antes uma retração dos modelos primários de comunidades humanas mais ampliadas. Ainda com Lacan (1938), encontramos uma assertiva que parece conter o essencial de seu pensamento sobre a questão familiar nesse momento de seu ensino:

Entre os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura. Embora as tradições espirituais, a manutenção de ritos e costumes, a conservação das técnicas e do patrimônio sejam com ela disputados por outros grupos sociais, a família prevalece na educação precoce, na repressão dos instintos e na aquisição da língua, legitimamente chamada materna. Através disso, ela rege os processos fundamentais do desenvolvimento psíquico, a organização das emoções segundo tipos condicionados pelo ambiente, que é a base dos sentimentos segundo Shand; em termos mais amplos, ela

transmite estruturas de comportamento e de representação cujo funcionamento ultrapassa os limites da consciência (LACAN, 1938, pp. 30-31).

Desenvolvamos o conceito de instituição, já que este é o estatuto dado à família humana por Lacan (1938) nesse momento de seu ensino. Lebrun (2009) indica uma tendência dominante entre diversos autores, no sentido de afirmar que há “no próprio conceito de instituição, a necessidade de uma temporalidade, de uma terceiridade e de uma sobrepujança da dimensão coletiva, esta implicando de imediato uma disparidade de lugares” (p. 19). A transmissão via tradição era o que garantia as bases de apoio para legitimar a continuidade das instituições. Segundo o autor, a corrente da tradição rompeu seus elos e o que temos hoje é uma “[...] vida coletiva que se avizinha mais do grupo, e até mesmo da ‘massa’, mais do que do estabelecimento” (LEBRUN, 2009, p. 19). O desafio seria, então, da reinvenção, ou de uma contínua inscrição desse elemento terceiro, de um lugar de exceção propriamente dito, que garanta que ajuntamentos coletivos se constituam enquanto instituições.

Ora, as famílias não escapam às considerações acima relativas às mudanças que afetaram as instituições nos últimos tempos. Se em 1938, conforme visto há pouco, a família era considerada o dispositivo primeiro na constituição dos sujeitos, quais as consequências das mudanças sofridas por esta instituição? Lebrun (2004) discorre sobre as mudanças estruturais na família, apontando que teria havido, ao longo do século XX, talvez um pouco antes, um deslizamento da família, que aos poucos foi perdendo sua articulação com o campo social. Em outras palavras, houve uma desinstitucionalização da família e, concomitantemente, sua privatização. Nesse mesmo movimento, ocorreu um declínio do pai enquanto representante da lei. Tal acontecimento nos parece consequência direta do próprio desmoronamento da legitimidade dos grandes Sujeitos, que teve seu auge em Auschwitz, como já discutido anteriormente. A mudança do *status* do pai no complexo familiar, tal como apresentado por Lacan (1938/2003), traz a reboque um reposicionamento da mãe, que passa a exercer atribuições antes exclusivas do pai.

Avançando com Lacan ([1956-1957] 1995), passemos ao seu *O seminário, livro 4: a relação de objeto*, mais precisamente àquilo que ele nomeia o primeiro tempo do Édipo. Nesse tempo, encontramos o filho identificado ao falo e formando com a mãe uma imaginária célula narcísica. Na realidade, ainda não temos nesse momento um sujeito como tal, mas apenas um ser pulsante entregue aos cuidados dessa mãe, que pode ou não

fazê-lo coincidir com um objeto fálico, dando, assim, a ele, um lugar no seu desejo. Um ponto importante nesse momento é que essa mãe, simbólica, por se fazer presente ou ausente sem nenhuma regulação externa a ela, surge como toda, como um Outro sem barra que encarna uma lei caprichosa e arbitraria. Nesse sentido, ela parece coincidir com o pai terrível da horda primeva freudiana. Se não houver a entrada de um terceiro que faça a função de barra para essa mãe, existe um risco considerável de essa criança se fixar no campo da psicose, dentro da linguagem, mas fora do discurso, no sentido dado por Lacan ([1969-1970] 1992) em *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*.

Voltemos à situação contemporânea tal como nos é apresentada por Dufour (2005). O autor anuncia aí a morte do sujeito crítico cartesiano e do sujeito neurótico freudiano. Isso porque, segundo ele, estamos atravessando uma crise sem precedentes em relação à existência de grandes sujeitos que tenham a legitimidade necessária para ocupar substancialmente o lugar do Outro. “[...] 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” (DUFOR, 2005, p. 22).

Teríamos, então, na contemporaneidade, um mundo com certas modalidades relacionais que poderiam propiciar deslizamentos mais frequentes para um campo social psicotizante, o que não quer dizer que todos estão se tornando psicóticos, mas, no sentido apresentado por Deleuze (1972), estaríamos produzindo sujeitos menos críticos e, conseqüentemente, mais vulneráveis às mais diversas conexões, o que vai de encontro com o grande Outro contemporâneo, qual seja, o mercado, com suas exigências imperativas de consumo desenfreado seja lá do que for, fato claramente perceptível pela produção ilimitada de *gadgets*, os mais diversos, os quais um grande número de sujeitos contemporâneos acreditam indispensáveis para alcançar a tão sonhada felicidade.

Neste ponto parece ser necessária a questão do lugar terceiro, que muitos julgam erroneamente ter desaparecido no mundo contemporâneo. Lebrun (2009) nos adverte que o esfumaçamento ou o apagamento da figura do Outro enquanto lugar de exceção é uma impossibilidade lógica, posto que a própria linguagem exige a existência desse lugar para que possa operar produzindo os enlaçamentos sociais. O desaparecimento do controle da visibilidade social não significa sua ausência. O que parece ocorrer é um deslizamento do Outro enquanto encarnado, substancial.

Por outro lado, em outubro de 1969, Lacan destaca o fracasso das utopias comunitárias. Não nos parece exagerado supor que tais fracassos poderiam ser as propostas ideológicas fascistas, nazistas e comunistas relativas à criação de um homem novo, como já discutimos a partir de Badiou (2007), acompanhadas do episódio de Auschwitz, em relação ao qual faremos um último desdobramento, da falência do controle da Igreja sobre a ciência e, por último, mas não menos importante, do declínio do Nome-do-Pai e suas implicações na família contemporânea.

Com relação ao fracasso das ideologias, Badiou (2007), nos brinda com uma sofisticada e sarcástica elaboração em relação a certos intelectuais franceses, que acreditamos poder ser estendida aos dos demais países, ao menos os ocidentais, a saber:

Atualmente, isto é, no ano quarto do século XXI, só se fala dos direitos humanos e do retorno do religioso. [...] Nesse jogo, até se veem certos intelectuais, na França, realmente ansiosos em promover — num campo conflituoso agora selado pela guerra do Homem (ou do Direito) contra um Deus (terrorista) — um significante mestre sobressalente. Renegados pelo gauchismo dos anos 70, estão eles, entretanto, inconsoláveis com o fato de a “Revolução ter deixado de ser o nome de todo acontecimento autêntico; de o antagonismo das políticas já não nos entregar a chave da História do mundo, de ter soçobrado o caráter absoluto do Partido, das Massas e da Classe. Aí estão eles, pois, pobres intelectuais sem recurso, em simetria com os falsos profetas barbudos e com seu Deus mais ou menos petroleiro, ocupados em fazer do extermínio dos judeus pelos nazistas o acontecimento único e sagrado do século XX: do antisemitismo, o conteúdo destinal da história da Europa; a palavra “judeu” a designação vitimária de um absoluto sobressalente; e a palavra “árabe”, com custo escondida atrás de Islâmico, a designação do bárbaro (BADIOU, 2007, p. 250).

A acidez desse comentário parece se conectar perfeitamente ao início de *O século*, onde o autor argumenta que no início do século XX, existiam projetos políticos, embora maus projetos. Ao final, entretanto, encontramos o homem reduzido a uma espécie biológica sem singularidade (GARCIA, 2000). O que impera nesse momento é o discurso da ciência, que toma como paradigma a experiência que, por definição, não tem garantias dos resultados. Badiou (2007) argumenta que, se no início do século se pretendia mudar o homem através de mudanças políticas em relação às formas de enlaçamento social, em seu final, encontramos a ciência tendo como paradigma o projeto *Genoma*, propondo uma mudança na própria espécie humana, em sua genética.

Em relação à perda de controle da Igreja em relação à ciência, devemos ser prudentes. Lacan (1964) tece considerações interessantes sobre a posição materialista e cientificista de Freud revelando que “[...] a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus*

está morto — mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai — a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*” (Lacan, 1964/1988, p. 60).

Para Lacan, portanto, o cientificismo freudiano acaba por reforçar o lugar do Nome-do-Pai. Entendemos que, quando fala da perda do controle da Igreja, Dufour (2005) está se referindo não à questão do sagrado, mas ao lugar de Outro ocupado por essa instituição durante séculos, funcionando, assim, como um dispositivo regulador e transmissor de uma legitimidade da autoridade pela via da tradição, que como vimos há pouco, não funciona mais.

Feitas as discussões referentes à existência de um grande Outro responsável pela fundação dos sujeitos e pela regulação dos laços sociais, vamos esclarecer a novidade lacaniana da formalização de quatro tipos de discurso, que definiriam as formas possíveis de laço social dentro do campo da linguagem – um dos nomes do Outro. Aqui devemos estar advertidos de que não está ainda incluído o quinto discurso, o do capitalista, Lebrun (2009) retoma os três impossíveis, extraídos por Freud de um antigo provérbio alemão — são eles: governar, educar e tratar (este último no sentido médico, que Freud substitui pelo termo psicanalisar). Parece-nos que os quatro discursos teriam sido extraídos por Lacan desses três impossíveis destacados por Freud, acrescentados de um discurso mais recente, que faz nascer a própria psicanálise, o discurso da histérica, que entraria na série como *fazer desejar*.

Traremos a seguir do engenhoso dispositivo criado por Lacan ([1969-1970] 1992), nomeado pelo termo *quadrípedes* e tentaremos esclarecer a dinâmica de seu funcionamento.

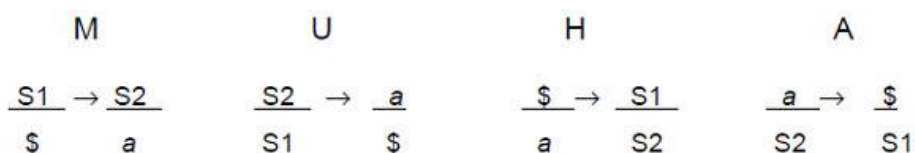


FIGURA 1 - Os quatro discursos

Se observarmos atentamente, veremos que os esquemas acima, representantes dos discursos, são compostos de quatro elementos que se organizam de tal maneira que, partindo do discurso do mestre, se dermos um quarto de volta no sentido anti-horário, cairemos no discurso universitário, e assim por diante, até o discurso do analista.

Outro detalhe a ser ressaltado é relativo aos quatro lugares que, em cada discurso são fixos, conforme a seguinte formatação:

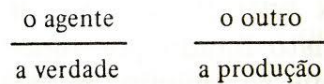


FIGURA 2 - Lugares discursivos

Temos acima e à esquerda, o agente, no sentido daquele que agencia o outro, situado à sua frente. Abaixo do outro, temos a sua produção e, por último, abaixo do agente, a verdade.

Tomemos agora cada um dos quatro elementos que circulam no quadrípode, a fim de esclarecer o que cada um deles significa. Por motivos didáticos utilizaremos, como Lacan ([1969-1970] 1992), o discurso do mestre para realizar o anunciado esclarecimento.

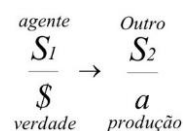


FIGURA 3 - Discurso do mestre

Como dissemos há pouco, podemos ter um discurso sem palavras, mas não sem a linguagem. Completando o quadrípode do discurso do mestre antigo, teríamos abaixo da barra, recalcado, o \$, o sujeito barrado. Do outro lado, abaixo do saber pertencente ao escravo agenciado pelo senhor, nesse momento ocupando o lugar de mestre, teríamos a produção de um gozo representado por *a*, objeto extraído do campo do Outro. Este gozo do Outro se produz do lado do escravo, que, ao mesmo tempo que abre mão do próprio corpo, sustenta o senhor no lugar de mestre através do reconhecimento deste como tal (Lacan, [1969-1970] 1992).

Nesse mesmo movimento, Lacan anuncia o mestre moderno, a saber, o mestre capitalista, que não deve ser confundido com o quinto discurso já anunciado por nós e que discutiremos mais adiante. O que está em jogo neste momento é o quarto de giro que coloca o saber no lugar de agente do discurso dito universitário, discurso da ciência que, como já dissemos na introdução do trabalho, aparentemente traz a promessa de avanços rumo a um maior bem-estar para a humanidade.

Se analisarmos atentamente, perceberemos que o discurso universitário esconde um outro discurso mais antigo, a saber, o discurso do mestre. No discurso universitário, abaixo da barra onde o saber ocupa o lugar de agente do discurso, o que se encontra é justamente o significante mestre, significante sem sentido ao qual o senhor se identifica, camuflando a sua verdade, qual seja, ser um mestre castrado, um \$ (Lacan, [1969-1970] 1992 p. 32). Essa submissão do discurso universitário ao mestre capitalista, não é sem consequências. Temos o agente, nesse caso o S_2 , tomando o outro como objeto, buscando extrair dele, através das pesquisas científicas, alguma produção, fazendo surgir sujeitos divididos, alienados de seu próprio saber, que age desenfreadamente e sem se preocupar eticamente com os resultados de suas experiências.

Tomemos o discurso da histérica, aquele que parece operar no sentido de *fazer desejar*. No discurso da histérica, encontramos no lugar de agente o \$, ou seja, o sujeito dividido pelo desejo do Outro, se dirigindo S_1 , nesse momento ocupando o lugar do outro enquanto suposto saber pelo agente, produzindo, assim, um saber, nesse ponto opaco a ele, mas que surge reluzente como objeto mais-de-gozar no lugar da verdade que diz respeito a ele próprio. Nesse sentido, encontramos o agente numa posição de querer saber, o que de certa forma seria mais coerente com a produção científica do que o discurso universitário, que faz semblante de ciência enquanto encontra-se a serviço do mestre capitalista.

Por fim, o discurso do analista, onde o analista, fazendo *semblant de* objeto *a*, em sua vertente de causa de desejo, se posiciona enquanto agente, produzindo a divisão do outro, que passa a produzir seus significantes mestres — determinantes inconscientes de seus sintomas e entraves — que através desse artifício, surgem, como num passe de mágica, ocupando o lugar da verdade do sujeito ao lado do analista. Temos aqui a ignorância douda, posição ocupada pelo analista em seu silêncio operante, fundamental para que o recalçado surja como uma descoberta sua, quando na verdade sempre esteve

ali, produzindo sintomas, os mais diversos, exatamente por não ser pensado pelo sujeito, ou, para sermos freudianos, algo que o sujeito sempre soube, mas que nunca havia pensado.

Lacan (1978) em “*Du discours psychanalytique*” discorre sobre o discurso do capitalista a partir do matema abaixo representado:

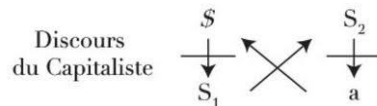


FIGURA 4 - Discurso do capitalista

Nele, o autor indica uma inversão do lado esquerdo, colocando o \$ sobre o S_1 , que nada mais é senão o capital, que passa, assim, a ocupar o lugar da verdade desse sujeito. Basta observar atentamente a posição das setas que veremos que tal inversão reduz o sujeito a um mero consumidor dos objetos a — em sua vertente mais-de-gozar — produzidos pelo saber científico.

Em relação ao discurso do capitalista, elaborado por Lacan pouco tempo depois dos já discutidos quatro discursos, Lima (2013) ressalta que tal discurso traz a peculiaridade de não fazer laço social. Questionado se com a proposição do quinto discurso anunciado como aquele que verdadeiramente reina soberano na modernidade, os outros quatro discursos ficaram, por assim dizer, desatualizados ou mesmo inoperantes, Lima (2013) é incisivo em responder que absolutamente tal suposição não procede. Retoma o fato de que exatamente por tal discurso não fazer laço social, qualidade essencial de todos os outros discursos, estes são essenciais para compreendermos as relações estabelecidas entre os sujeitos falantes e mesmo operarmos na posição de analistas.

4. Novos sujeitos contemporâneos?

Mas, afinal, quais as consequências das mudanças discutidas ao longo deste artigo? Lebrun (2008a), em seu livro *A perversão comum: viver juntos sem outro*, faz a seguinte afirmação:

É incontestável que os modos de regulação social não funcionam mais como antes em nossas sociedades. A referência à norma naturalmente admitida e reconhecida, ao ideal implicitamente partilhado, à hierarquia veiculada pela tradição, todas essas coisas que cada geração, até ainda há pouco se dava a incumbência de transmitir às seguintes, tudo isso — é o mínimo que se pode dizer — está seriamente questionado (LEBRUN,2008a, p. 111).

Nesse fragmento, o autor parece resumir nossas articulações. Se ele afirma ser incontestes tais argumentações, isso parece coincidir com o que discutimos a respeito da pluralização do significante Nome-do-Pai, que faz com que passemos a viver juntos tendo como norteadores referências, as mais diversas. Nesse sentido, Lebrun (2008a) acrescenta que “[...] estamos diante de uma crise de referências, não sabemos mais a quais delas nos agarrarmos para enfrentar as modificações introduzidas pelo triunfo irrestrito da modernidade e dos valores que ela veicula”. Tal crise afeta de modo especial os recém-chegados, que de alguma forma devem se fundar no campo do Outro.

Se com Freud (1930/2010) nos perguntamos o que fazer com a agressividade que nos habita, Lebrun (2008b) inicia seu trabalho *O futuro do ódio*, devaneando:

Como seria bom para nós, se o ódio não nos habitasse, se não estivesse em nós, se ele não nos tivesse construído. O que acontece é que ele nos concerne, sim, eventualmente, na medida em que podemos ser objeto ou vítima dele; que deveríamos reconhecer que ele existe, sim, e, infelizmente, que nós não podemos impedi-lo de existir. E, se ele estivesse em outro lugar, no outro, próximo ou muito longe, pouco importaria, mas não dentro das nossas próprias muralhas, não na nossa própria cidade, não alojado em nosso próprio corpo! (LEBRUN,2008b, p. 13).

Nesse sentido ele é freudiano, apontando que antes mesmo de nos constituirmos sujeitos, lá está o ódio, outra vertente de Tântos, da pulsão de morte. Mas ódio de quem? Então o autor argumenta que esse ódio está para além dos nossos primeiros outros, seja nossos pais, seja outros, que nos introduziram no campo da linguagem; “[...]deveremos imediatamente perceber que o ódio se refere primeiro à linguagem” (LEBRUN,2008b, p. 15). Ora, essa é a posição de Lacan (1964/1988) em *O seminário, livro 11: os conceitos fundamentais da psicanálise* em relação ao encontro traumático discutido exaustivamente

no capítulo *tiquê e autômaton*, onde o autor indica que, em verdade, o encontro traumático não é com o sexual, mas antes com a linguagem enquanto realidade representada.

Voltemos a Lebrun (2008b) e a questão do ódio que nos habita. Esse autor argumenta que o ódio, até pouco tempo era suportado pelos pais ou seus substitutos, que literalmente o suportavam sem titubear. A função principal dos pais como educadores era naturalmente exercida pelo par parental. Acontece que a privatização da família indicada por Lebrun (2004) acabou por encavilhar na relação entre pais e filhos um novo elemento: os pais, antes de tudo educadores, passaram a ter uma nova e imperativa preocupação: não perder o amor dos filhos.

Essa nova posição traz como consequência um certo vacilo no momento de suportar o ódio do pequeno *infans*, contrariando-o, impondo um não definitivo a certas exigências de “vossa majestade o bebê”. Tal vacilo faz perdurar o todo-poder-infantil, termo que pode ser equiparado ao natural narcisismo primário freudiano. Sabemos que o ódio que nos habita deve ser barrado para que possa tomar outra direção, idealmente, ser sublimado. Essa mutação nos laços sociais parentais passa a produzir novos sujeitos, não perversos, na acepção estrutural lacaniana, mas com traços de perversão. (LEBRUN,2008b).

REFERÊNCIAS

BADIOU, A. (1997). Por uma ética do conhecimento: depoimento [outubro de 2006]. *Jornal do Psicólogo*, ano 14, n. 56, Belo Horizonte, janeiro/fevereiro 1997. Suplemento especial. Entrevista concedida a Fernanda Otoni de Barros e Kátia Botelho.

BADIOU, A. (2007). *O século*. Aparecida, SP: Ideias & Letras.

DUFOUR, D.-R. (2005). *A arte de reduzir cabeças: sobre a nova servidão da sociedade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

FREUD, S. (1912-1913/2012). Totem e tabu. In: *Obras completas* (Vol. 11, pp. 147-162). São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, S. (1913 [1912-1913]/1990). Totem e tabu. In: *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (vol. 13, 3a ed., pp.13-192). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, S. (1914/2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud* (vol. 1, pp. 95-131). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, S. (1924/2011). A dissolução do complexo de Édipo. In: *Obras completas* (vol. 16, pp. 203-213). São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, S. (1927 /1990). O futuro de uma ilusão. In: *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (vol. 21, 3a ed., pp. 15-80). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, S. (1930 [1929] /1990). O mal-estar na civilização. In: *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (vol. 21, 3a ed., pp. 75-174). Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, S. (1930/2010). O mal-estar na civilização. In: *Obras completas* (vol. 18, pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras.

LACAN, J. (1955-1956/1992). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar.

LACAN, J. (1956-1957/1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar.

LACAN, J. (1964/1993). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

LACAN, J. (1969-1970/1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

LACAN, J. (1969/2003). Nota sobre a criança. In: *Outros escritos* (pp. 369-370). Rio de Janeiro: Zahar.

LEBRUN, J.-P. (2008a). *A perversão comum: viver juntos sem outro*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.

LEBRUN, J.-P. (2008b). *O futuro do ódio*. Porto Alegre: CMC.

LEBRUN, J.-P. (2009). *Clínica da instituição: o que a psicanálise contribui para a vida coletiva*. Porto Alegre: CMC.

LEBRUN, J.-P. (2010). *O mal-estar na subjetivação*. Porto Alegre: CMC.

LIMA, C. R. (2013). Entrevista concedida em Belo Horizonte. Inédita.

MILLER, J.-A. (2005b). Psicoanálisis y sociedad. *Freudiana: Revista psicoanalítica publicada em Barcelona bajo los auspícios de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, nº 45. Recuperado de: < <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=6219> >.