



PSICANÁLISE

Urias Arantes

Territórios das mulheres

*Enquetes sobre as relações entre psicanálise
e feminismos*

Blucher

TERRITÓRIOS DAS MULHERES

*Enquetes sobre as relações entre
psicanálise e feminismos*

Urias Arantes

Territórios das mulheres: enquetes sobre as relações entre psicanálise e feminismos

© 2021 Urias Arantes

Editora Edgard Blücher Ltda.

Publisher Edgard Blücher

Editor Eduardo Blücher

Coordenação editorial Jonatas Eliakim

Produção editorial Luana Negraes

Preparação de texto Milena Varallo

Diagramação Negrito Produção Editorial

Revisão de texto Maurício Katayama

Capa Leandro Cunha

Imagem de capa iStockphoto

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar

04531-934 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: 55 11 3078-5366

contato@blucher.com.br

www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme

5. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua*

Portuguesa, Academia Brasileira de Letras,

março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação

na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Arantes, Urias

Territórios das mulheres: enquetes sobre as relações entre psicanálise e feminismos / Urias Arantes. – São Paulo : Blucher, 2021.

428 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-212-1931-6 (impresso)

ISBN 978-85-212-1932-3 (eletrônico)

1. Psicanálise – feminino. I. Título.

20-0267

CDD 155.333

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise : feminino

Conteúdo

Prefácio	9
Parte I. Encontros	15
Goze! Notas sobre a nova economia psíquica	17
Anne-Joseph Terwaigne, aliás, Théroigne de Méricourt (1762-1817): revolução e loucura	47
Parte II. Explorações	69
“ <i>Vous les femmes...</i> ”: Enquete sobre a sexualidade feminina	71
Retratos de Dora	105
<i>Du côté de chez les femmes</i> : Notas sobre Freud e o trabalho cultural das mulheres	147
As Amazonas I: Reflexões sobre a homossexualidade feminina	193

As Amazonas II: Reflexões sobre a sexualidade feminina (França, 1960-1970)	245
As Amazonas III: Reflexões sobre a sexualidade feminina (USA, 1960-1970)	279
Parte III. Encruzilhadas	343
Para além da psicanálise e dos feminismos?	345
Referências	409

Goze! Notas sobre a nova economia psíquica¹

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

Oswald de Andrade, *Manifesto Antropofágico* (1928)

A língua é minha pátria/ E eu não tenho pátria/ Tenho mátria/ E quero frátria

Caetano Veloso, *Língua* (1984)

Estas páginas são o resultado de dois encontros que ocorreram mais ou menos ao mesmo tempo: com Raphaël e com alguns textos de Charles Melman e Jean-Pierre Lebrun. Elas não tentam reconciliar teoria e clínica pretendendo que uma seja a prova ou a verdade da outra. O que importa é a reflexão sobre o que se manifesta da

¹ Agradeço os *Cadernos de Psicanálise* (CPRJ), que me autorizaram a reprodução, com modificações pontuais, deste texto já publicado no n. 36, jul./dez. 2014.

psicanálise e do político quando teoria e clínica não se ignoram. Assim, se a preocupação teórica parece avançar, a clínica não está nunca muito longe. No entanto, nada aqui tem uma pretensão conclusiva, mas significa um esforço de formulação de problemas que a psicanálise, hoje, não pode ignorar, sob pena de perder o trem que está passando.

1

Vi Raphaël uma meia dúzia de vezes em situação escolar e todas as vezes foi ele mesmo quem solicitou a entrevista. Ele falava pouco e pedia desculpas por ter “um nó na garganta”. Como eu já havia encontrado sua mãe anteriormente, pude reconstruir parcialmente o quadro dos laços afetivos de Raphaël. A mãe, funcionária pública, vivia exclusivamente para o filho – “dei-lhe tudo” – depois que o pai abandonou a casa e fundou uma nova família logo após o nascimento de Raphaël: “Acho que não suportou meu amor por Raphaël. Queria ser o único homem da minha vida”. O menino encontrava o pai regularmente, embora os pais não se falassem quase nunca. O pai lhe dava frequentemente dinheiro, “foi tudo o que me deu”, comentou Raphaël. Não havia muita conversa durante as visitas e Raphaël concluiu que seu pai “não gostava muito das palavras”. Havia ainda a namorada, filha única de um casal em que o pai era “autoritário” e a mãe “esmagada”. Conforme Raphaël, o pai tinha feito a mesma coisa com a filha: “ele a esmagou completamente”. Por voltas de seus 15 anos, Raphaël começou a fazer fugas, primeiro do domicílio da mãe, em seguida da instituição onde um juiz o tinha colocado contra a vontade da mãe, mas de acordo com a vontade de Raphaël. Ele dormia então na rua – “eu tinha medo, eu tinha pesadelos” – e voltava antes que a polícia começasse a procurá-lo. A título de explicação dizia: “*j'en ai marre*” [estou de saco

cheio”/“não aguento mais].² Essa expressão voltava com frequência, com suas ambiguidades semânticas (tédio, desgosto, náusea, associação possível com *mer*).³ A pedido da mãe, o pai tentou falar com o filho, mas Raphaël lhe respondeu que não compreendia porque esse interesse agora pela sua vida. Duas ou três experiências com drogas não pareciam ter provocado efeitos significativos. Declarou que não tinha mesmo nenhum interesse pela coisa. Raphaël era bom aluno, teve bons resultados no *bac*,⁴ apesar de uma atitude considerada “esquisita” pelos camaradas e professores.

No fim do ano escolar, Raphaël desapareceu mais uma vez. As buscas foram inúteis e a mãe entrou em crise. O pai parece não ter reagido. Algum tempo mais tarde, recebi um cartão-postal de uma cidade portuária europeia: “*j’ai largué les amarres*” [“cortei as cordas”]. Anunciava, assim, seu embarque como marinheiro em navio de carga para uma volta ao mundo.

Lembro-me que logo em nosso último encontro, Raphaël chegou a uma espécie de conclusão e declarou: “*je veux aller vivre au bord de la mer*” [“quero ir morar na beira do mar”]. Como em outros momentos, não fiz perguntas nem comentários. Minhas raras “respostas” consistiram quase sempre em sublinhar uma frase com um movimento de cabeça ou repetir uma palavra pronunciada. Se às vezes o silêncio se impunha, era evidente que Raphaël refletia, furiosamente. Havia nele muita cólera. Penso que precisava de minha presença para poder pensar e que me comunicava fragmentos que eram momentos de impasse ou de conclusão: “*j’en ai marre*”, “minha namorada, seu pai a esmagou completamente”, “meu pai

2 Conservo a expressão em francês por causa das associações que aparecerão em seguida.

3 *Mer*, o mar, em francês é feminino e foneticamente não se distingue de *mère*, mãe.

4 O *baccalauréat* é o exame nacional que conclui os estudos secundários e dá acesso à universidade.

está se lixando”. Mas também como momentos de compreensão: “tenho um nó na garganta”, “não aguento mais minha mãe, se a abandono, ela morre, ela me ama demais”. Eu me contentava de sublinhar. Quando chegou o momento que ouvi como a manifestação de um desejo, sublinhei *bord* [beira], *port* [porto], *au bord de la mer* [à beira do mar (e não dentro)], lá onde há portos que permitem a partida, mas também o retorno, a ida e a volta. Essa simples observação de geografia afetiva parece ter funcionado no sentido de seu desejo – uma autorização? um reconhecimento? – e ele rompeu as cordas. Não sei se Raphaël simplesmente fugiu – como seu pai fizera diante da empreitada devastadora da mãe – ou se descobriu seu caminho. Um pouco dos dois, certamente.

2

Em *L’homme sans gravité*, Melman (2002b) afirma que a psicanálise freudiana contribuiu também ao declínio atual do patriarcado quando Freud favoreceu a difusão, em *Le malaise dans la culture* (1928b), de um ideal de civilização não repressiva. Como se sabe, para Freud, o mal-estar existe por causa da repressão excessiva que a cultura exerce sobre as pulsões sexuais. A consequência é uma incompatibilidade entre cultura e felicidade. Ora, continua Melman, pode-se verificar hoje os efeitos do relaxamento da moral social e cultural: dado que a repressão é mais fraca, a coisa perde seu interesse, o reprimido torna-se mais leve. Ao mesmo tempo, desaparece o prazer e abre-se a perspectiva da lógica materna, lógica do amor que substitui progressivamente a lógica patriarcal do dever. Desponta, assim, o tempo de uma satisfação sem limites (o que implica também em insatisfação sem fim): peça o impossível! Goze!

A emergência do matriarcado como forma de transmissão é favorecida também pelo modelo econômico que promove, promete

e permite uma (in)satisfação sem termo. No entanto, o reino das mães sempre existiu: por que a psicanálise nunca se interessou por ele? Melman pensa que essa censura está relacionada ao desejo de que a vida se transmita independentemente do sexo, um desejo que a ciência está aos poucos realizando. O declínio do patriarcado e os efeitos que esse declínio produz sob forma de uma nova clínica exige que se abordem atualmente as questões abandonadas ou censuradas.

Melman explica que, para o menino, a lógica do patriarcado significa o sacrifício da mãe por amor do pai e, como consequência, uma grande ambiguidade diante do pai. Quando o menino amar uma mulher, ela será uma substituta da mãe e, quando for pai, o menino permanecerá na posição de filho. Esse jogo de substituições produz um casal no qual reina “uma insatisfação constitutiva” (2009, p. 224). Para o casal, a ambiguidade diante do pai permanece no sacrifício do desejo individual em nome da procriação. Em outros termos, o desejo individual é marcado pela repressão e só se manifesta com a autorização fornecida pela autoridade do pai. A lei do pai é a lei do *dever*. Essa é a origem das neuroses que manifestam sempre o ódio do pai e da sexualidade. Ora, afirma Melman, o poder político encontra seu fundamento igualmente no Nome-do-pai, e assim o protesto contra as injustiças sociais são, de fato, protestos dirigidos contra o pai, que é causa das dificuldades, que é indiferente ou incapaz de resolvê-las.

A lógica do matriarcado é totalmente outra, posto que dirigida pela dimensão do *amor*. Tal amor é provocado pela fragilidade do outro: fraqueza do poder da mãe sobre a criança diante do pai e fraqueza da criança diante da mãe. A mãe não exige do menino um sacrifício, mas, sobretudo, que se torne um verdadeiro homem. Ele lhe transmite o que ela não possui, “as insígnias da virilidade”. Para o menino, haverá mesmo assim sacrifícios em nome do amor

fundado sobre a fragilidade: tornar-se um *Don Juan* ou renunciar à sexualidade.

Para a menina, a coisa é um pouco mais complicada, segundo Melman. Ela não sabe o que sua mãe espera dela e, dado que não existem “insígnias da feminilidade”, onde é que ela pode recebê-las? Não do pai: caso aconteça, trata-se de incesto. Para a menina, resta a “posição especular” diante da mãe, a mãe como ideal inacessível. Essa posição de inferioridade pode desaparecer com a maternidade, mas a questão da feminilidade permanece incerta para a menina.

Resumindo: a autoridade paterna (e, segundo Melman, qualquer autoridade) não faz referência à mãe, mas aos antepassados, talvez a um terceiro exterior (a nação, a divindade); a autoridade materna só faz referência à maternidade, para a criança ela é sem limites, isto é, arbitrária.

O retorno da lógica materna e sua tendência atual a predominar ao mesmo tempo que o apagamento da figura paterna é algo que se observa particularmente nos jovens: os valores tradicionais de dinheiro e de honra são desvalorizados, pois os pais não são mais a referência. Trata-se agora de inventar uma nova vida. A relação com o dinheiro mudou: os pais devem fornecê-lo, trata-se de um direito dos filhos, que não devem nada. Outros efeitos são observáveis: não podendo mais se autorizar dos outros, os jovens se autorizam deles próprios e tornam-se desse modo inteiramente responsáveis. Há menos exigência de conformidade ao pai ideal; há mais solidariedade. Frequentemente, a situação produz uma procura ativa “da destruição subjetiva” (2009, p. 234). Com o uso de drogas, por exemplo.

A psicanálise só pode constatar a tendência ao desaparecimento das neuroses tradicionais e mesmo das psicoses. Elas cedem o

lugar aos estados *borderline*. Com o recuo da repressão provocado pelo recuo da lei do pai, as psicoses diminuem em função de uma experiência real dos limites, de limites reais, orgânicos, que o corpo opõe ao gozo. Manifesta-se, assim, uma insatisfação fundamental, um vazio que nada nem ninguém podem preencher, mas que é impossível não tentar suprimir. A esse respeito, são significativas as experiências com a cocaína em *Bright Light, Big City*, de Jay McInerney (1984), assim como a do consumo de imagens para os jovens do *Bling Ring*, de Sofia Coppola (2013). Nos dois casos, observa-se que o sexo é praticamente secundário. Em registro mais complexo, pode-se lembrar o universo ficcional de Bret Easton Ellis, de *Less than Zero* (1985) a *American Psycho* (1991).

Para Charles Melman (2002b), o patriarcado (transmissão com castração) e matriarcado (transmissão sem castração) são estruturas em relação dialética: o enfraquecimento de uma esclarece os efeitos e o funcionamento da outra. Com o declínio da figura do pai, “promotor do desejo” (p. 26), um mundo está desabando: a repressão e o desejo cedem lugar ao gozo e à perversão, a representação à apresentação;⁵ intervém igualmente a abolição da diferença de sexos, a predominância das práticas sem nenhuma autoridade fundadora; a política não tem mais sentido e é substituída pelo *management*. Novas formas de sociabilidade horizontal se desenvolvem. É a grande liberação, o que implica que o pensamento se esteriliza, posto que só pode se desenvolver no sujeito dividido. A possibilidade de um “fascismo voluntário” (2002b, p. 46) está aberta. A psicanálise nada pode fazer diretamente, mas pode

5 Na sessão de 05.03.1958 (*Les formations de l'inconscient*), Lacan distingue pela primeira vez *desejo* e *gozo*, este sendo a tela de fundo e o horizonte do outro. O gozo também está implicado na relação entre o desejo e o significante. É o ponto de partida de um percurso difícil. A melhor referência que conheço nesse sentido é *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan* (Jadin & Ritter, 2009).

“indicá-lo, fazê-lo aparecer” (2002b, p. 44), o que significa clinicamente “tornar existente . . . esse lugar vazio que permite ao sujeito a organização de sua palavra que, de outra maneira, é incoerente e fonte de sofrimento” (2002b, p. 221).

O caso de Raphaël aparece então sob nova luz e se abre a considerações sobre o coletivo. Pois há convergência entre a nova economia psíquica e o modelo social e econômico dominante do neoliberalismo.

3

J.-P. Lebrun (1997) sublinha no mesmo sentido que o declínio da função paterna tem por consequência a perturbação das três operações fundamentais de constituição do sujeito: a castração primária (inscrição da linguagem na realidade psíquica), a castração secundária (intervenção do pai real) e a validação (o sujeito assume o sentido do processo de castração em particular na adolescência). A ponte entre o pai simbólico todo-poderoso e o pai real impotente se faz graças ao pai imaginário que a criança deve perder para passar do mundo das coisas ao mundo das palavras. Se o pai imaginário permanece, a criança recusa a ideia de que o pai imaginário não é Deus: ela não poderá “entrar na lei da linguagem”, o pai não poderá assumir “a tarefa essencial de presentificar, representando-a, a organização simbólica que nos caracteriza como humanos” (Lebrun, 1997, p. 63).

Os efeitos dessa falha na castração se manifestam na mutação no laço social que pode ser reconhecida na expansão do igualitarismo, da permutabilidade dos lugares, da simetria dos estatutos, da reciprocidade dos direitos, da parentalidade que não leva em conta

a diferença sexual, da guarda alternada etc.⁶ Ocorre igualmente falha no trabalho da cultura sobre o conflito próprio à criança entre seus desejos incestuosos e de morte e as proibições. Como para Melman (2002), a compreensão do que se manifesta aparece mais claramente na transmissão, isto é, nas modalidades de constituição do sujeito na contemporaneidade.

No horizonte aberto pela perda das referências, um horizonte reforçado pelo discurso científico que desvaloriza a enunciação em proveito do enunciado – a consequência sendo a ruína do julgamento de autoridade – e pela proliferação do liberalismo exacerbado – que anuncia o gozo sem limite do objeto –, há uma desvalorização do político que corresponde à mutação do laço social. O conjunto desses fatores pode ser designado como “crise da autoridade”, que, segundo Lebrun (1997), atingiu um de seus apogeus na Revolução Francesa, e foi preparada e antecipada nos progressos do discurso científico a partir de Galileu. Privilegiando esse aspecto em particular, Lebrun sugere que a análise estrutural da *nova economia psíquica* é compatível com a análise que combina o estrutural, o político e o histórico como dimensões intrincadas na emergência das transformações contemporâneas. Não é impossível que as percepções propostas de tais transformações estejam em relação direta com os mesmos pontos cegos.

Para Lebrun (1997), o projeto da Revolução Francesa foi o de apagar a diferença de lugares e impor a igualdade. Os governantes tornam-se, assim, simples representantes do povo que tomou o lugar do rei. O novo poder se funda sobre todos, virtualmente e de modo precário. Sua autoridade é sistematicamente colocada em dúvida, posto que a desincorporação do poder – o poder tornou-se

6 A *garde alternée* se refere à decisão do juiz em caso de divórcio, implicando que a residência da criança será feita em partes iguais entre os pais; por exemplo, um mês com o pai, um mês com a mãe.

um *lugar vazio* – faz com que seu ocupante e sua posição sejam frágeis e contestáveis. Nas democracias modernas, se impõe a tendência de transformar os homens de poder em simples gestores, mais ou menos cercados por especialistas.

O terror foi a “matriz” do totalitarismo enquanto tentativa de controle total do poder em nome do povo. Mas essa forma extrema não é o único perigo ou a única contrapartida da democracia: o imaginário social acabou se tornando uma questão de sondagem de opinião. Acusa-se de “reacionário” quem sustenta um “não” diante do saber dos especialistas.

A culpa dos que ocupam um lugar de autoridade porque não podem responder à demanda, o anonimato dos que tomam as decisões, a formidável pressão das exigências econômicas: tudo isso nos leva a dar nosso consentimento para que o navio continue seu caminho conduzido por ele mesmo, e que o comando acéfalo dos saberes tome o lugar de comando por um dos nossos.
(Lebrun, 1997, p. 196)

Ora, a Revolução Francesa deu nascimento ou reforçou uma mutação profunda no laço social, pois o funcionamento coletivo não se refere mais a uma dimensão exterior. Os sujeitos que vivem juntos não se reconhecem como sujeitos diante de um Outro. Os efeitos e os novos sintomas são invenções da subjetividade neoliberal, “aquela que interioriza psiquicamente o modelo do mercado”, isto é, a instalação “no adulto da perversão polimorfa da criança” (Lebrun, 1997, p. 17), com a eliminação da enunciação, o desaparecimento do senso dos limites e a perda da faculdade de julgar. As novas patologias são as adições de todo tipo, a toxicomania e os estados *borderline*. As seitas se multiplicam, há recrudescência

da transgressão do incesto e do crime de morte. Em outras palavras, nas sociedades neoliberais há mais submissão ao pensamento dominante, mais delinquência, mais dependentes químicos, mais crimes violentos e mais incestos – uma afirmação que mereceria pelo menos que se entre nos detalhes. E que dificilmente pode se fundar sobre comparações.

É crucial, segundo Lebrun (1997), que a psicanálise considere tais mutações tanto na clínica como no social. Trata-se das mesmas pulsões, como Freud afirmou no *Mal-estar na civilização*. A contribuição de Lacan foi mostrar que a base da descoberta freudiana – reconhecimento do inconsciente, da transferência e do primado da sexualidade – são fatos de linguagem, a capacidade humana por excelência. Uma nova perspectiva abriu-se para esclarecer o mal-estar atual: “como nosso social, marcado pelos implícitos do discurso tecnocientífico, secreta uma adesão inconsciente a um ‘mundo sem limites’ e autoriza assim o não respeito das leis da palavra que nos caracterizam como humanos” (p. 34). Desse ponto de vista, o psicanalista pode se considerar como “médico da civilização”, seguindo a expressão de Nietzsche.

4

Melman (2002) e Lebrun (1997) tentam formular a mutação pela qual passam os sujeitos atuais e o modo atual do viver juntos. Os psicanalistas enfrentam a tarefa de compreender o que acontece e de fornecer os instrumentos adequados à clínica e à análise dos fenômenos sociais contemporâneos. Tal esforço tem o mérito inegável de colocar a questão política no seio da psicanálise e da prática dos analistas, um mérito que aparece claramente nos textos de Lebrun. Ele renova, assim, o enfoque da dimensão cultural, a dimensão de psicologia coletiva tão importante para Freud

e frequentemente esquecida. Para Melman e Lebrun, a transformação estrutural e histórica que afeta a forma da família – o lugar da transmissão – afeta ao mesmo tempo o laço social e cria novas alianças com o discurso da ciência, com o “democratismo” e com as práticas econômicas do liberalismo excessivo.

A análise das novas modalidades da transmissão, isto é, da constituição de novos sujeitos, mostra o novo mandamento social dos adultos: goze! Em oposição ao desejo e às repressões que ele pressupõe, em oposição à lógica edipiana do sujeito desejante e à travessia do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, o gozo é o programa e a finalidade da nova economia psíquica. Ora, não se trata para os analistas de lamentar o tempo passado, não há retorno, e a psicanálise não tem por função enriquecer o arsenal retórico das forças reacionárias (o que não impede que isso aconteça). O propósito é a compreensão das razões do declínio da função paterna e os efeitos produzidos, repertoriar as transformações sociais e individuais, fornecendo os meios para a interpretação do mal-estar contemporâneo que se manifesta na clínica, assim como reconhecer as respostas que estão sendo elaboradas. Em outros termos: se a época restringe cada vez mais o lugar da escolha e da reflexão, posto que se apagam as diferenças, a psicanálise tem por missão preservar e alimentar essas dimensões essenciais de nossa humanidade. Dimensões inscritas nas leis da linguagem. Alguns autores falam de uma *refundação* da psicanálise, mas, curiosamente, tal tarefa não parece exigir a criação de novos conceitos. A psicanálise freudo-lacaniana disporia dos conceitos pertinentes e suficientes sob a condição que se lhes restituía a dimensão de interrogação e que não se contente de utilizá-los como aquisições definitivas.

Não há dúvida que o convite tem força e se elabora em textos dando provas de coragem e de liberdade de pensamento,

qualidades que tendem a se tornar raras entre os psicanalistas. É inútil tentar evitá-lo com argumentos como: a clínica seria pouco significativa, muitos bons analistas não reconhecem em sua clínica os sinais de uma *nouvelle économie psychique* (NEP) e, de qualquer modo, se fosse verdade, a análise não seria mais operatória hoje e seria preciso se contentar de psicoterapia. É inútil porque, independentemente dos aspectos quantitativos que ocupam um pequeno lugar na prática analítica, é preciso levar em conta o que as questões clínicas provocaram, desde as origens da psicanálise até os progressos fundamentais no trabalho teórico. E isso parece essencial, caso se pretenda que a psicanálise tenha ainda algum sentido. A singularidade de um caso proíbe um enfoque estatístico, mas, paradoxalmente, permite construções generalizantes: basta reler as histórias de caso de Freud para se convencer. A psicanálise se mantém epistologicamente nesse lugar impossível, nesse entre-dois onde ela não pode desprezar nenhuma das duas direções: entre uma singularidade inesgotável e uma generalização sem termo. Essa é também a razão pela qual o convite de Melman (2002) e de Lebrun (1997) implica a abertura de um debate, coisa que se tornou igualmente rara entre psicanalistas confortavelmente instalados em grupos nos quais há mestres e discípulos, mas quase nunca companheiros.

Alguns pontos merecem um exame mais aprofundado. Em primeiro lugar, o enfoque social e/ou político centrado sobre a análise das mutações do laço social e que conduz Melman (2002) e Lebrun (1997) à proposição da emergência de uma NEP, enfoque em parte na continuidade do *Mal-estar*, com seu destaque filogenético ou cultural. Seria a perspectiva, nos dois casos, a mesma? A reflexão sobre a cultura e sobre o que está em jogo em termos de realidade psíquica (ou de imaginário social) não contém outras perguntas e outras dimensões para além do laço social, sobretudo se consideramos a pulsão de morte? Se há uma diferença entre os

dois enfoques – rapidamente, enfoque cultural e enfoque político –, será preciso repensar a análise freudiana do mal-estar, cuja tese maior é a incompatibilidade entre a cultura e a felicidade. Mas, justamente, no plano do viver juntos ou do laço social, o que dizer da felicidade atualmente? Particularmente, se levamos em conta os efeitos da mutação sobre as jovens gerações, que parecem, segundo Melman (2002), mais sensíveis às exigências de justiça, de liberdade, de liberação do peso da tradição, com um sentimento mais forte de responsabilidade.

Outro ponto importante diz respeito à noção de matriarcado ou de materno para dar conta de uma estrutura que se ilumina quando a estrutura do patriarcado tende a se enfraquecer. O que surpreende é o silêncio eloquente sobre os movimentos feministas, assim como sobre os acontecimentos de maio de 1968, o que ocorre pelo menos na França. Pode-se colocá-los simplesmente como o que eles não são, a saber, o negativo do patriarcado, ou um simples efeito de superfície que não afeta as estruturas? Assim como o lugar da mulher e dos feminismos que só seria compreensível graças ao que “falta” na mulher? Lembro-me de uma menina que observava um menino no seu banho e colocava o problema de maneira diferente: “não tenho nada, tenho um buraco”. Um buraco não é nada? Embora não esteja em pauta uma espécie de misoginia explícita da parte de Melman ou Lebrun, não é o lugar relativamente recente das mulheres na vida da família, na política, no social e na cultura que é mostrado, pensado como “causa” de um novo mal-estar, posto que não corresponde às leis da estrutura?

Nossos dois autores estão de acordo para afirmar que o apagamento da figura do pai arruína os fundamentos psíquicos da auto-riedade e conduz a uma desvalorização do político. Lebrun estabelece uma relação direta entre essa tese, a emergência da democracia moderna e a possibilidade que ela inaugura, no Terror, de inversão

totalitária experimentada historicamente. Lebrun (1997) se refere a Lefort, que fala de Terror em ato nos discursos de Robespierre, mas esquece que há no Terror um discurso justificativo. Mais ainda, ele não considera a possibilidade, também experimentada historicamente, de uma inversão da inversão que lança uma outra luz sobre as transformações da democracia moderna e do que ela produz. A questão da democracia moderna, de seus efeitos sobre os laços sociais e sobre a subjetividade deve ser retomada não apenas para se perguntar se a psicanálise faz parte da mesma aventura, mas também interrogar o fato incontestável de que os feminismos modernos e a democracia moderna nascem ao mesmo tempo.

Resta ainda um problema tão antigo como a reflexão de Platão sobre a cidade ideal, a saber, o pressuposto de uma analogia, talvez mesmo de uma identidade, entre o funcionamento do aparelho psíquico e o funcionamento do social, da psicologia social, diria Freud. Sabe-se que Freud assume igualmente a analogia e nos lembra que as pulsões são transindividuais: mas isso bastaria para sustentar a análise das transformações do social? A estrutura edipiana pode dar conta do novo mal-estar na cultura e permitir a compreensão da natureza e das condições históricas de suas manifestações? Para captar as patologias sociais, assim como as respostas que estão sendo elaboradas atualmente, basta considerá-las como patologias individuais em larga escala? Não se corre o risco de perder de vista o que está em jogo quando vivemos com os outros, particularmente em democracia? Pode-se empregar os mesmos termos para o individual e para o social? Quais são as consequências para a clínica? Se Freud o fez no seu ensaio sobre a filogênese, a operação valeria igualmente no plano político? Como diferenciar esses diferentes planos, que relações podem existir entre eles? O ponto importante aqui parece ser o valor e a força interpretativa de um enfoque estrutural: ao dar-lhe o primeiro plano, como faz

Lacan relendo Freud, a psicanálise pode, enfim, pretender o estatuto de ciência? Há alternativas?

Um vasto programa!

5

Na história de Raphaël, não é possível falar do “ouro” da psicanálise, mas houve certamente momentos analíticos, momentos de manifestação da verdade do sujeito e de seu desejo, momentos de conflito e de contradição. Por exemplo, quando Raphaël fala das ambiguidades do amor materno, mas também de sua própria ambivalência em relação à mãe; ou a propósito da abdicação do pai que produziu no filho uma ambiguidade diferente, mas não menos poderosa. Ainda há a “resposta” que encontrou abandonando a casa da mãe, e em seguida a cidade, para se encontrar onde havia um porto: ele podia partir e também voltar. Ele não inventou uma outra família como o pai, mas escolheu um caminho próprio. Aparentemente os nós foram desfeitos, ou pelo menos relaxaram a pressão: Raphaël podia se separar e partir, sem excluir a possibilidade de um retorno.

A abdicação do pai e o amor invasivo da mãe produziram dois efeitos principais: durante muito tempo, Raphaël satisfez o desejo da mãe, um homenzinho perfeito mergulhado no amor materno irrispirável. O dinheiro que o pai lhe dava funcionava como uma espécie de compensação: por ter abandonado o filho e porque o filho ocupava, ao lado da mãe, uma função que o pai recusara. As fugas de Raphaël ganham assim um duplo sentido: escapar da dupla injunção com a qual pai e mãe esperavam que o filho realizasse o que nem um nem o outro puderam realizar. De um lado, a perda do pai para a mãe. De outro lado, a falta do pai para o ex-marido.

E o esquema funcionou durante vários anos, embora a armadilha fosse perigosa demais para a criança. Raphaël começou a querer sair dessa situação tentando enfrentar o pai autoritário da namorada (acabei deixando de lado esse capítulo particular da história, mas há nele um nó do qual a namorada é um elemento importante e que foi pouco abordado). Em seguida, Raphaël quis partir mais longe, mas não sem antes oferecer à mãe o sucesso nos exames e atingir a maioridade. Para poder inventar sua própria vida era preciso partir, embora talvez ele só estivesse repetindo o gesto do pai. Evidentemente, não há nenhuma garantia de sucesso: partir talvez fosse a condição necessária, mas não suficiente para que Raphaël assumisse sua vida. Foi aí que a análise permaneceu em suspenso. Raphaël escapou da empresa da mãe e da armadilha do pai. Quando pensei que não veria mais Raphaël, concluí que, de qualquer maneira, uma fuga é também uma procura e que o sentido de seu gesto pertencia a Raphaël.

Clinicamente, a questão foi para mim escutar e permitir a enunciação da profunda insatisfação de Raphaël, insatisfação que o amor irrespirável da mãe e a demanda destruidora do pai tinham provocado e alimentado. Escutar também o modo como Raphaël procurava uma saída: fugas repetidas, o namoro, a residência em abrigo para menores. O desejo de conduzir sua própria vida, de desfazer os nós que lhe impediam de existir era evidente para além das tentativas mais ou menos desastradas de saída. Um desejo procurava sua elaboração. Do ponto de vista edipiano, o equívoco do pai era evidente e reforçava a empresa materna. Ignoro as condições de ruptura do casal, mas Raphaël pensava que, com seu nascimento, o pai perdera seu lugar e se sentira estrangeiro. Ele falou uma vez de fotografias dele criança, sempre com a mãe ou sozinho, mas nunca com o pai. Parecia me endereçar o que gostaria de dizer ao pai, o personagem que, na sua história, brilhava

pela ausência, uma ausência dolorosa: “eu sou tudo o que minha mãe sempre quis”.

O universo de Raphaël não continha ninguém exterior ao território ocupado pelo belo amor entre ele e sua mãe, pelo menos até certo momento. O pai reforçava esse espaço fechado pagando para que o espaço continue fechado. O dinheiro oferecido pagava a dívida da palavra. Consequentemente, ausência de autoridade, ausência de figura amada e temida ao mesmo tempo porque representando a lei. Ou então, para Raphaël, uma lei concebida como pura condenação. Seu pai recusara a função de terceiro termo ou o exercia negativamente, reforçando a relação a dois. Minha função nesse esquema era a de garantir, de alguma maneira, a existência dessa ausência, desse lugar negativo, vazio, como uma referência diante da qual Raphaël pudesse formular pelo menos parte de suas interrogações. Minha presença devia tornar esse lugar ativo, como um espaço aberto de possibilidades. Como o lugar de uma autoridade sem a marca da falta (o desejo incestuoso) e sem a marca da dívida ou da culpa (a morte do pai), um lugar, portanto, de transferência. A hipótese aqui é que o psicanalista instalado nessa posição pela transferência possui outra forma de autoridade, diferente da autoridade paterna, pois sua palavra não é lei, ela não proíbe e não autoriza. Assim, ele pode indicar o lugar do que não tem lugar, razão pela qual o analista é, sobretudo, uma espécie de dimensão. Melman e Lebrun não parecem reconhecê-lo, e talvez seja essa a razão pela qual a reflexão que propõem sobre o declínio da autoridade não presta atenção ao que está em jogo na relação analista/ analisando e nas possibilidades abertas pela NEP. O psicanalista não seria o exemplo por excelência de uma outra figura da autoridade? Qual seria seu fundamento, se um fundamento é necessário para que haja autoridade? Está em jogo aqui não apenas os mecanismos da transferência, mas também o “saber” do analista.

Em outros termos, a ausência de uma referência ativa ou o apagamento da figura da lei não implica a ausência ou o apagamento da *dimensão* da lei. Enquanto *dimensão*, a lei não se incarna, mas permanece seu apelo, e esse apelo exige de uma maneira ou de outra a elaboração de respostas. O pai e a autoridade vertical talvez sejam apenas uma das respostas possíveis. A psicanálise é, provavelmente, uma outra resposta. Mas ela pode colocar-se na posição de *mestre* da dimensão aberta?

Em “What is Authority?” (Arendt, 1961), a autora se interroga sobre a experiência moderna da perda de autoridade. Ela propõe, inicialmente, a diferença entre autoridade e poder ou força. A autoridade se aproxima, assim, da noção de legitimidade. Ela afirma também que a persuasão não é a base da autoridade, pois esta é sempre hierárquica, enquanto a persuasão supõe a igualdade. A experiência política romana é convocada para ligar a autoridade a uma experiência de fundação sagrada: a autoridade é sempre a dos fundadores e dos que “aumentam” (*auctoritas* refere-se a *augere*, aumentar) a fundação, o papel atribuído em Roma ao Senado que aconselha sem coagir. Quanto à filosofia e à política, os romanos reconhecem como antepassados, como autoridade, portanto, os gregos. No mundo moderno, a única revolução fundadora foi a revolução americana, pois a Revolução Francesa precisou da violência para fundar um novo corpo político. Os americanos escreveram uma Constituição que não inaugura uma nova ordem, mas confirma e legaliza um corpo político que já existia.

Essa outra figura da autoridade sem coação, cuja figura talvez seja apenas mítica, mas fundada sobre o reconhecimento de uma experiência anterior, uma experiência de começo e de fundação, permite o esclarecimento sobre a autoridade do analista no caso de Raphaël e do que estava em jogo na sua demanda. É *em frente* do analista que ele tenta desfazer os nós que o impedem de existir.

Analista e analisando são iguais diante do que não compreendem, o analista tampouco sabe como dizer o que ainda não foi dito. Mas a posição respectiva não é a mesma e Raphaël o reconhece porque não pergunta nunca o que deve fazer. Também não poderia perguntar ao pai, posto que a demanda do pai ocupava o espaço inteiro das relações. Um espaço que o analista deixava aberto, mas era preciso que estivesse lá, *em frente*, não como se está na frente de um espelho para reconhecer a imagem enviada, não para responder à demanda, mas para poder dizer o que ele já sabia, sem saber que sabia, a propósito de seus impasses e desejos.

Um aspecto fundamental aqui é que “falar diante de” não significa confirmar uma experiência fundadora, mas (re)conhecê-la, formulá-la, desejá-la para si (o que não coincide necessariamente com o que diz o analista) e recomençar, poder escolher lá onde nenhuma escolha parecia possível. Nesse sentido, é preciso reconhecer que a autoridade do analista não possui nenhum conteúdo ou que só o tem na medida em que lhe dá o analisando. Talvez derive daí que a tarefa fundamental do analista é a de sustentar sua posição como lugar vazio, mas, de qualquer modo, um lugar. Isto é, um lugar que dá lugar ao que parecia não ter lugar.

O que me leva a reconsiderar a análise da experiência moderna da democracia e da Revolução Francesa proposta por Lebrun. Retomando em seu próprio nome algumas das teses de Claude Lefort, Lebrun aceita que a democracia “é, por excelência, o regime político que abre o lugar do vazio, e que pode, por essa razão, realizar a tarefa de transmiti-lo” (2007, p. 120). No entanto, uma transformação ocorreu e a democracia perdeu “sua fisionomia original”. O vazio foi preenchido e, portanto, recoberto, daí se seguiu um novo ideal de procura do gozo, procura reforçada pelo triunfo do neocapitalismo liberal. A possibilidade de preencher o vazio e de negar a heteronomia se anunciou inicialmente no Terror, “matriz

do totalitarismo”. Quando isso não ocorreu, a democracia tornou-se “democratismo”. Ora, a questão se coloca em saber se a democracia não revela outras possibilidades para além do totalitarismo ou do democratismo. Em outros termos, se não há uma alternativa concreta “à disjunção que prevalece [entre o geral e o particular], cada um preocupado com o reconhecimento de sua particularidade pela instância do geral sem que esta exija em algum momento a adesão ao seu ponto de vista” (2007, p. 121s). O democratismo, para Lebrun, se confunde com a prevalência do indivíduo absoluto e autônomo: “cada um faz o que quer, com a condição de que não impeça um outro de fazer a mesma coisa” (2007, p. 122). E ele acrescenta que o lugar vazio do qual fala Lefort é agora ocupado pela suficiência de cada um. A dimensão aberta de indeterminação da autoridade e da incerteza quanto à legitimidade do que pode aparecer no lugar vazio não abre outras possibilidades? Não há nada de novo e de diferente nas próprias margens dos totalitarismos e do democratismo?

Lebrun (2007) se engana quando invoca o pensamento de Lefort e a tese sobre a democracia como um regime no qual o lugar do poder está vazio, isto é, um lugar que não pode ser incarnado. Ele parece enganar-se também quando invoca as análises de Marcel Gauchet sobre a ultracontemporaneidade para mostrar as mutações da sociabilidade democrática. Deixando de lado o que opõe Gauchet e Lefort, lembremos que o lugar vazio do qual fala Lefort tem pouco a ver com a conquista de uma imanência, de uma autonomia, e mais com a democracia como um regime no qual o conflito a respeito dos fundamentos do poder, da lei e do saber é institucionalizado. Lebrun confunde o lugar definido anteriormente como sendo o lugar do Grande Outro (Deus, o rei, o pai etc.) e que submetia os sujeitos à heteronomia, e o apagamento ou o declínio das figuras que o incarnavam. Ele concebe assim o acesso à imanência e à autonomia para um sujeito que “pode até mesmo

pretender a emancipação total de qualquer figura da transcendência” (2007, p. 121). Isso implicaria o desaparecimento progressivo do conflito, da divisão social, do debate, das resistências a qualquer empresa de dominação – isto é, implicaria o acesso à plenitude autônoma do sujeito. Ora, não é o caso para Lefort, e o totalitarismo comunista, a esse respeito, é guiado pelo fantasma de um poder, de um saber e de uma lei finalmente fundados e unificados pelo Partido. Se a democracia torna possível o fantasma totalitário, pois ela instala a incerteza no coração das subjetividades e do social, é ela que é, ao mesmo tempo, o remédio.

Não é possível acompanhar Lebrun em sua análise do laço social que exclui o terceiro (Deus não existe, não há mais reis, leis ou pais). Ele se mostra pouco atento às “respostas” provocadas pelos desafios da democracia, respostas e desafios que não cessaram de se manifestar. Melman (2002) parece reconhecê-los e sugere que as respostas avancem no sentido da invenção de novas figuras do laço social, e não na direção do fim de qualquer laço com a vitória final do individualismo exacerbado. Pois parece importante compreender que a democracia é também um regime no qual a invenção é possível; é aí que ela revela uma proximidade íntima com a psicanálise. Se a democracia inaugura a possibilidade do totalitarismo, a experiência mostra que ela inventa igualmente a possibilidade de inversão do totalitarismo. Se há inversão da democracia em totalitarismo ou democratismo, há também possibilidade de inversão da inversão, os dois movimentos sendo hoje experiência vivida. Assim, como não perceber que o neoliberalismo triunfante suscita igualmente formas múltiplas de resistência e de vida em comum?

O que escapa às análises de Lebrun é o fato de que a democracia institucionaliza o conflito e que ele não somente abre as portas da invenção de novas formas de resistência ao liberalismo exacerbado, mas também resistência aos esforços para controlar

as liberdades fundamentais do cidadão moderno. Não se trata de negar as empresas de domesticação do desejo, de dominação pelo dinheiro ou pela ideologia que se mundializa atualmente. A exteriorização forçada que destrói a subjetividade, a colonização do inconsciente ou do imaginário social são realidades inegáveis. Mas os conflitos não parecem estar desaparecendo, trata-se mesmo do contrário, se se presta atenção às novas formas de conflito que as formas mais tradicionais de oposição, de discussão ou de resistência não reconhecem. E, quando há recuperação da novidade (e isso acontece sempre), a invenção não parece se esgotar.

Curioso paradoxo: a crise da autoridade se multiplica, o que parece sugerir que, se não há mais lei que não possa ser contestada, permanece a exigência de uma *dimensão* da lei, um tema, como se sabe, próprio a Kafka, e que se tornou experiência cotidiana do cidadão moderno. Mas não é porque não se cessa de tentar preencher ou negar o vazio que este não permanece vazio e cessa de manifestar seus efeitos, com mais ou menos força, o que não impede uma mutação das formas de manifestação. No plano clínico, não é a tarefa fundamental do analista permanecer atento a tais sinais? Não é o que deseja o analisando?

No plano social, político e cultural, as exigências dos feminismos que colocam em dúvida pouco a pouco, e profundamente, a legitimidade dos muros entre os quais as mulheres se excluíram ou foram excluídas – e, ao mesmo tempo, ameaçam os fundamentos seculares da masculinidade e de tudo que se construiu sobre ela. Tais exigências não são também efeitos da condição democrática, condição que consiste em abrir os horizontes de uma interrogação sem limite?

6

En effet, si la dissymétrie, l'incommunicable, le vide qui nous fait parler (ce que les psychanalystes appellent le réel) n'ont plus de place dans le discours du collectif (ceci d'autant plus que le libéralisme débridé et la société dite de marché, font offre concrète de nous en distraire de mieux en mieux) de quelle manière encore traiter collectivement la jouissance de la haine, comment nous imposer de lui trouver un autre destin que sa réalisation? Comment encore prescrire qu'au jeu du désir, il faut perdre pour gagner?

J.-P. Lebrun, *L'avenir de la haine* (2011, p. 58s)

Na *Carta VII*, Platão expõe as razões que o conduziram à filosofia. Ele conta como Sócrates, “o homem mais justo daquela época” (324a), foi condenado à morte pela cidade. Platão desejava ocupar-se dos negócios da cidade, como qualquer outro jovem ateniense livre, e assim o fez, confrontando as dificuldades da atividade pública e a corrupção generalizada. Sentiu-se, então, “tomado pela vertigem e pela incapacidade de cessar o exame do meio que permitiria, um dia, a melhoria tanto nesse domínio [dos negócios públicos] como, evidentemente, do regime político no seu conjunto” (325e). A *República* é, em grande parte, a síntese e o resultado de um tal esforço.

A *República* esclarece a natureza da justiça e, como tal ideia é difícil de compreender no plano individual, Platão propõe “um quadro maior e, portanto, mais fácil de apreender” (368e): a cidade. O pressuposto é que a natureza da justiça é a mesma na alma e na cidade. Estudando a genealogia da cidade para melhor apreender a formação da justiça e da injustiça, a pesquisa platônica deriva para a procura da cidade ideal, um caminho sobre o qual o modelo

de uma cidade fundado sobre o saber, a verdade e a justiça – em resumo, sobre a razão – acaba se desenhando como uma cidade não democrática, pois sua organização é “naturalmente” hierárquica: os filósofos, os guardiães, o povo. Poderia se imaginar que em tal cidade não haveria lugar para a mentira e a manipulação, coisas indignas de um filósofo, mesmo ocupando o poder. Ora, não é o caso⁷ se estiverem em jogo as necessidades eróticas dos guardiões e das guardiãs, posto que a tarefa dos que governam é garantir que os melhores reproduzam os melhores, como sabe qualquer criador de passarinhos ou de cavalos. E, para que isso funcione, “os dirigentes talvez precisem recorrer a uma quantidade considerável de mentiras e de enganos, no que diz respeito ao interesse dos que são governados” (459c). A razão é que as necessidades eróticas talvez sejam mais fortes que as necessidades geométricas de argumentação, e podem introduzir a desordem na cidade. É também a razão do segredo no qual devem ser envolvidos as mentiras e os enganos: “a tropa dos guardiões deve permanecer o mais possível isenta de dissensão interna” (459e).

Esse ponto merece uma atenção particular: na alma individual há uma dissimetria, e mesmo um conflito entre a razão e as paixões que não pode ser contornado pelos mesmos artifícios políticos. Em outros termos, a analogia, a identidade entre a alma individual e o corpo político, não implica apenas uma diferença de escala entre o pequeno e o grande, como Platão pretende. A diferença é relevante, pois, se a primeira pode viver com o conflito, elaborá-lo e lhe dar um sentido, o segundo é incompatível com a dissensão, pois ela coloca em perigo a própria existência do corpo político. O corpo político não pode subsistir se abrigar uma divisão.

7 Uma crônica de R.-P. Droit chamou a atenção sobre essa passagem pouco comentada da *República* (*Le Monde*, 19 jul. 2013).

Claro, isso não invalida a tese sobre a identidade de natureza da justiça na alma individual (a excelência do indivíduo) e no corpo político (a excelência da cidade), mas sugere pelo menos que, em seu funcionamento, em sua realização, há diferenças importantes em jogo. Pode-se encontrar em Freud algo de bastante semelhante, mas que diz respeito à felicidade.

A analogia entre o psiquismo individual e a psicologia social é afirmada por Freud desde *Totem e tabu* (1912), na introdução de *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), assim como no *Mal-estar na cultura* (1928b). Mas, nesse último, Freud chama a atenção para o fato de que a analogia dos fins, dos meios e dos efeitos entre processo cultural e desenvolvimento individual não deve ocultar uma diferença fundamental. Se o indivíduo procura sempre a felicidade e a união com os outros membros da comunidade, os processos individuais resultam do jogo dessas duas tendências, sem exclusão de uma ou de outra. Em outros termos, o programa do princípio de prazer – obter a felicidade – se mantém. Ora, tal não é o caso da cultura, que tem “em regra geral uma função repressiva” (Freud, 1928b, p. 84), função que se aplica à procura da satisfação. Desse modo, apenas uma das tendências do indivíduo, a união com os membros da comunidade, coincide com as exigências do processo cultural. E Freud mostra a extensão limitada da analogia, particularmente ao nível do superego cultural. O indivíduo pode chegar a um equilíbrio entre as duas tendências e chamá-lo de felicidade; mas a cultura mantém um outro programa, no qual a procura da felicidade pode funcionar como um obstáculo. Freud conclui pedindo prudência quando se trata de terapêutica cultural: trata-se de uma analogia e “é perigoso não apenas para os humanos, mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera onde nasceram” (Freud, 1928b, p. 89).

Encontra-se aqui a célebre *prudência* freudiana quando se trata de avançar rapidamente em psicanálise, mas também seu célebre *pessimismo* quanto ao caráter dos processos culturais. A cultura é essencialmente repressiva em face da natureza das pulsões, uma tese que, como se sabe, será contestada desde o início dos anos 1930, em particular por E. Fromm, suscitando também um vivo interesse no seio da Escola de Frankfurt, sobretudo no trabalho de Horkheimer: um interesse que acabará dando nascimento ao freudo-marxismo, cujo apogeu é *Eros e civilização*, de Marcuse (1955). Esse livro de “caráter experimental” e que não se preocupa com a clínica, segundo seu autor, tem por tese liminar a ideia de uma compatibilidade *por vir* entre a felicidade e a sociedade civilizada, graças à abolição do trabalho alienado. Tal abolição será fruto da maturidade na sociedade industrial avançada da contradição entre as possibilidades de liberação e a realidade da repressão. Considerou-se frequentemente os acontecimentos de maio de 1968 como os primeiros signos da realização da contradição.

Dois pontos importantes a partir daí: a analogia entre processos individuais e processos coletivos é limitada e parece afirmar que a análise dos efeitos de processos coletivos sobre os indivíduos exige instrumentos diferentes daqueles formulados em contato com os processos individuais. Assim, por exemplo, a questão do superego cultural. Quais são as relações com o superego individual, singular? Como se tramam as influências de um sobre o outro, caso tais influências possam ser mostradas na clínica? Em seguida, a impossibilidade de uma terapia cultural no plano teórico e no plano do poder, pois não há autoridade capaz de impor uma terapia às massas (a menos que se considere a violência ou a propaganda como terapias). Freud talvez pense na experiência de Platão em Siracusa. Em outros termos, a análise cultural não parece poder ir mais longe do que o próprio debate cultural do qual ela faz parte. Ora, a clínica das singularidades não tem nada a ver com a discussão.

Diante de tais considerações, as análises de Melman e de Lebrun se mostram frágeis mesmo onde parecem fortes, isto é, quando provocadoras. Passa-se do indivíduo ao coletivo e vice-versa facilmente demais, como se as duas dimensões fossem transparentes historicamente (Lebrun) ou estruturalmente (Melman). É verdade que Lebrun se serve mais particularmente dos avanços lacanianos que reinventam a descoberta freudiana em termos de fatos de linguagem, o que lhe permite desmascarar as armadilhas do discurso tecnocientífico. O mal-estar atual resulta dos efeitos de um discurso que propõe a adesão ao “mundo sem limites”, um mundo onde as leis da palavra, definindo a humanidade dos humanos, não são mais respeitadas. É por isso que o psicanalista pode se pretender “médico da civilização” científica.

Ora, privilegiar as leis da palavra significa inscrever a reflexão na dimensão do político, do social e do cultural. Quando Freud analisa os processos culturais, o que lhe interessa é compreender as modificações ou transformações que eles impõem aos jogos pulsionais. Seu quadro de referência é a oposição natureza/cultura. As análises de Melman e de Lebrun se preocupam com o laço social, em outros termos, com o princípio ou o conjunto de princípios geradores das relações que entretêm os homens entre eles e com o mundo – o que parece definir precisamente a herança da filosofia política, segundo Claude Lefort (1986).

A hipótese que gostaria de propor aqui, como um programa de trabalho, é que, quando a psicanálise encontra o político, o social e o cultural, ela não pode mais se contentar com a descrição de mecanismos e com o repertório dos efeitos. Ela toma posição e se engaja em uma direção, talvez mesmo em um combate. Não é a mesma coisa que ocorre no plano clínico da relação analisando/analista, embora a “neutralidade” do analista esteja em relação com uma política (ou uma ética?) psicanalítica. O fato é que as

coisas não se põem no mesmo plano. Não se trata absolutamente de afirmar uma separação radical (e ilusória?) dos espaços público e privado, por exemplo, como sustenta Arendt. Mas se um analista é interrogado sobre o casamento homossexual e afirma que pai e mãe são funções simbólicas, culturais, que têm um papel fundamental na formação do sujeito, que seu apagamento ou confusão coloca em perigo a construção da subjetividade adulta e a transmissão de nossa humanidade – quer ele queira ou não, tomou posição! Seu prestígio de *expert* reforça o campo dos que se opõem a qualquer transformação da imagem da família tradicional. E mesmo que afirme apoiar não tanto a família tradicional ou real, mas a matriz da humanização, a família cujo pai é o eixo simbólico – o fato é que está apoiando a invariância de uma estrutura e alertando para o perigo social, político e cultural que é consequência da desobediência a suas leis. Está, portanto, reforçando os argumentos e os movimentos desfavoráveis às transformações da imagem social tradicional. A mesma coisa vale para outros problemas em discussão, como a extensão da PMA (*procréation médicalement assistée*) aos homossexuais. No fundo, afirmando a permanência e a invariância das estruturas, tudo o que pode transformá-las ou simplesmente não as levar em conta aparece como perigo, declínio, apocalipse. E seu discurso torna-se facilmente catastrófico.

É assim que Melman e Lebrun parecem tomar claramente posição em favor do que chamariam uma política do desejo, isto é, uma política do sacrifício contra uma política do gozo, fonte de decadência. Como se o papel do psicanalista fosse o de sustentar o sacrifício e a repressão como preço a pagar por um pecado contra a estrutura.

Mas assim não despertam igualmente um desejo de subversão, para condená-lo, certamente, mas que acaba se manifestando como o reprimido da psicanálise? Um reprimido que conduz os

psicanalistas a permanecerem quase sempre surdos à voz das mulheres? Tal desejo reprimido não nos envia historicamente ao nascimento da democracia moderna, que é inseparável do nascimento dos feminismos modernos, mas também da invenção da psicanálise? As vagas sucessivas dos feminismos não anunciam uma radicalidade – uma novidade – que provocou forte resistência, uma resistência que a psicanálise parece ter sempre favorecido?



Estas páginas reúnem esforços para elaborar um campo de questões que dizem respeito às difíceis relações entre a psicanálise, os psicanalistas e os feminismos. Elas se interrogam também sobre o apelo recente aos discursos apocalípticos ou catastróficos da parte de psicanalistas guiados por uma problemática fidelidade à invariância da noção de estrutura. O percurso inclui uma análise das relações entre feminismos e psicanálise no momento freudiano inaugural, quando, por volta de 1920, as psicanalistas entram em cena. Ele se prolonga até os feminismos francês e americano, concentrando-se nas décadas de 1960 e 1970. A reflexão não esquece as transformações dos feminismos contemporâneos que interrogam igualmente a natureza e os (des)caminhos da democracia moderna, assim como a crítica da cultura.

PSICANÁLISE

ISBN 978-85-212-1931-6

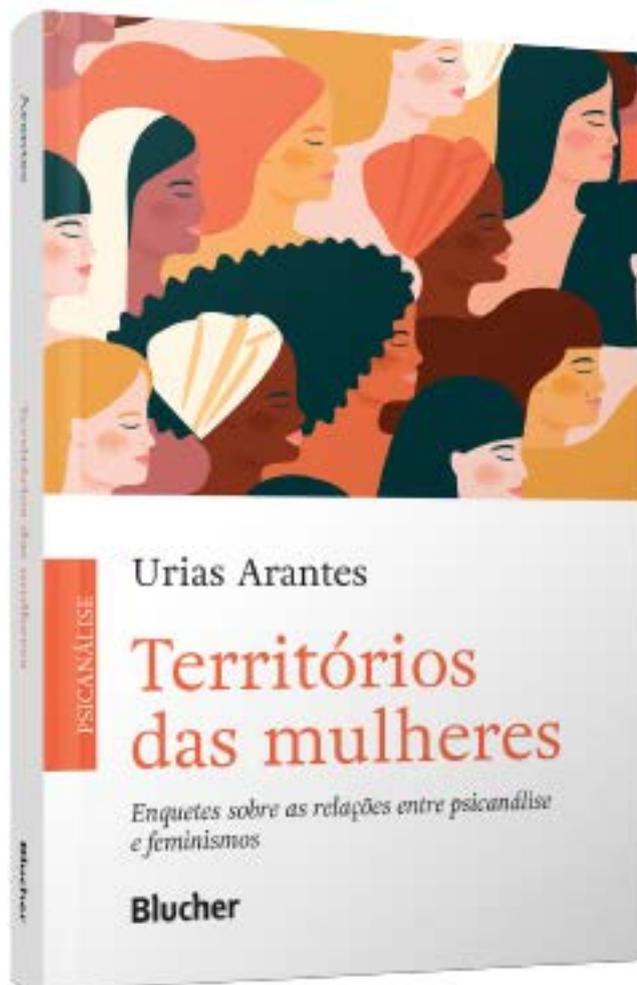


9 788521 219316



www.blucher.com.br

Blucher



Clique aqui e:

VEJA NA LOJA

Territórios das Mulheres

Enquetes sobre as relações entre psicanálise
e feminismos

Urias Arantes

ISBN: 9788521219316

Páginas: 428

Formato: 14 x 21 cm

Ano de Publicação: 2021

Peso: 0.464 kg
