

A constituição do Eu os imperativos da interpretação e a perda de sentido

RITA PAIVA

À Profa. Heloísa Fernandes

RESUMO: Este artigo visa a abordar a constituição social do indivíduo. Neste viés, pretende tematizar as exigências necessárias para que o *Eu* possa permanecer estruturado durante toda a vida do sujeito, bem como reportar-nos às discussões sobre o perfil do homem prevaiente neste fim de século.

UNITERMOS:
indivíduo,
sujeito,
sociedade,
ideal,
futuro.

Familiarizar-se com o discurso sociológico requer a satisfação de um requisito preliminar: aderir à consensualidade segundo a qual o indivíduo é um ser inequivocamente atrelado à sociedade, sem a qual inexistente. Nessa perspectiva, o homem nasce mediatizado pelos outros e o processo de socialização efetiva a interiorização das regras, das representações pertinentes ao meio. Em outros termos, a sociedade inscreve-se na subjetividade do indivíduo viabilizando que ele torne seus os propósitos, o *modus vivendis*, as “significações imaginárias” do social.

Esta alusão aos pressupostos mesmos da sociologia não vem aqui a serviço da pretensão subliminar de questioná-los ou refutá-los. Ao contrário, radicalizar-se-á, no aspecto atinente à relação indivíduo *versus* sociedade, a indagação sociológica. Assim, trata-se de forçar o pensamento no sentido de elucidar que enigmáticos processos permitem que o “pequeno monstro recém-nascido” completamente “a-social, (...) este centro absolutamente egocêntrico, a-real, ou anti-real” (Castoriadis, 1987, p. 39) metamorfoseie-se ao ponto de resultar no indivíduo socialmente constituído. Ao satisfazer-se com a explicação da introjeção racional de regras e valores, acreditando que os mecanismos acionados no processo de socialização restringem-se ao âmbi-

Mestre em sociologia
pela FFLCH-USP

to da consciência e da razão, a reflexão sociológica negligencia o fato de que se os homens se socializam, todos eles vivenciam um período em suas vidas em que personificam o outro, a negatividade mesma desta sociedade, à qual devem, em última instância, a emancipação, ainda que não absoluta, deste estado absolutamente pulsional. Sob esse prisma, coincidimos com Castoriadis: “A socialização da psique – que envolve uma espécie de ruptura forçada na clausura (*clôture*) da mônada psíquica – não é apenas aquilo que adapta o ser humano a tal ou qual tipo de sociedade; ela é o que o torna capaz de viver, pura e simplesmente” (Castoriadis, 1987, p. 104).

Na discussão a seguir encetada pretendemos aquilatar o pressuposto da sociedade sobre o indivíduo, inquirindo o modo pelo qual o *infans* transmuta-se em indivíduo portador de uma subjetividade na qual está inscrita a sociedade. Em suma, nossa questão assim se traduz: o que é o *Eu*? De que modo ele advém? Como é possível que ele subsista? No encaixe de tais interrogações, permitiremo-nos, ainda que não muito visceralmente, uma incursão pela psicanálise.

O aparecimento do *Eu* e a ascensão do olhar prospectivo

Ancorados na apreensão freudiana acerca do funcionamento da psique, podemos considerar que a singularidade do ego reside na sua aptidão para a sistematização, para a regularização dos processos psíquicos. Esta compulsão à síntese na qual está empenhado o ego concatena-se com outra especialidade: a totalização. Alicerçado na composição imaginária e numa auto-imagem unitária o ego visa a representar a totalidade do sujeito. A circunscrição do ego nessa função organizadora, embrionária da unidade e da totalidade do indivíduo não deve, contudo, nos arrastar para a ilusão de que o seu lugar equivale ao da fixidez, ao da isenção absoluta perante os efeitos das pulsões, ou que ele tenha existido desde sempre. O ego não permanece incólume aos assédios do inconsciente e não presentifica, tampouco, uma agência auto-suficiente que legisla impunemente sobre as pulsões. Ademais, no estágio anterior ao seu surgimento não nos deparamos com um indivíduo, mas com uma “mônada psíquica a-social e anti-social” que está radicalmente isolada da sociedade. E o *Eu*, como horizonte possível, mas não absoluto desta mônada, só advém por intermédio de uma relação dialética com a sociedade. Em suma, não há nenhum elemento de caráter determinante intrínseco à psique que viabilize por si só a sua transformação em ser social.

Instância da psique capaz de elaborar representações conscientes, o *Eu* revela-se, no pensamento de Freud, como versátil e multifacetado. Neste registro, esta agência da psique é responsável pelo controle da mobilidade e da percepção, constatação da dimensão do real, planejamento e capacidade do pensar. Por outro lado é perpassada, outrossim, pelo desconhecimento, racionalização, defesa compulsiva contra as exigências pulsionais. Finalmente, tais precauções tornam-nos atentos para que nos esquivemos de uma noção sectá-

ria do *Eu*. Freud já o preconizava como agente instituído, mas também instituinte. Assim, os propósitos últimos do *Eu* não se circunscrevem aos requisitos do necessário processo de adaptação a uma realidade que o transcende; entre os seus possíveis está a intervenção na ordem mundana objetivando também satisfação, a criação, a atribuição de sentidos.

Na esteira desta concepção não dogmática sobre o *Eu* encontram-se as reflexões de Piera Aulagnier. Em sua abordagem, é na relação com o outro que o *Eu* constrói sua própria história. Sujeito obstinado, porém não autônomo, já que deve ser concebido na sua relação incessante com o inconsciente, com as representações às quais ele não tem acesso. Nessa perspectiva, Aulagnier desenvolve uma teoria do *Eu* que tem sua gênese nos enunciados transmitidos pela voz materna e, ulteriormente, transmuta-se em sujeito apto para criar e proferir seus próprios referenciais. Assim, o sujeito vai afirmar-se na medida em que se reconhecer apto para dotar de sentido tanto sua história passada como seu futuro. Os subsídios para tal tarefa residem substancialmente na edificação de um projeto identificatório e uma interpretação de sua própria história, que é incessantemente reconstruída. Enleemos nas considerações tecidas pela autora no que concerne à entrada em cena desta instância psíquica e de seus projetos.

No registro de Aulagnier, o aparato psíquico em seus primórdios concebe o real como produto incontestável da própria psique. Todavia, o propósito último do *Eu* em seu processo de constituição é plasmar uma imagem do mundo exterior na qual ele se insere e que não se revele incompatível com sua própria estrutura. Daí decorre que para o *Eu* conhecer o mundo faz-se necessário a elaboração de uma representação que lhe torne este mesmo mundo apreensível. Destarte, a psique insere-se num espaço que lhe é estranho, de cujos efeitos e influências ela não pode se liberar. Será a partir desta exterioridade, que lhe é inicialmente incompreensível, que serão elaboradas as primeiras representações que, introduzindo fissuras na unidade radicalmente cerrada em que ela se constitui, desencadearão a sua atividade.

Dessa forma, o espaço extrapsíquico se desnuda para a psique instaurando uma clivagem que a fragmenta, primeiramente, no espaço corporal do *infans* e no espaço psíquico daqueles que o mediatizam, mais especificamente, a mãe. O advir das primeiras representações que a psique logra alcançar, referentes a si mesma, devém deste encontro de duas mãos com o corpo e com as representações da psique materna que, inclusive, submetem o sujeito a uma experiência que antecipa e presume suas possíveis respostas. O estado de encontro como experiência co-extensiva constitui-se como o momento em que o *infans* apresenta-se num estado de necessidade ou de satisfação, e a mãe, ao atender as suas demandas, faz delas uma leitura antecipada cuja apropriação pela criança desencadeará a abertura da sua interioridade psíquica para o mundo. A rigor, o dizer e o fazer maternos atuam como antecipadores do conhecimento que advém para o *infans*. Será a fala da mãe que veiculará um fluxo portador e criador de sentido que antecede a capacidade do *infans* de

aprender a significação. Nessa vertente, o *Eu* advém com a antecipação perpetrada pelo discurso identificatório imanente à fala materna que força a abertura da psique da criança ao mundo exterior. Convém notificar que as produções psíquicas da mãe se revelam nos enunciados através dos quais ela se dirige à criança logrando uma antecipação compulsória que espera respostas de alguém inapto para realizá-las. A *sombra falada* consiste precisamente numa série de enunciados que testemunham o desejo da mãe em relação à criança, antecipando assim o que será vivenciado por esta voz e por este corpo. Nesse sentido, o discurso materno tem como destinatário uma sombra falada lançada sobre o *infans*: “A particularidade do *Eu* se encontra no fato de que no início ele foi efetivamente a idéia, o nome, pensamento falado pelo discurso de um outro: a sombra falada, projetada (...) sobre uma psique que ignora e de quem ignoram as exigências de louca finalidade” (Aulagnier, 1985, p. 23).

À mãe, enquanto representante primordial da ordem social, caberá frustrar as expectativas pertinentes a essa psique repleta de imaginação e de fantasias de onipotência. Seu discurso personifica o instrumento pelo qual torna-se perceptível para o sujeito a existência de uma realidade que não se dobra, mas contrariamente, se impõe aos seus desejos, às suas representações, aos quais ele deverá abdicar. Este papel desempenhado pela mãe será designado por Aulagnier como “porta-voz”, no qual ela se apresenta como o enunciatador e o intermediário privilegiado do discurso ambiente. Com as restrições já incorporadas pela sua própria psique, a mãe lega à criança as injunções, as interdições deste discurso demarcando os limites do possível e do lícito. Ao porta-voz cabe predizer e interpretar o conjunto de manifestações da criança. Já que este conceito alude às funções do desejo da mãe na conformação mental da criança, vale notar que na dinâmica deste encontro a mãe oferece material estruturante para a psique do *infans* visto que respeita as exigências da repressão pertinentes a uma ordem transcendente e postulada por leis às quais o discurso materno obedece. Logo, é destino do sujeito localizar-se numa realidade cujos enunciados, além de se aterem ao limites impostos pela repressão, agilizam a sua consolidação. Esta atuação da mãe junto ao *infans* viabiliza que sua psique se depare com um real já remodelado e tornado representável, de modo que um mundo em princípio sem sentido e inacessível à psique é metamorfoseado numa realidade humana graças aos investimentos da libido materna. Mais explicitamente, o discurso da mãe traz o estigma do princípio de realidade, e ainda que o *infans* não possua ainda as condições necessárias para apropriar-se deste princípio, o discurso materno permite que ele denote a intenção de sua existência.

O encontro mãe-*infans* constitui a primeira violência – fundamental e necessária – à qual a psique deve submeter-se. Violência esta que efetiva o conjunto de condições e fatores imprescindíveis para que a vida psíquica do *infans* adquira a necessária autonomia a partir da qual ele se emancipará do estado de total dependência em que se encontra no estado prematuro. Essa violência que Aulagnier designa como primária será assim definida: “ação

psíquica pela qual se impõe à psique de um outro uma escolha, um pensamento ou ação, motivados pelo desejo daquele que o impõe, mas que são entretanto, apoiados num objeto que para o outro corresponde à categoria da necessidade” (Aulagnier, 1979, p. 38). Sob esse prisma, o processo de violência primária se dá por meio de um discurso que antecipa todo entendimento possível e cuja existência é fundamental para que o *infans* adentre a ordem do humano. Ao nascer, o *infans* expõe seu corpo ao investimento da mãe prestando-se a ser falado pelos seus enunciados. Não obstante, ao contemplá-lo, a mãe se depara com uma realidade anatômica cujo funcionamento fisiológico, por ser irreduzível, além de delimitar a onipotência do discurso materno, força-a a reconhecer as possíveis ilusões que, subliminarmente, minam sua fala. Em outros termos, a convicção de que a mãe conhece os desejos do *infans*, de que pode captar suas demandas, pode eventualmente ser abalada pela incerteza de que sua intenção não seja coincidente com o desejo da criança. No entanto, este investimento, ainda que ilusório, tem o caráter da imprescindibilidade, uma vez que se faz essencial para que a mãe possa antecipar o *Eu* que “habitará e falará este corpo”, o sucedâneo do *infans*.

O papel antecipador desempenhado pelo discurso materno tem o mérito de viabilizar ao *infans* sua transformação em sujeito. É por seu intermédio que o indizível e o impensável, inerentes à psique em sua gênese, transmutar-se-ão gradualmente em significações partilhadas e acessíveis. Assim, no seu contato com o *infans* que não possui acesso ao discurso, a mãe crê na coincidência entre o pensamento de ambos. Todavia, ao perceber que o olhar da mãe não desnuda seus pensamentos, o sujeito acede ao direito do pensar. Ou seja, apropria-se da prerrogativa de pensar o impensável, o infinitamente original. Aqui, efetiva-se o passo fundamental para o funcionamento do *Eu*, na medida em que a atividade autônoma do pensamento envolve a imprescindível renúncia a um discurso hipoteticamente detentor da verdade e livre de incertezas, no caso, o discurso materno. Aulagnier enfatiza, contudo, que para a ocorrência efetiva de tal elucidação é fundamental que a mãe possa aceitar a condição de alteridade do *infans*. Admitir que a criança é produtora de um pensamento em relação ao qual a mãe não tem prerrogativas de acesso equivale a instaurar um prelúdio para uma singular experiência de prazer, qual seja, o prazer de pensar, que por sua vez só advém quando o pensamento entrevê que não se restringe a uma repetição de algo já pensado. Convém enfatizar que o primeiro avanço para esta emancipação do pensamento só é viabilizado com a necessária violência com que os enunciados maternos se impõem ao *infans*, adentrando o âmbito de um espaço que não se coaduna ainda com as leis pertinentes ao *Eu* e ao discurso. É no registro da violência primária, por conseguinte, que encontramos os elementos fundamentais para o desenvolvimento autônomo da vida psíquica e para a entrada em cena do *Eu*, cujo corolário presentifica-se na constituição do indivíduo com a abertura da interioridade, *a priori*, inflexível da psique. Assim, esta torna-se capaz de criar e desenvolver sua humanidade, que jamais a floraria caso o contato com

o mundo exterior e social não se efetivasse, uma vez que a psique não poderia engendrar sua humanidade a partir de si mesma.

O intuito de situar nestas linhas os pontos fundamentais com os quais Piera Aulagnier reflete sobre o surgimento do *Eu* é, fundamentalmente, o de salientar que o que na sociologia sempre foi concebido sob a égide da introjeção racional das regras, de interiorização consciente, envolve um processo muito mais radical. Dito de outro modo, o encontro estruturante da mãe com o *infans* opera em dimensões inconscientes que estruturam a psique e são tão cruciais quanto os processos conscientes. Faz-se imprescindível acrescentarmos, entretanto, que a constituição do *Eu* no registro de Aulagnier remete-nos, irredutivelmente, a um projeto identificatório, à relação do *Eu* com seus ideais que, inclusive, se dá em simultaneidade com o surgimento do *Eu*. Ademais, é na relação com o outro, na apropriação dos enunciados maternos que o sujeito se constitui e é na relação com os seus objetos que o constructo de sua história ganha direito de cidadania. Se, numa primeira instância, os referenciais identificatórios são fornecidos pelos pais, que envolvem a criança na sua libido narcísica – envolvimento do qual devém o ego e seu correlato, o ideal –, posteriormente caberá à sociedade apontar estes horizontes a serem vislumbrados e almejados pelo *Eu* e nos quais ele pretenderá se espelhar. Isso posto, enveredemos pelas considerações da autora concernentes ao contrato narcisista que toda sociedade estabelece com os indivíduos.

Vimos que os enunciados maternos são fundamentais para o aparecimento da instância psíquica que corresponde ao *Eu*. No entanto, os corolários da fala materna não seriam dotados de profunda significação caso ignorássemos as leis e os princípios que os perpassam e pelos quais eles se orientam. Nessa perspetivação, Piera Aulagnier vai problematizar a cena extrafamiliar e a influência do registro sociocultural sobre a constituição do *Eu*. O primeiro tópico para o qual a argumentação da autora se dirige é o discurso do meio como discurso fundador, fonte emissora de algumas certezas partilhadas. A existência de um discurso de certeza sobre a origem e sobre a fundação alicerça a crença na possível verdade quanto às pretensões futuras. A rigor, o discurso do meio enquanto elemento fundador da cultura institui o que Aulagnier denomina *contrato narcisista*. Esse perfaz o momento primordial no qual o indivíduo socializado pode constituir-se e remete, também, a um discurso representativo das leis que orientam o grupo. Essas leis constituem o alicerce da representação que os sujeitos elaboram sobre o meio ideal.

Parafraseando Aulagnier, o todo da sociedade presentifica um conjunto de vozes que fornecem referenciais identificatórios que permitem aos sujeitos se projetarem para o futuro, logrando assim o afastamento do primeiro suporte identificatório. Ou seja, assim como o meio familiar é marcado por um conjunto de enunciados identificatórios cujos suportes se encontram nos pais, o meio social também é propiciador de fontes de identificação cujo alicerce já não reside no casal parental, mas no próprio meio. O deslocamento dos primeiros enunciados (pais) para os enunciados sociais viabiliza-se em

função da existência de discursos produzidos pela ordem social. Sobre o *infans* serão projetados os referenciais identificatórios constituídos e constituintes da ordem social. Ocorre aqui um similar da relação entre o *infans* e o enunciado parental. Tal como este, o meio lança sobre o *infans* a mesma antecipação que os pais, de modo que o grupo pré-investe o lugar a ser ocupado pela criança acreditando que esta virá ratificar os modelos socialmente factíveis. Considerando-se que o meio antecipa a criança, o sujeito deve encontrar referenciais identificatórios que o ancoram na sua adaptação a esta realidade social e, concomitantemente, erradiquem os resquícios dos primeiros suportes oferecidos pelos pais. Ao focalizar a transposição de referenciais identificatórios intrínsecos ao meio familiar para o meio social, Aulagnier tematiza a temporalidade e o futuro. Destarte, o social só pode prosseguir em seu funcionamento e na sua contínua recriação na medida em que persiste o investimento neste modelo futuro. O elemento que fundamenta substancialmente o contrato narcisista a ser estabelecido entre sujeito e sociedade é o pré-investimento do *infans* pelo meio. O *infans* é aqui vislumbrado como sujeito do grupo que ocupará o lugar que lhe é destinado por esta voz futura. É importante observar, contudo, que o futuro aqui não é estritamente o futuro da coletividade, mas o futuro do sujeito nesta coletividade que deve identificar-se aos ideais oferecidos pela sociedade que propicia a projeção para um futuro substancializado pelos enunciados.

Neste particular, é elucidativo considerar que o contrato narcisista vem problematizar a temática do reconhecimento. O meio social deve investir o narcisismo do *infans* que é vislumbrado como sujeito futuro. Posteriormente, ao tornar-se sujeito, o *infans* deve investir narcisicamente o sujeito ideal do meio, que por sua vez investiu narcisicamente o sujeito como voz futura. Daí decorre que o indivíduo possa encontrar neste real suporte para sua libido narcísica, reconhecendo-se como legitimamente filiado. Escreve a autora:

Quanto à criança, ela pedirá como contrapartida do investimento que ela fará do grupo e de seus modelos, que lhe seja assegurado o direito de ocupar um lugar independente do veredicto parental, que lhe seja oferecido um modelo ideal que os outros não possam renegar sem renegar as leis do meio, que lhe seja permitido guardar a ilusão de uma persistência atemporal sobre o meio e, sobretudo, sobre um projeto do meio que seus sucessores deverão retomar e preservar (Aulagnier, 1979, 151).

Por conseguinte, outra exigência fundamental para que o *Eu* se afirme como ser autônomo está no direito a uma historicidade. A apropriação dos referenciais identificatórios fornecidos pelo meio possibilitam que o indivíduo transfira parte de seus investimentos narcísicos para a dimensão social que transcende sua particularidade. Configura-se assim o investimento num tempo futuro em que o sujeito é ciente de que não estará presente. Não obstante,

graças a tais investimentos, a crença numa possível continuidade de si próprio torna-se plausível, visto que a perenidade de seu discurso será afiançada por novas vozes que, revigorando-o, impedirão a sua perda ou anacronismo. No âmbito desta historicidade, a constituição deste futuro viabiliza ao sujeito não apenas entrever a sua continuidade, mas, inclusive, atribuir sentido ao mundo. Aí se configura a constituição do projeto identificatório. Este, consoante Aulagnier, concerne à construção que se projeta numa instância temporal que vai alicerçar a própria existência do indivíduo. Tal projeto é constituído pelos sucessivos enunciados pelos quais o sujeito define para si e para os outros seus anseios identificatórios e seus ideais. Não serão enunciados que assumem uma significação postulada por um outro, mas discursos nos quais o sujeito assume como seus os ideais que terminam por se cristalizar em imagens futuras. Escreve a autora: “O *Eu* não é nada mais do que o saber do *Eu* sobre o *Eu* e a esta definição (...) podemos acrescentar um corolário; o saber do *Eu* sobre o *Eu* tem como condição e como finalidade assegurar ao *Eu* um saber sobre o *Eu* futuro e sobre o futuro do *Eu*” (Aulagnier, 1979, p. 154).

No que tange à imagem de um futuro – desde que o *Eu* esteja apto para reconhecer a castração –, a persecução dos ideais não terá como encaço um tributo de certeza. Ela não reverencia um estado absoluto e inexorável, mas alude simplesmente ao que o *Eu* deseja tornar-se. Essa expectativa, cuja ausência é inaceitável para qualquer sujeito, deve encontrar seus objetos numa imagem identificatória que seja positivamente investida pelo meio a cujos modelos o sujeito adere. Na medida em que o sujeito substitui os “emblemas identificatórios” oriundos do discurso do casal parental pelo discurso do meio, a imagem futura na qual o *Eu* investe é delineada por referenciais inauditos que se constituem em dois tipos. No primeiro deles, esta imagem futura entra em cena quando a criança é capaz de enunciar “quando *Eu* for grande”. Esse é o primeiro indício de que a criança acede a uma concepção de tempo futuro. No segundo, o enunciado é acrescentado pelo verbo “ser” que vem designar um predicado lícito e pertinente para este sujeito. Predicado este que explicita a relação da criança com a temporalidade. Há nestas proposições sobre o tempo futuro uma ambigüidade irreduzível. Ou seja, para a criança o tempo futuro será aquele em que a mãe reassumirá o papel de objeto privilegiado do desejo de modo que a expectativa de um tempo futuro coincide com o desejo de um passado irrecuperável. Assim, Aulagnier vai enfatizar que “O *Eu* só abre um primeiro acesso ao futuro porque ele pode projetar nele um encontro com um estado e um ‘sendo passados’” (Aulagnier, 1979, p. 155). Subjacente a este desejo de ser no futuro o que já se foi outrora está o reconhecimento de que aquilo que o sujeito é não equivale ao que ele gostaria de ser. Discernimento que se efetiva em função da existência de um ideal futuro que encontra ressonância e suporte no meio social. À luz dessa análise é fundamental aludir ao desejo que constituirá o ideal enquanto futuro, de modo que a temporalidade configure-se como algo tecido pelos fios desejantes. Se este desejo no primeiro momento é o da volta a um estado em que a mãe era o objeto privilegiado,

haverá o tempo em que a interdição em relação à mãe se imporá propalando-se em todas as dimensões temporais, o passado, o presente e o futuro. Assim, “A voz materna não tem mais o direito nem o poder de dar uma resposta dotada de certeza, que exclua a possibilidade de dúvida e contradição ao ‘quem sou *Eu*?’ e ao ‘o que o *Eu* deve tornar-se?’ A estas duas questões (...) o *Eu* responderá em seu próprio nome, pela autoconstrução contínua de uma imagem ideal que ele reivindica como sua e inalienável e que lhe garante que o futuro não se revelará nem como efeito do acaso, nem pelo desejo exclusivo de um outro *Eu*” (Aulagnier, 1979, p. 156). Logo, o investimento no futuro prevalece porque o sujeito ao reconhecer-se como tal dá continuidade ao seu pacto com referenciais identificatórios oriundos do meio social.

Neste contexto, instaura-se uma cesura entre a concepção que o sujeito possui de si no momento atual e a imagem de si que ele projeta para o futuro. Não obstante, para que este investimento persista é fundamental que esteja implícita a certeza de que neste tempo futuro a coincidência entre o *Eu* atual e o *Eu* futuro se constituirá. Seria lícito afirmarmos que essa expectativa de coincidência consiste numa ilusão necessária, posto que o desejo de identificar-se com o ideal é de ordem crucial para a existência do *Eu*. Por outro lado, o tempo futuro ao ser alcançado deflagra a criação de um novo projeto, de um novo ideal, trajetória que persistirá no decurso de toda a vida do sujeito. Entre o *Eu* atual e o *Eu* futuro, argumenta a autora, deve vigorar uma diferença, um espaço vazio que acrescentado ocasionaria a justaposição ou identidade entre diferentes perfis temporais do *Eu*. Este espaço, porém, jamais deverá ser preenchido. Primeiramente porque ele significa a assunção da experiência da castração como móvel propulsor do processo identificatório. Ulteriormente porque a consumação da “esperança narcísica” da equivalência entre o que o *Eu* é e o que ele anseia ser teria com corolário imediato o esfacelamento de qualquer projeto concernente ao *Eu* futuro.

Em suma, o conhecimento do *Eu* a seu próprio respeito só é plausível quando compatível com o que o próprio *Eu* pensa sobre si mesmo. Este conhecimento é sempre cunhado pelo estigma da incerteza, e a concretização da renúncia a esta certeza em concomitância com a perenização do investimento do *Eu* no seu futuro constituem prerrogativa do projeto identificatório. A façanha do *Eu* é saber que o futuro é imprevisível e indeterminado, *locus* privilegiado da dúvida, do conflito e do sofrimento. Nesta variabilidade infinita que se traduz na abertura para um futuro não decidido *a priori* é que o *Eu* vai escrever a sua história e interpretar o mundo.

A teoria de Aulagnier enfatiza que é fundamental para o funcionamento do social o fornecimento de referenciais identificatórios nos quais o sujeito possa investir, reconhecer-se como filiado ao meio, imputar sentido à realidade mundana, além de entrever uma continuidade de seus ideais naqueles que o sucederem. Faz-se oportuno salientar que a tematização do contrato narcisista na ótica da autora é de suma importância para a discussão aqui encetada. É lícito considerar que toda sociedade firma um pacto narcísico com

seus sujeitos, tornando essa condição irreduzível para o seu funcionamento e para a sua continuidade. Assim, os investimentos viabilizados pelo pacto alicerçariam não apenas a condição de ser desejante dos indivíduos, mas propiciaria que, enquanto *intérpretes em busca de sentido*, os indivíduos possam lançar um olhar altivo para o futuro ainda que cômicos de que nenhum ser pode superar a falta e afiançar de modo absoluto seus investimentos.

Uma interrogação pertinente para a nossa sociedade hoje seria a que se surpreende não com o excesso de narcisismo, mas com o rompimento do pacto, que finda por renegar o reconhecimento do sujeito pelo meio, pulverizando os ideais socialmente constituídos, bem como as alternativas possíveis para a construção de um projeto identificatório e, por conseguinte, de um tempo futuro. Procuraremos na discussão subsequente aludir à teoria do narcisismo que se diferencia de Aulagnier na medida em que postula que as sociedades atuais se mostram carentes de investimentos futuros não pela ausência de narcisismo, mas por uma *overdose* dele. Antes, porém, convém uma breve referência ao inaugurar dos tempos modernos que é figurado como a abertura do leque em que as perspectivas futuras se revelam multifacetadas de modo que a modernidade se presentificará como geradora incessante de utopias.

Desvanecimento de imagens futuras e o mundo sem sentido

O advento da modernidade plasmou-se na consciência dos homens sob aspectos multifacetados. A título de exemplo, poderíamos aludir a Max Weber, para quem a modernidade delineia-se por uma progressiva racionalidade que, ao libertar a vida social de orientações advindas de princípios extra-societários, elege o homem como criador de seus critérios normativos que devem reger o exercício da sociabilidade. Propalando-se por todas as esferas sociais, esta racionalidade desintegra as antigas legitimações pertinentes às sociedades tradicionais e, aliando-se à institucionalização do progresso técnico e científico, traduzindo-se na mensuração entre meios e fins, termina por relegar à categoria da ineficácia e do anacronismo a razão reflexiva.

Numerosa seria a produção que se empenharia em evidenciar os malefícios de uma civilização subjugada aos imperativos de uma racionalidade instrumental que, em última instância, obstrui os canais possíveis através dos quais uma subjetividade autêntica poderia se manifestar. Daí devém a proeminência de uma subjetividade que é fundamentalmente marcada pela adequação entre meios e fins, na qual o valor e a significação são quesitos desqualificados. Os filósofos de Frankfurt seriam os críticos mais ácidos dessa modernidade. Adorno afirmaria que sob as luzes do afã pelo progresso e da racionalidade iluminista – que tudo busca esclarecer e desvendar, e ao usar a razão para aniquilar os mitos acaba mitificando-a –, a terra resplandece “sob o infortúnio triunfal da barbárie” (Adorno, 1986, p. 19). Todavia, nem tudo viria a ser vítima de interpretações sombrias no âmbito da modernidade. Ao referir-se às experiências vitais que delineiam a modernidade, Marshal Berman

salienta que “Ser moderno é encontrar-se em ambiente que promete poder, alegria mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. (...) ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudanças de luta e contradição, de ambigüidade e angústia” (Berman, 1987, p. 15). Tal é o universo em que o indivíduo objetiva a individualização. E como sustenta o autor, situada entre alternativas “gloriosas e deploráveis”, a modernidade se autopercebe como maximizada ausência e vazio de valores simultânea a uma “desconcertante abundância de possibilidades” (Berman, 1987, p. 15). Em tal perspectivação, o autor tematiza o perfil da vida moderna, visto que nele a existência humana é inteiramente aberta para mudanças, evidenciando, entretanto, a possibilidade de perdas e ganhos neste turbilhão que é a modernidade e interrogando quais as perspectivas de criação e desilusão do tempo que nos joga nesta dialética.

Berman evoca com tais colocações um sentimento que aflora com o inaugurar da modernidade, o desejo de mudança, de transformação e de auto-transformação, ainda que sob as perspectivas multifacetadas pairasse o espectro da desintegração. Um sentimento que precedeu as análises ostensivamente pessimistas como a weberiana ou a dos frankfurtianos. É no âmbito dessas expectativas otimistas com que os homens adentram o espírito da modernidade que Habermas vai contemplar o seu traço mais fecundo, qual seja, a colisão entre o pensamento histórico e a utopia. Sob a égide da abordagem habermasiana, a cultura ocidental plasma-se no final do século XVIII sob uma nova consciência de tempo. O novo, o tempo da bonança, não é mais aquele da eternidade como advoga o cristianismo. O tempo moderno é o fluxo ininterrupto para o novo, onde a própria atualidade é viabilizada como um novo tempo: “A atualidade concebe-se recorrentemente como uma passagem para o novo, ela vive na consciência da transitoriedade dos acontecimentos históricos e na expectativa de outra configuração de futuro” (Habermas, 1987, p. 105). Ou seja, o espírito da modernidade cultural seria este em que o presente é concebido como transição para o futuro. Essa consciência do espírito moderno se concebe como realizando um futuro projetado nos século XVIII, mas cujas sementes estão nos utópicos do século XVII. Estes, todavia, se eram capazes de construir as utopias, não imputaram a elas uma dimensão histórica. A consecução das utopias possíveis ocorria numa dimensão extemporânea. Embotadas pela sua condição de projeto irrealizável, os sonhos prospectivos do século XVII transformaram-se em vibrações extra-históricas que foram absorvidas pelos iluministas do século XVIII e pelos pensadores do século XIX. Neste período o pensamento histórico e o utópico se fundem. Habermas reitera que “o espírito de época incendeia-se na colisão entre o pensamento histórico e o pensamento utópico. À primeira vista esses dois modos de pensar se excluem. O pensamento histórico saturado de experiências parece deslindar a crítica aos projetos utópicos. O pensamento utópico, em sua exuberância, parece ter a função de abrir alternativas de ação e margens de possibilidades que se projetam sobre as continuidades históricas.

Na verdade, porém, a moderna consciência de tempo inaugura um horizonte onde o pensamento utópico funde-se com o pensamento histórico” (Habermas, 1987, p. 104).

Destarte, as utopias clássicas, embora veiculassem o “sonho do bem” não localizável historicamente, ao menos lograram reconverter, como afirma Habermas, “esperanças escatológicas em possibilidades profanas de vida”. A fertilização da consciência histórica com as energias utópicas vai configurar o novo espírito de época que instaura-se na esfera pública desde a Revolução Francesa. Em outras palavras, as utopias percebidas como horizontes viáveis insuflaram o universo humano desde o século XVIII até meados do século XX, evidenciando que a perspectiva utópica perpetuou-se na consciência da história política dotada de eficácia e plausibilidade. Esse é o perfil no qual a modernidade se desenhou enquanto transcrição de um tempo em que os homens, criando seus próprios valores normativos, poderiam alçar um futuro pleno de possibilidades. Os contemporâneos do século XX poderiam compartilhar as perspectivas otimistas até a década de 60. A partir da década de 70, as possibilidades multifacetadas e plenamente tangíveis do ponto de vista da realização se esvaneceram. O tempo futuro nublou-se. Voltemos a Habermas: “Hoje as energias utópicas aparentam ter-se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte futuro estreitou-se e o espírito de época como a política transformou-se profundamente” (Habermas, 1987, p. 104).

As perspectivas de futuro com que nos deparamos no limiar do novo século são constrangedoras. Mencionamos acima que enquanto as utopias clássicas perseguiram condições para uma vida digna e para a felicidade humana, as utopias sociais do século XIX ergueram-se sobre o território do plausível. Ou seja, não se referiam vagamente a uma possível realização humana. Insufladas pelo pensamento histórico, investiram na ciência, na técnica e no planejamento como meios através dos quais se instrumentalizariam para o controle absoluto da natureza e da sociedade, galgando os degraus da concreção utópica. Todavia, justamente a credibilidade exaustiva nesses instrumentos provocou o desinvestimento das perspectivas futuras: “Nós percebemos diariamente que as forças produtivas transformaram-se em forças destrutivas e que a capacidade de planejamento transformou-se em potencial desagregador. Diante disso, não constitui surpresa que hoje ganhem influência sobretudo aquelas teorias desejosas de mostrar que as mesmas forças de incrementação do poder das quais a modernidade extraiu outrora sua autoconsciência e suas expectativas utópicas, na verdade transformaram emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade” (Habermas, 1987, p. 105). A descrença que paulatinamente vai erradicando os resquícios das esperanças utópicas provoca a degenerescência da consciência histórica. Tanto as posturas políticas como a reflexão intelectual mostram-se atrofiadas e uma perplexidade paralisante vai se alastrando sobre a procura de orientações que nos impulsionem para o futuro. Na singular expressão de Habermas, a atualidade vive sob a aura de uma “imperspicuidade” atinente aos seus caminhos que denota uma deterio-

ração, um encanescimento da confiança da cultura ocidental em si mesma.

Cornellius Castoriadis é um autor que, pelo conjunto de sua obra, não poderíamos considerar propriamente emblemático destes tempos. Seu enfoque teórico desenvolve uma das reflexões mais instigantes sobre a imaginação como fonte propulsora da vida social e subjetiva enquanto possibilidades de formas autônomas de vida. Todavia, seria válido evocar certas proposições suas nas quais tematiza este tempo pulverizado de perspectivas futuras situando-se na problemática da desestruturação da personalidade. Como observa o autor, hoje a sintomatologia clássica da neurose obsessiva e a histeria, tão generalizadas no início do século, já não se manifestam como formas unívocas e primordiais da patologia individual. A inquietação prevalente entre os indivíduos que demandam as experiências analíticas apresenta-se, nos dizeres do autor, como “uma desorientação na vida, a instabilidade, os fenômenos ditos de inadaptação, ou uma tonalidade depressiva (...) uma parcela significativa das pessoas parece sofrer de uma espécie de neurose informe ou ‘flácida’, nenhum drama agudo, nenhuma paixão intensa, mas uma perda de referencial, que ocorre junto com uma extrema precariedade dos caracteres e dos comportamentos” (Castoriadis, 1987, p. 95). Ancorado nesta constatação, Castoriadis procura salientar um processo presente na sociedade atual que concorre para sua desarticulação e para uma desestruturação ou menor estruturação da personalidade instaurando uma patologia inédita. Sob a égide dessa nova doença social, nós estaríamos vivenciando um fenômeno social e cultural inaudito com o esfacelamento de normas e valores consensualizados e internalizados pelos membros da sociedade. Nesse contexto, os paradigmas que a sociedade fornecia, orientando os indivíduos para um ideal no qual poderiam reconhecer a pertinência de seus investimentos, que implicava em maneiras de ser e de fazer esclarecendo referenciais que deveriam nortear a vida social, escassearam. Não obstante estes modelos fossem comumente inseridos em estruturas opressivas, eles promoviam o funcionamento da ordem social e, mesmo aqueles que os contestavam, referiam-se a valores outros que viriam a substituir os antigos. Assim, o vislumbre de uma desarticulação social seria viabilizada em nível de conflitos de classes, crises econômicas e guerras, mas jamais na relação dos indivíduos com os ideais propostos pela sociedade. Inversamente, nos dias atuais, com o degrading dos valores e normas que sempre articularam a conduta dos indivíduos, os modelos que eventualmente afloram na cena social apresentam-se desprovidos de substancialidade. Produtos da criatividade publicitária, veiculados pela TV e pela mídia, Castoriadis considera que eles não podem ser realmente introjetados, já que não oferecem modos de conduta valorizáveis que possam orientar cotidianamente os indivíduos. O que subjaz a este perfil atual da sociedade ocidental, onde maximiza-se a insatisfação com a vida, a incapacidade de investimentos em projetos e generaliza-se uma sintomatologia depressiva, é a derrocada da consciência histórica e a ausência de projetos futuros. Castoriadis é categórico: “Há um ponto no qual temos de insistir: Tudo isso

está profundamente associado ao colapso das perspectivas para o futuro. Até o início dos anos 70 e apesar do visível desgaste dos valores, esta sociedade ainda mantinha representações do futuro, alimentando intenções projetos (...). Havia imagens que apareciam como dignas de crédito e às quais as pessoas aderiam. Essas imagens estavam se esvaziando internamente há décadas, mas as pessoas não percebiam. E de repente, quase de um só golpe (...) a sociedade descobriu-se sem ter representação, sem futuro, e sem projeto e também isto é uma novidade histórica” (Castoriadis, 1987, p. 101).

Mediante esse diagnóstico, Castoriadis acrescenta que a carência da configuração prospectiva explicita a pulverização maximizada da imaginação. O desaparecimento dessa, por sua vez, é acompanhada da degenerescência da vontade. O desejo do inaudito não pode prescindir da representação de algo que não possui ainda concreção. Ele requer a aspiração a algo que não se circunscreva ao âmbito da repetição, mas que o supere e por isso exige a imaginação: “Ora, não se percebe nesta sociedade nenhuma vontade relativa ao que ela quer amanhã – nenhuma vontade além da salvaguarda temerosa e intolerante do que hoje existe. Vive-se numa sociedade defensiva, tensa, retraída, ressabiada” (Castoriadis, 1987, p. 101). Destarte, a contemporaneidade encontra-se eivada de uma letargia avassaladora que, em decorrência do desgaste de suas representações futuras, obstrui as energias sociais capazes de prenunciar novas perspectivas para o amanhã ou de atribuir sentido ao mundo. Tal como Habermas, Castoriadis alude a esta imperspicuidade que torna os homens incapazes de investir o real uma vez que a consciência histórica já não é insuflada pelo pensamento utópico.

A essa altura seria interessante articularmos o ponto de encontro entre os autores aqui aludidos com a discussão tecida na primeira parte do texto. Ancorados nas observações precedentes, é possível precisar que a idéia subjacente à argumentação de Habermas ou de Castoriadis é que hoje detectamos na sociedade ocidental uma apatia generalizada, o desencantamento como a modernidade cuja causa-mor residiria no colapso da expectativa de futuro em função do desgaste das significações que nortearam o horizonte moderno. No dizer de Castoriadis, os homens já não possuem imagens nas quais possam se representar e reconhecer, minimizando assim sua aptidão para imputar sentido ao mundo. Em Habermas, o esgotamento das energias utópicas, a consciência histórica pulverizada da consciência utópica – em virtude dos instrumentos que poderiam majorar o percurso civilizacional terem se voltado contra a civilização – denota que a sociedade ocidental minguiu seu potencial criativo necessário para encetar projetos futuros, além de mostrar-se debilitada no montante de confiança que consegue depositar em si mesma.

Ao contemplarmos as reflexões de Aulagnier fez-se perceptível a influência do registro sociocultural sobre a constituição do *Eu*, a importância do discurso do meio que ao presentificar a ocorrência de certezas compartilhadas sobre a origem e a fundação alicerçam os investimentos sobre a possível verdade das pretensões futuras. O *Eu* constrói-se na relação com o outro e

na medida em que interioriza os modelos identificatórios formulados pelo social. Para que o sujeito possa perenizar sua existência é condição inarredável que ele invista seus objetos e só por meio destes investimentos ele pode assegurar-se de sua existência. Nesse sentido, é pressuposto para a existência de qualquer sociedade firmar um pacto com seus membros, qual seja, o *contrato narcisista*. Por intermédio dele, as leis que orientam o grupo, através das quais os sujeitos elaboram suas representações sobre o meio ideal, apresentam-se afiançadas e o *Eu* encontra respaldo para sua constituição. Assim, a adesão ao grupo social pelo sujeito implica a incorporação de uma série de enunciados que, ao serem por ele repetidos, semeiam uma certeza imanente a um discurso que, concomitantemente, garante a verdade do passado e viabiliza que haja credibilidade em relação aos projetos futuros.

Ora, esta letargia da sociedade contemporânea detectada por autores díspares como Habermas e Castoriadis e associadas com o colapso dos projetos futuros não evidenciam justamente que a sociedade já não figura como o *locus* propulsor dos enunciados identificatórios nos quais o *Eu* possa se constituir e vislumbrar sua história futura? Em outros termos, a falta de confiança em si mesma que assola a sociedade contemporânea a que alude Habermas não seria sintomática do rompimento do pacto narcisista, condição primordial para a existência do *Eu* ou do indivíduo socialmente constituído?

Atentemos para um outro aspecto. Aulagnier salienta que a entrada em cena do *Eu* equivale ao vislumbre de uma historicidade, ou seja, o aparecimento do *Eu* é concomitante ao aparecimento dos ideais que povoam seu horizonte futuro. O indivíduo reivindica ao grupo, em troca do investimento que ele deve realizar, um modelo ideal cuja denegação corresponderia à negação do próprio meio. Tal modelo tem como característica essencial a qualidade de preservar a ilusão de uma “persistência temporal” projetada sobre o *Eu* e sobretudo sobre as perspectivas futuras deste meio que será preservada e assumida pelos sucessores. Nesse sentido, seria lícito inferir que a contemporaneidade da sociedade ocidental é peculiarizada pela debilidade do contrato narcisista. A sociedade já não fornece instâncias paradigmáticas de identificação que ancorem o projeto futuro do *Eu*. Já que para existir o sujeito é condenado a investir, a interpretar e atribuir sentido à sua realidade mundana – que não possui um porta-voz que imponha o sentido definitivo além do período necessário para a emergência do sujeito – para que possa estruturar-se, a ausência deste elementos resultaria necessariamente na desestruturação maximizada da personalidade. Sob este prisma, como enfatiza Castoriadis, proliferam subjetividades amenas, medíocres, incapazes de grandes paixões e de grandes investimentos, condenadas a vagar desorientadas, desprovidas de um arsenal valorativo num mundo pleno de instabilidades no qual perdeu-se a necessária imaginação para a construção de projetos futuros. O olhar perde-se no imponderável e o homem já não tem o estatuto de ser desejante. Ou seja, no intuito de conservar-se, de evitar a mudança, já que não possui os ideais sobre os quais possa se projetar, os homens desaprendem o desejo e a erotização do mundo (abrindo espaço, vale notar, para a predominân-

cia de utopias extra-mundanas).

No viés da perspectiva aqui exposta, o esfacelamento da relação narcísica entre indivíduo e sociedade explicaria este tipo sobressalente no final deste século, muito pouco similar ao homem criativo, agressivo e vital do início dos tempos modernos, que possuía a consciência histórica irrigada pelas utopias. A derrocada do sentido histórico, o retraimento das utopias engendrariam indivíduos incapazes de interpretar e significar o mundo, dotados de personalidades possivelmente patológicas porque desestruturadas pela ausência de projetos identificatórios. Essa assertiva faz-se procedente desde que consideremos que o aparecimento do *Eu* ocorre em concomitância com o surgimento dos ideais e, como sublinha Aulagnier, sem a configuração destes não há aparato social ou psíquico que possa constituir-se solidamente e perenizar-se.

Embora esta argumentação ressalte a ausência de narcisismo em face da desintegração do contrato narcísico entre indivíduo e sociedade, uma interpretação destes tempos, nascida nas academias americanas, partindo dos mesmos pressupostos vai sustentar que não se trata de ausência de narcisismo – tal como poderíamos inferir da argumentação de Aulagnier –, mas de seu excesso. Vamos a ela.

Narcísicos ou perversos? – tipos sobressalentes

A teoria designada cultura do narcisismo tem em C. Lasch o seu expoente intelectual mais proeminente. Poderíamos dizer que é a teoria que vem ocupar os vácuos deixados pelo retraimento do marxismo – sobretudo aquele matizado pelo estruturalismo –, pela crise das utopias, e, também, pela generalizada crise das teorias sociais nas quais os paradigmas se tornaram ineptos ou insuficientes para explicar a experiência humana.

Neste sentido, o que vai delinear fundamentalmente esta nova visada teórica é o lamentar constante da perda dos ideais, a partir da qual os interesses pessoais ocupam o palco e tornam anacrônicos a política e os interesses de classe. Em outras palavras, inexistente o projeto universal. Se nos situarmos especialmente na abordagem de Lasch, a atualidade deve ser compreendida como tempo da degenerescência cujo estigma é a perda se comparada à sociedade burguesa em seu vigor. Predomina o esfacelamento de um imaginário fertilizado por propósitos a serem perseguidos e o esvaziamento do sentido histórico: “Viver para o momento é a paixão predominante, viver para si e não para os que virão a seguir, ou para a posteridade. Estamos rapidamente perdendo o sentido da continuidade histórica, o senso de pertencermos a uma sucessão de gerações que se originaram no passado e que se projetarão para o futuro. É o enfraquecimento do sentido do tempo histórico em particular a erosão de qualquer preocupação maior com a posteridade que distingue a crise espiritual dos anos setenta das erupções mais primitivas da religião milenar com as quais mantém semelhança superficial” (Lasch, 1983, p. 25).

Embora a perda do sentido histórico se configure como o traço proeminente desta sociedade, ele se delinea em concomitância com outras características. No período áureo da sociedade burguesa era vigente o individualismo competitivo, a personalidade autoritária, o homem econômico que, assediado pela culpa, acumulava bens e provisões para o futuro e olhava o mundo como um deserto do qual deve se apropriar e moldar de acordo com sua vontade. Em contraposição, a sociedade presente é a sociedade da decadência. Nela impera o homem moribundo, doente, obsessivamente preocupado consigo mesmo. Seu estado de espírito permanente é o da ansiedade, o que o leva a exigir imediata gratificação das experiências. Já que vive em estado de desejo, não é capaz de postergar o gozo. A rigor, a sociedade atual padece a gradual extinção da sociedade burguesa. A crise cultural que se alastra, assevera Lasch, deslinda a derrocada dos referenciais coletivos que permearam o estilo de vida burguês. Surge a estratégia da sobrevivência na qual tudo se centraliza no *Eu* e o que importa é subsistir.

Jurandir Freire Costa, que introduziu a discussão sobre a cultura do narcisismo no Brasil na década de 80, assinala que a cultura narcísica singulariza-se pela exacerbação da condição de desproteção e superfluidade do *Eu* que, majorada pela dimensão material e simbólica, leva o ego a radicalizar os mecanismos de conservação no intuito de esquivar-se da impotência e da angústia. A pulverização da solidariedade social figura, assim, como decorrência da profusão de sujeitos cuja aflição e ressentimento é perpassada por um sentimento de injúria narcísica que o leve a lançar mão de artifícios que possam obnubilar os sentimentos que perfazem seu mal estar incessante. Ou seja, priorizam o auto-investimento, os interesses pessoais e a valorização do prazer imediato em detrimento de projetos futuros que o vinculem a um papel a ser assumido no âmbito social.

Referindo-se à noção de automatismo da preservação narcísica de Freud, J.F. Costa vai notar que é função primordial das instâncias ideais controlar este automatismo que, quando não submetido à sua legislação, é potencialmente transgressor das limitações impostas pelas estruturas sociais e culturais. Sob esse prisma, é a configuração das leis ideais socialmente instituídas que afiançam ao sujeito o direito de investir numa imagem de si mesmo legitimada seja pelos outros, seja pelo conjunto de regras simbólicas estruturadoras da vida social. “Abandonado a si próprio o narcisismo egóico tende a recair conservadoramente cumprindo o papel ao qual se destina. Depende do narcisismo, esta ilusão estruturante responsável pela experiência de identidade. Ele não é uma formação imaginária descartável, é a pré-condição da nossa adaptação pragmática ao mundo” (Costa, 1984, p. 33). Já que não compete a este instinto de conservação qualquer compromisso com a continuidade da subjetividade ou da vida social, sua tendência primeira é a de preservar o indivíduo seja da mudança ou de uma pertinência social insuflada pela criatividade. Dessa forma, numa sociedade permeada pela cultura do narcisismo, uma vez que o instinto de preservação é o único interesse que

subjaz às ações dos indivíduos, não há investimento em projetos ou vínculos que possam preservar os elos sociais. Nesta perspetivação, J. F. Costa vai asseverar – assim como Lasch – que no universo social narcísico as condutas individuais são potencialmente desintegradoras da sociabilidade. Envolto numa atmosfera de desesperança e ansiedade, o sentimento de responsabilidade que acompanha os indivíduos oriundos de experiências de sociabilidades contundentes se desvanece, e torna-se lícito inferir que a cultura do narcisismo é produtora de subjetividades retraídas que se pautam pela perda dos referenciais temporais e sociais.

Uma interpretação do perfil do homem contemporâneo que se contrapõe à teoria do narcisismo encontra-se na obra de Contardo Calligaris. Longe de apontar o narcisismo como sintoma predominante da contemporaneidade, Calligaris vai problematizar a perversão como patologia social. A rigor, o interesse e a paixão humana em sair do conflito neurótico – ultrapassar a condição do que se é para atingir o que se deseja ser – levaria à alternativa da alienação da subjetividade reduzindo-a a uma instrumentalidade, a um artefato do sistema onde o gozo reside na conduta funcional, na subsunção a uma ordem: “Esta paixão me parece uma tendência inercial de qualquer neurótico, a paixão da instrumentalidade, a paixão de ser instrumento” (Calligaris, 1991, p. 111).

A condição de instrumento figura sedutora na medida em que nos induz à imersão num “saber sabido” que nos priva do sofrimento engendrado pela incerteza, pela falta, mesmo que seu preço seja o da alienação e o da instrumentalização. Embora Calligaris nos alerte de que o termo alienação não é utilizado por ele com uma conotação psicanalítica usual, não podemos nos esquivar de uma possível associação. Vimos que na abordagem de Aulagnier o registro do *Eu* na sua relação com os ideais não é isento de conflitos, incertezas, inseguranças. Em última instância, o conflito presentifica a própria possibilidade do desejo, já que é essencial à sua preservação. Assim, o território da realização do desejo é o espaço do conflito. Um risco ao qual se expõe o *Eu* durante toda a sua existência é o da alienação que poderia suprimir definitivamente a tensão entre o ego e os ideais: “A Alienação concretiza uma tentação que (...) permanece presente na atividade de pensar em todo o *Eu*: reencontrar a certeza, excluir a dúvida e o conflito. E é por isto que o desejo de alienar é tentador para todo o sujeito confrontado com este tipo de ‘desejante’” (Aulagnier, 1985, p. 35).

Se, por um lado, desde a castração, o percurso do *Eu* é prefigurado como uma variabilidade infinita aberta para um futuro avesso à determinação – o que também significa exposição sistemática para o sofrimento, para o desejo e a incompletude –, por outro, o campo dos laços sociais é fértil na oferta de ideais que excluem o conflito obnubilando ou poupando o *Eu* do esforço do pensamento, de perseguir seus projetos identificatórios. Tais ofertas personificam-se na entrega a uma instituição, a uma ideologia ou seita onde o *Eu* é eximido de qualquer responsabilidade explícita sobre a verdade à qual ele adere: faz-se presumível, portanto, conceber que a sedução alienante

ou “sedução totalitária” viabiliza comumente a substituição dos projetos identificatórios – em cujo encaixe o *Eu* deve aceitar a falta e vivenciar a angústia da experiência oscilante nos momentos em que os ideais lhes pareçam inverossímeis ou inatingíveis – pela entrega a uma instituição ou verdade que oblitera o peso da dúvida e logra o reencontro da certeza. Tornar-se instrumento é, por conseguinte, libertar-se da angústia de ser responsável pertinente ao *Eu* em sua relação com os ideais.

A própria peculiaridade associativa da humanidade, no dizer de Calligaris, é perpassada por um verniz totalitário na medida em que a tendência natural da vida social reside na “alienação total do sujeito à sua posição instrumental”. Em outros termos, na vivência fatídica e inexorável da sociabilidade, todos terminamos por atuar como catalisadores da funcionalidade dos vínculos. A situação instrumental, alienante por excelência, suprime todo o sofrimento engendrado pela castração extinguindo a falta e o conflito. Diante disto, o *Eu* já não tem razões para inquietar-se com o alcance de seus ideais visto que o desejo de presentificá-los foi substituído pelo desejo imediato de aderência a um “saber sabido” socialmente universalizado e que faz dos sujeitos seus instrumentos.

Ancorando-se na premissa de que o desejo de esquivar-se do sofrimento neurótico com a alienação da subjetividade, instrumentalizando-a, é um sintoma social de nosso tempo e na idéia de que a paixão pela instrumentalidade é imanente à vida social, sua tendência natural, Calligaris postula: “O ideal político nunca é mais do que a procura de um equilíbrio instável entre uma alienação necessária para a vida social e a resistência à sua inércia totalitária” (Calligaris, 1991, p. 116). Nos interstícios das proposições do autor, associadas às reflexões de Aulagnier sobre a alienação, como um risco a que estamos sempre expostos, é possível vislumbrarmos outra leitura – ainda que não mais promissora – para o homem de nosso tempo. A rigor, se o fascínio pela instrumentalidade é inerente aos laços sociais, e os ideais políticos aparecem como uma alternativa possível para que a imersão no estado de alienação não seja completo, como poderíamos interpretar a pulverização dos projetos, da perspectiva futura, o desvanecimento da confiança da sociedade ocidental em si mesma, como insistem os autores com os quais dialogamos?

Sob o prisma da sedução totalitária seríamos predominantemente perversos, já que já não há o desejo da instabilidade gerada pelo ideal político entre a necessária alienação e a resistência à sua completude. De tal perspectiva, o esgotamento das energias utópicas, a pulverização da capacidade de atribuir sentido ao mundo atrelado aos ideais políticos teriam sido engolfados pela tendência natural da vida social: a inércia totalitária, eliminando a tensão entre ideais e alienação. Em face disto, a apatia atual decorrente de um estado de alienação generalizado livra-nos da nossa condição de neuróticos, erradicando o conflito imanente à relação *Eu*-ideais. Nessa situação, abriríamos mão do direito à persecução de ideais em prol da instrumentalização majorada da subjetividade que nos exime da responsabilidade e nos reinsere

na plenitude de uma certeza indubitável, tal como o *infans* quando sofre a ação da violência primária submetendo-se aos enunciado da mãe. Analogia que é pertinente desde que não nos esqueçamos que esta violência é necessária e passageira.

O estado de letargia desse “tempo nublado” (Paz, 1982, p. 322) nos remete ao dualismo pulsional presente na gênese do *Eu*. Não seria viável conjecturar, por conseguinte, que a opção pela instrumentalidade e pela alienação equivalem ao desejo de aniquilar qualquer representação que atuasse como indício de uma cesura na relação psique-objeto? Seria a prevalência do desejo de não pensar, do desejo de retorno a um estado anterior ao desejo e, portanto, a volta ao desejo de não desejo? Seria lícito ou exagerado observar que estes sintomas prenunciam um tempo em que as pulsões de morte ascendem gradualmente sobre os percursos da libido, desertizando o mundo e fazendo de nós a concreção antinômica do homem moderno que nasce sob a égide da maximização de seu potencial criativo?

Neste artigo, tentamos tematizar o aparecimento do *Eu* coextensivo às imagens de futuro que, além de redimensionarem seu próprio passado, embasam o papel ao qual o sujeito não pode se furtar, qual seja, o de intérprete de sua história cujo destino é inventar e pensar sentidos para o mundo. Já que nos deparamos hoje com a proliferação de “*Eus*” que no intento de se conservar, se resguardar, denegam o inédito, as mutações, o risco, extinguindo o intervalo entre o desejo e o desejado (narcísicos), ou com aqueles que haurindo os sofrimentos inerentes às dúvidas aderem a um discurso de certezas e verdades instrumentalizando-se (perversos), constatamos a crescente tendência para a alienação, para a obliteração de todo o pensar. Subseqüentemente, instaura-se o decreto do luto de todo agir criativo, de todo sonho de futuro. Daí devém que o indivíduo prevalente na sociedade contemporânea é aquele que não logrou a assunção da castração – acontecimento que nos priva da quietude decorrente do sentimento de onipotência e nos insere na aventura inquietante da pluralidade de formas que o desejo pode assumir –, empenhado que está na volta a um estado primário no qual a psique ainda não se distingue do mundo, no qual a ilusão de sua completude permanece intacta. Destarte, desejoso de gozos absolutos, o homem contemporâneo faz da morte seu norte de perseguição.

Se finalizamos com conclusões indubitavelmente pessimistas, asseverando que vivemos o triunfo regozijante das pulsões de morte sob a potencialidade humana de erotizar o mundo, com o encanescimento da libido, é preciso considerar que não se postula aqui um olhar apocalíptico sob o qual caminharíamos para o fim da criatividade e da vida humana. O embate entre *Eros* e *Thanatos* já era apontado por Freud como imanente à ordem civilizacional. Destarte, a civilização emerge e prolonga sua existência nesta instância dilemática; o seu significado reside nesta luta que, no dizer de Freud, emblematiza a própria essencialidade da vida. Já que tal confronto torna compreensível que a civilização traga sempre embutida em si o espectro da

barbárie, resta pensar que os destinos da ordem social, oriundos da criação e da imaginação humanas, povoam a esfera da indeterminidade, na qual inexiste a medida possível do previsível, tal como os destino do *Eu*. E, se hoje constatamos a prevalência do homem narcísico ou perverso – sem nos esquecer que a pretensão à normalidade talvez só seja lícita para os bárbaros (cf. Freud, 1978, p. 175) –, não significa que vivemos um império despótico e absoluto de *Thanatos* que atinja as raias da supressão do embate entre as pulsões. O que significaria, aliás, o próprio fim do social.

Coincidimos, assim, com Castoriadis quando este afirma que a história é a criação incessante de novas formas imaginárias, e que não há um tipo de vida social no qual a criatividade humana se plasme definitivamente. Daí que a busca do paroxismo e a ilusão do seu encontro – desejos que nos movem como seres faltantes no encaixe de uma completude fictícia e impossível – talvez possam por si mesmos nos lembrar a condição de seres irredutivelmente castrados e, assim, nos despertar desta letargia epocal em que a alienação e a conservação equivalem ao reencontro da onipotência. Estaríamos assim convictos de que não vivemos tempos terminais e poderíamos contemporizar com os dizeres de Bataille:

Se alguém me perguntasse o que nós somos, eu lhe responderia assim: que somos essa abertura para todo o possível, essa espera que nenhuma satisfação material acalmará e que o jogo da linguagem não saberia iludir! Estamos à procura de um ponto culminante. Cada um, se lhe apraz, pode negligenciar a procura. Mas a humanidade em seu todo aspira a esse ponto, que só ela o define, que só ela justifica e lhe dá sentido (Bataille, 1987, p. 253).

Recebido para publicação em outubro/1997

PAIVA, Rita. The constitution of Self: the imperatives of interpretation and the loss of sense. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 10(1): 83-104, may 1998.

ABSTRACT: This article aims to approach the social constitution of the individual. In this direction its intention is to bring into subject the necessary requirements for the *Self* to keep its structure all life long as well as to refer to the discussions on what the prevailing human being at this end-of-the-century is like.

UNITERMS:
self,
individual,
society,
ideal,
future.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. (1986) *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.
- AULAGNIER, Piera. (1979) *A violência da interpretação*. Rio de Janeiro, Imago.
- _____. (1985) *Os destinos do prazer*. Rio de Janeiro, Imago.
- BATAILLE, George. (1987) *O erotismo*. São Paulo, LP&M.
- BERMAN, Marshal. (1987) *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CALLIGARIS, Contardo. (1991) *Clínica do social*. São Paulo, Escuta.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1987) *Encruzilhadas do labirinto II*. São Paulo, Paz e Terra.
- FREUD, Sigmund. (1978) *Os pensadores*. São Paulo, Abril.
- COSTA, Jurandir Freire (1984) *Psicanálise e moral*. São Paulo, Educ.
- _____. (1989) Narcisismo em tempos sombrios. In: FERNANDES, Heloísa (org.). *Tempo do desejo*. São Paulo, Brasiliense.
- HABERMAS, Jurgen. (1987) A nova intransparência. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, **18**(1): 103-114, setembro.
- LASCH, Christopher. (1983) *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago.
- PAZ, Octavio. (1982) *O arco e a lira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.