

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1401201911-21>

DO SUJEITO PRÉ-CARTESIANO AO CONTEMPORÂNEO: AS NOVAS FORMAS DE GOZO DO OUTRO FROM THE PRE-CARTESIAN TO THE CONTEMPORARY SUBJECT: THE NEW FORMS OF JOUISSANCE OF THE OTHER

Maurício Eugênio Maliska*
Vitor Augusto Werner dos Reis**

Resumo: Este artigo busca analisar as relações entre o sujeito e o grande Outro a partir das transformações culturais, políticas e econômicas da história recente. Com base na atual proposição de Charles Melman, a respeito de uma nova economia psíquica organizada pelo gozo e pelo apagamento dos limites, tentamos relacionar essa condição subjetiva aos impasses que indicam a falência da instituição simbólica. Para isso, dividimos o trabalho em três seções: a primeira busca descrever o sujeito pré-cartesiano, representante da economia psíquica organizada pelo recalque. Depois, o sujeito cartesiano, marcado pelo pensamento racional e pelas ambiguidades que possibilitaram o avanço do discurso científico e o nascimento da psicanálise. Por fim, discutimos acerca do sujeito contemporâneo e sua relação com a lei e com o gozo. Refletimos sobre as possíveis consequências relativas ao declínio da ordem simbólica e questionamos o estatuto de liberdade do sujeito frente ao grande Outro.

Palavras-chave: Declínio da lei. Sujeito. Nome-do-Pai. Outro. Gozo.

Abstract: This article analyzes the relations between the subject and the big Other based on the recent cultural, political, and economic transformations. Based on Charles Melman's current proposition about a new psychic economy organized by jouissance and the obliteration of limits, we try to connect this subjective condition to the impasses that indicate the collapse of the symbolic institution. This work is divided into three sections: the first describes the pre-Cartesian subject, representative of the psychic economy organized by the repression. The next section describes the Cartesian subject, characterized by rational thinking and the ambiguities that made possible the advance of the scientific discourse and the birth of psychoanalysis. Finally, we discuss the contemporary subject and their relation to law and jouissance. We reflect on the possible consequences related to the decline of the symbolic order and question the subject's status of freedom in the face of the big Other.

Keywords: Collapse of the law. Subject. Name-of-the-father. Other. Jouissance.

Recebido em 10/05/2019. Aprovado em 24/06/2019.

* Psicanalista, membro de Maiêutica Florianópolis – Instituição Psicanalítica. Doutor em Linguística (UFSC) e em Psicologia (UFSC), professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem (UNISUL) e na graduação em Psicologia (UNISUL). Líder do Grupo de Pesquisa Psicanálise e Linguagem (UNISUL).

** Doutor em Ciências da Linguagem pela Unisul. Professor do curso de Publicidade e Propaganda da Universidade da Região de Joinville (Univille) e do curso de Jornalismo da Universidade do Vale do Itajaí (Univali). E-mail: j.i.venera@gmail.com.

Vivenciamos há algum tempo transformações em nossa cultura que revelam a constituição de uma nova moral. Segundo Melman (2003) há hoje “uma nova forma de pensar, de julgar, de comer, de transar, de se casar ou não, de viver a família, a pátria, os ideais, de viver-se” (MELMAN, 2003, p. 15). O sujeito contemporâneo assume novas configurações no âmbito social que implicam deveres radicalmente novos, impossibilidades e diferentes formas de sofrimento. O que está em jogo, afirma Melman (2003), é uma nova economia psíquica, uma mutação que se desloca de uma cultura fundada pelo recalque a uma outra organizada pela exibição do gozo e pelo apagamento dos limites.

Nessa atual conjectura, qualquer convicção assumida pelo sujeito torna-se transitória, frágil, prestes a se volatilizar e dar lugar a outra; temos ainda: a falência de ideais, a queda das utopias, a intolerância as frustrações e a decadência das grandes referências de avaliação que cimentavam o mundo social. Segundo Lustosa et al. (2004), na Viena do século XX, época das primeiras publicações de Freud, a moral da sociedade vitoriana promovia a interdição do gozo; nos dias atuais, o proibido parece estar em decadência e qualquer um que tente assumir um lugar de exceção é encarado com desconfiança. As barreiras ao gozo têm sido removidas ao longo das últimas décadas e hoje, os sujeitos parecem concluir que tudo é permitido. De acordo com Zizek (2008), uma nova qualidade de dever é fundada na sociedade atual, em que o sujeito deve gozar a qualquer preço, como uma obrigação moral.

Desse modo, poderíamos afirmar que a contemporaneidade traz consigo uma *crise das referências*? Ou, desde a “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche (1882) em *Gaia Ciência*, o declínio da lei e das instituições do Estado já demonstravam indícios de falência? Segundo Rocha (2010), a “morte de Deus” não é um aforismo sobre Deus, mas uma declaração sobre o nascimento do sujeito moderno que instaura a dúvida e defronta a razão face a lei inquestionável da religião.

É verdade que antes de Nietzsche, Descartes já delineava, no século XVII, o início da investigação científica e a “possibilidade de dar existência ao objeto do pensamento distinto da imagem que temos dele e distinto do real (ELIA; ALBERTI, 2010, p. 787). Ou seja, o *Penso, logo sou* assume um caráter matricial que possibilita, a partir da dúvida, representar conceitualmente as coisas do mundo. Descartes funda o discurso científico porque coloca o homem como operador dessa lógica que desloca o saber das influências teológicas em direção a razão.

Identificamos três momentos na história recente que as modificações do social incidiram na subjetividade e produziram efeitos na relação do homem com o Outro e com a natureza. No primeiro momento o *sujeito pré-cartesiano*, estabelecido entre o final da Idade Média e a Revolução Francesa (1789-99), é marcado pelo domínio da igreja e a pela submissão a lei inquestionável de Deus. Nessa época não havia espaço para dúvidas, somente a certeza de Deus sobre o destino dos homens. Depois, a partir do século XIX, a Revolução Industrial e a nova economia mercantil impulsionaram o homem em direção ao progresso científico. O *sujeito cartesiano* inaugura um novo modelo de homem ao colocar em dúvida a existência de Deus, deslocando a noção de verdade do dogma (transcendental) para o pensamento (racional).

Por fim, assistimos o avanço de uma nova economia psíquica que tem como protagonista o *sujeito pós cartesiano* ou o *sujeito contemporâneo*. Uma das marcas dessa condição subjetiva é a perda da reflexão frente a mensagem do Outro, uma vez que essa dimensão simbólica se encontra enfraquecida nos tempos atuais. O enigma do grande Outro, que exigia uma interpretação do sujeito e produzia um mistério sobre o objeto, hoje, dá lugar a uma mensagem direta, oriunda do consenso social e organizada pelo gozo, chamada “opinião”. Se todos têm algo a dizer e tudo é passível de ser dito, as ambiguidades e os limites impostos pela linguagem desaparecem frente a busca pelo autêntico. Ou seja, a representação do objeto já não é capaz de satisfazer o sujeito contemporâneo, somente o objeto real.

O SUJEITO PRÉ-CARTESIANO

Para Freud, a sociedade é o resultado de interdições cuja a manutenção dá-se pelo medo e pela culpa. O pai da horda primitiva, que gozava de todos os privilégios e usufruía de todas as mulheres da tribo, ocupava um lugar de adoração, mas também despertava o ódio em seus filhos. “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal” (FREUD, 1912-13/2006, p. 145). Esse ato parricida modifica a estrutura social da horda, pois nenhum dos filhos ocupa o lugar do pai morto. Primeiro porque sabiam o destino daquele que o substituiu. Depois, o assassinato gerou sentimentos ambivalentes nos filhos, produzindo culpa. Para se redimirem do ato, o nome do pai é elevado a Totem, adquirindo um poder ainda maior.

Em resumo, o pai morto passa a ser o fundamento do vínculo social, uma mutação na estrutura psíquica dos membros da horda, isto é, o advento da estrutura edipiana e do sentimento inconsciente de culpa. O pai morto passa a constituir a lei. As fêmeas outrora pertencentes ao pai não seriam mais de ninguém, forçando os filhos a buscarem em outras hordas as suas mulheres. Essa proibição é a origem do tabu do incesto que força os homens a assumirem uma posição exogâmica frente a sexualidade, uma vez que “o fundamento do tabu é um ato proibido para o qual existe uma forte inclinação no inconsciente” (FREUD, 1912-13/2006, p. 75).

No livro dos Gêneses, a origem da sociedade é marcada por dois atos: o de desobediência de Eva ao comer do “fruto proibido” – *a culpa original*; e o fratricídio, Caim mata Abel numa manifestação de ódio por não suportar a preferência de Deus pelo irmão. Tanto no mito freudiano quanto na escritura bíblica, temos o ódio como o sentimento primordial do homem, a interdição do desejo e a culpa como protagonistas no nascimento da sociedade.

Quando Moisés, no cume do monte Sinai, escuta a voz de Deus nos estrondos dos trovões e os traduz ao povo hebreu na forma dos dez mandamentos, há, também nesse ato, a intenção de deslocar o homem de sua natureza psíquica em função da manutenção da ordem social. O decálogo, por meio das proibições, revela os desejos mais próprios do homem. Ao examinarmos, por exemplo, o sexto mandamento: “não matarás”, o fazemos a partir da denegação, ou seja, a inscrição no inconsciente, que é sempre afirmativa, revela

o desejo do sujeito: “matarás”. Nesse caso, a negação é um furo na barreira da resistência como possibilidade do sujeito representar, as avessas, um desejo não aceito pela consciência.

Portanto, há uma atitude ambivalente nos sujeitos neuróticos quanto às proibições; “no inconsciente, não há nada que gostariam mais do que transgredi-las, mas eles também as temem; eles as temem justamente porque gostariam de transgredi-las, e o medo é mais forte do que o desejo” (FREUD, 1912-13/2016, p. 74). O sujeito recalca o desejo em prol de uma coletividade, mas não sem cobrar por essa renúncia. Condutas compensatórias são realizadas com o objetivo de amenizar as frustrações e obter alguma produção de gozo.

Na carta de Einstein a Freud, intitulada *Por que a guerra?*, conferimos, uma vez mais, que a violência humana é inerente a condição do homem e está presente em todos os conflitos de socialização. Principalmente aqueles com o *outro familiar*, visto que o sujeito ataca o que dele é comum no semelhante. Por isso a afirmação em Matheus (22:39) “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” é um paradoxo para a psicanálise. Primeiro porque é o próximo quem mais odiamos, depois porque nos amamos mais do que qualquer outro.

Em sua carta, Einstein questiona Freud se havia alguma forma de evitar a guerra. Pergunta o físico: “é possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da destrutividade?” (FREUD, 1933/2006, p. 195). Com rigor psicanalítico, Freud responde nas seguintes palavras:

De acordo com nossa hipótese, as pulsões humanas são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e a unir – que denominamos de ‘eróticos’[...]; e aqueles que tendem a destruir e matar, os quais agrupamos como pulsão agressiva ou destrutiva. Como o senhor vê, isto não é senão uma formulação teórica da universalmente conhecida oposição entre amor e ódio [...] (FREUD, 1933/2006, p. 203).

Em outras palavras, o homem é mobilizado pelo confronto incessante entre *Eros* e *Thanatos*, sendo que nenhuma dessas duas forças tem mais importância do que a outra. A questão para Freud é como cada sujeito satisfaz suas pulsões. E naturalmente, a guerra contribui para satisfazer as pulsões destrutivas, visto que a violência não é punida, mas desejada nesse ambiente.

Ao olharmos para a história, reconhecemos na idade moderna e no primeiro século da idade contemporânea uma organização fundada na lógica do recalque, como tentamos demonstrar nessa seção. No entanto, há outros fatores que corroboram para a manutenção desse *status quo*: a política econômica e a estrutura social. Sabemos que os sentimentos de culpa (supereu) e de medo não são suficientes para inibir o desejo de destruição do homem. Cabe a pergunta: como a sociedade organizava-se durante os séculos XVI a XIX no âmbito social para conservar a economia psíquica do recalque?

A religião foi e ainda é uma das principais formas de manutenção do recalque e do controle social. Foucault (1971/1996), apesar de não se ocupar diretamente do fenômeno religioso, abre caminho para uma reflexão ao teorizar sobre a *vontade de verdade* e sobre as *doutrinas* na aula inaugural no *Collège de France* intitulada *A ordem do discurso*

(1971). Para o filósofo, a doutrina, categoria na qual incluímos a religião, obedece a lógica dos discursos, pois exerce uma função de controle, de limitação e validação das regras de poder sob diversos grupos sociais em diferentes períodos da história.

As doutrinas buscam agrupar os indivíduos que partilham das mesmas crenças, valores e ideais. Reconhecem as mesmas verdades e trabalham para difundir-las como as únicas com validade oficial. A doutrina, afirma Foucault (1971/1996, p. 43),

[...] liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam.

apresentar o conceito de doutrina, Foucault toca em dois fundamentos do discurso religioso: a proibição dos fiéis de buscar enunciados que lhe são exteriores, cujo objetivo é evitar o conflito de ideais e o pensamento crítico, desencadeadores da dúvida face a uma verdade absoluta; e o reforçamento de uma verdade identitária que permite a religião forjar sua coesão. A igualdade perante Deus pregada pelo discurso religioso apaga qualquer subjetividade, mas eleva o sujeito, num movimento de massa, a um lugar de pertencimento identitário que contribui para a sua satisfação narcísica¹.

No artigo *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud (1927/2006) investiga qual a origem psíquica dessas ideias religiosas que contribuem para o seu fortalecimento. Segundo o psicanalista, “são as ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade [...] o de proteção através do amor” (FREUD, 1927/2006, p. 39). O homem, desde a sua origem, tenta lidar com a força superior da natureza, com a crueldade do destino e com os sofrimentos e privações da vida em sociedade. A religião, fundada pelos homens, oferece um sentido à natureza, tornando tolerável seu desamparo. A procura do sujeito pela religião é a busca pela palavra do Pai, voz que conforta ou que culpa, mas que tanto numa ou noutra posição nada modifica sua condição.

No início da idade contemporânea, com o advento do discurso científico e de uma nova ordem política após a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, o discurso religioso entra em crise, ainda que de forma tímida, mas suficiente para o avanço do discurso científico.

O SUJEITO CARTESIANO

No início do século XX, a moral repressiva da sociedade vienense promovia a interdição do gozo e a manutenção do pensamento conservador enraizado em preceitos religiosos. Freud foi um homem do seu tempo, assim como a base de sua teoria, como afirma o psicanalista em sua *A história do movimento psicanalítico* (1914), “a teoria da

¹ Depois, ainda em Foucault (1975/1997), temos o exame de outros dispositivos de controle: as instituições disciplinares. Uma delas, o sistema prisional, foi analisado pelo filósofo no livro *Vigiar e Punir* (1975). Outros dispositivos são a escola e o Estado, que se alinham ao objetivo de normatizar o prazer e regular o controle dos corpos.

repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (FREUD, 1914/2006, p. 26). Assim como o supereu, que “remete às interdições, deveres, culpabilidade e outros tantos termos que refletem uma cultura que fez o Outro existir como sistemas de ideais” (SANTOS, 2001, p. 121).

Por isso a figura do pai assume uma importância central na obra de Freud, a começar pelos casos clínicos: era o pai de Dora o organizador do quadrilátero amoroso; no caso do Pequeno Hans, todo trabalho era dirigido pelo pai; o pai fantasma do Homem dos ratos; o olhar de desprezo do pai para a jovem homossexual; o pai feroz de Schreber etc. O pai, na teoria freudiana, representa a lei, mas uma lei que vem instaurar uma falta, tornando possível o acesso ao desejo.

Isso não significa que a psicanálise defenda ou busque um retorno ao patriarcado. Há um mal-entendido nesse tipo de leitura. Dizer que a figura paterna é fundamental na obra de Freud, não a torna uma teoria patriarcal, longe disso. Mostra que a figura do pai, no final do século XIX, encontrava-se desabonada, questionada, assim como a do pai da religião. Segundo Melman (2003), “o advento da psicanálise se produziu – e, sem dúvida, se tornou possível – no momento mesmo que a figura paterna se encontrava [...] em declínio” (MELMAN, 2003, p. 76).

Foi o avanço do espírito científico somado a um certo abalo das ideias religiosas que possibilitaram o encontro de Freud com as históricas. Sabe-se que o funcionamento da estrutura histórica se baseia na busca por um mestre que se apresenta como não castrado, senhor de um saber sobre o outro. Nessa lógica, os médicos – representantes do saber científico – passam a explicar e tratar as doenças antes descritas como demoníacas, restritas a um saber divino. Ao escutar as históricas, Freud serve-se do discurso científico mas vai além dele, pois percebe que os conteúdos recalcados de suas pacientes retornavam no corpo em forma de sintoma, não se restringindo a um fenômeno biológico e tampouco de um fingimento ou de mensagens sobrenaturais. Freud não recua ao se deparar com a dimensão do inconsciente, pelo contrário, avança em direção a fenda em busca de respostas para os conflitos do sujeito com o desejo.

Segundo Elia e Alberti (2008), Freud filia-se ao método hipotético-dedutivo criado por Galileu, mas rompe com os parâmetros estabelecidos quando introduz o conceito de inconsciente.

Nesse sentido, a psicanálise é estritamente derivada do método inaugural da ciência moderna, e se não permanece no campo da ciência, é por operar neste método uma subversão radical, pela qual introduz, na cena (por isso dita Outra cena, a do inconsciente), precisamente, aquilo que o discurso da ciência, por ser a-semântico, universal e contingente, introduziu mas, no mesmo golpe, expeliu de seu campo operacional: o sujeito (e não o homem). (ELIA; ALBERTI, 2008, p. 784).

Colocando de outro modo, a psicanálise opera com o sujeito, o mesmo da ciência, mas se difere desta, por também operar sobre o sujeito. Outra diferença reside na crença da ciência em racionalizar o real; a suposição de que “existem leis que governam os fatos e causas que os determinam segundo essas leis” (MEZAN, 2007 p. 325). Contudo, mesmo que a psicanálise se utilize da *Weltanschauung*, ela não se propõe a contemplar o todo; está advertida da impossibilidade do saber completo, totalizante, e de que essa verdade

que a ciência busca, não existe. Para a psicanálise, a única verdade segura é a castração. (LACAN, [1969-70]/2007).

Apesar das diferenças, a ciência moderna, ao descentralizar as certezas compartilhadas pelos homens, abriu caminho para a psicanálise e para outras ciências conjecturais. O *cogito* cartesiano, a “morte de Deus” e a descoberta do inconsciente propõem um lugar de *ex-sitência* para o sujeito face a massificação produzida pelo discurso religioso. É Descartes que introduz o sujeito no mundo, mas é Freud “que se dirige ao sujeito para lhe dizer o seguinte, que é novo – Aqui, no campo do sonho, estás em casa. *Wo es war, soll Ich werden*” (LACAN, 1964/1979, p. 47).

O declínio do poder da religião é correlato ao esvaziamento da dimensão paterna. Como afirma Santos (2001, p.110), “sem o apoio na autoridade religiosa, a função do pai de família se esvazia da força de mandado divino que antes nela se investia e sua palavra já não pode transmitir a crença e a tradição, isto é, o sentido”. Assim como Lacan, compreendemos o pai não como um objeto real, mas como uma função, uma metáfora da causa do desejo. “A presença ou a ausência do pai real cedem a vez diante da incidência mediadora do Pai simbólico” (DOR, 2001, p. 53). Lacan redimensiona a relação do desejo com a lei ao atribuir ao significante, a transmissão da castração. A inscrição do Nome-do-Pai nos demonstra essa operação: um significante que ocupa o lugar de substituição do desejo da mãe, revelando a sua falta.

O Nome-do-pai é um significante que representa a posição do sujeito face a castração. “É o Nome-do-pai que deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei” (LACAN, 1966/1998, p. 279). Como significante, nomeia o sujeito e o constitui num lugar de filiação (sobrenome) e de singularidade (nome próprio). *Le Nom-du-père*, que numa tradução livre significa o “Sobrenome do pai”, não diz respeito ao nome social do pai, mas ao nome de filiação, a transmissão que remete ao antepassado fundador de nossa linhagem. *Le Nom-du-père* também soa homófono ao *Non-du-père*, ou seja, ao “Não-do-pai”, pois o pai é o lugar simbólico do não, da interdição do gozo.

Mas o que deve ser transmitido? “A dívida que temos que lhe pagar, o dever que ele nos impõe, incluindo o dever de gozo sexual [...]. Colocando de outro modo, esse nome representa, ou seja, é o guardião desse limite ao gozo que se chama castração” (MELMAN, 2003, p. 79). Mas como transmitir uma falta, quando a ordem atual é pelo excesso? A transmissão da castração – que possibilita ao sujeito uma abertura para o desejo, esbarra nas práticas do mercado liberal, onde a única lei é transpor todos os limites à satisfação. O estímulo a concorrência, a agressividade e a competição produzem um sujeito alienado, dissociado do próprio desejo. O resultado dessa equação não poderia ser diferente senão do declínio do Nome-do-Pai.

O avanço dessa nova economia psíquica, redimensiona o lugar do grande Outro nas relações contemporâneas. Em Lacan, podemos reconhecer pelo menos dois Outros: o herdeiro dos mitos freudianos, unitário e consistente (A); e o Outro inconsciente, tesouro dos significantes, A barrado, desejante e castrado pela linguagem (SANTOS, 2001, p. 118). No entanto, propomos uma terceira concepção, que deriva do grande Outro barrado, mas que assume uma dimensão mais radical: a inexistência do grande Outro.

O SUJEITO PÓS-CARTESIANO

A filósofa Alenka Zupancic (2007) traz uma reflexão interessante sobre o lugar do Outro na atualidade. Segundo a autora, a inexistência do Outro parece ser do conhecimento de todos. O que só deveria emergir ao fim da análise, hoje permeia as relações discursivas, mas não sem efeitos. A tese de que o Outro não existe é interpretada a partir da descrença generalizada de que um pequeno outro possa ocupar o lugar do Outro. De acordo com Lustosa et al. (2014, p.203), todos os representantes passíveis de ocupar um lugar especial nas séries psíquicas inconscientes - pais, professores, líderes, políticos – são rejeitados e acusados de “ocultarem sua impotência sob o disfarce da lei”.

Mas quais são as consequências de manter o lugar do Outro vazio? Já que ninguém está autorizado a exercer sua função? O lugar vazio funciona como um resto da inexistência do Outro, ou seja, o lugar do Outro não desaparece, permanece preservado e continua a exercer sua eficácia. A ideia aproxima-se do mito do *pai da horda*, em que nenhum dos seus filhos ocupa o lugar do pai morto, mantendo-o vazio. Assim, mesmo que o sujeito se mantenha na descrença frente a existência do Outro, uma crença permanece viva e talvez mais potente: a de que a ausência da lei faz falta. “É como se a não existência do Outro na realidade não o impedisse de continuar a exercer sua eficácia: afinal, nada mais indestrutível do que aquilo que não existe” (LUSTOSA et al., 2014, p. 204).

Nos deparamos, portanto, com um paradoxo. Ao mesmo tempo que o sujeito nega a existência do Outro, reafirma a sua falta, mas não elege nenhum saber para ocupar o seu lugar. Em alguns casos, como aponta Zizek (2009), o sujeito culpa o Outro por ele não existir. Em outras palavras, o sujeito nega a existência do grande Outro no simbólico, mas o faz de maneira ressentida, como se o Outro, ao não compreender que se trata de um simulacro, fosse o culpado pelo seu fracasso. Isso demonstra que “o lugar vazio do Pai não é sem consequências: nos casos mais extremos, ele pode gerar tanto o apelo desesperado quanto a desistência resignada” (LUSTOSA et al., 2014, p. 204).

Nessa lógica, o mistério do poder reside no distanciamento do líder de sua personalidade concreta, promovida somente a partir de sua traição e assassinato. A matriz de *Totem e Tabu* pode ser reconhecida em vários momentos da história. O Cristianismo, por exemplo, é fundado após a traição de Judas e o assassinato de Jesus. A crucificação marca o sacrifício que eleva o líder da Galileia ao lugar dogmático de filho de Deus.

Esse Deus, segundo Zizek (2009), diferencia-se do *pai da horda*, detentor de um saber sobre o gozo, pois se anuncia como o Deus inflexível que diz “Não!” ao gozo. Assim como o Deus do novo testamento (o benevolente), representante da lei – um Deus bondoso, limitador, apaziguador. Esse Deus (Jeová – o Moisés semítico), “é quase sempre representado como prepotente, de temperamento arrebatado e até mesmo violento” (FREUD, 1939/2006, p. 53). É o Deus da pura Vontade, que não presta contas de nada, que é passado, presente e futuro, o *Aleph* do conto de Jorge Luiz Borges. “Eu sou o que sou” (Êxodos, 3:14), “através da verbalização da Voz que manifesta sua vontade, Deus subjetiva a Si mesmo” (ZIZEK, 2009, p. 118) e não a um Outro, visto que esse gesto sinalizaria um desejo marcado por uma falta. Ou seja, de um lado o Deus imaginário do antigo testamento, poderoso e absoluto, de outro um Deus representante da lei, na função de pai.

Portanto, quando se fala hoje no declínio da autoridade paterna, é ESTE pai, o pai do “Não!” incondicional, que parece estar efetivamente em declínio; em sua ausência, na ausência de seu “Não!”, proibitivo, novas formas de harmonia fantasmática entre a ordem simbólica e o gozo podem novamente florescer (ZIZEK, 2009, p. 119).

No entanto, há um impasse nessa suposta renovação da harmonia. Isso porque, o declínio da autoridade paterna contribui, em certa medida, para “a inexistência do grande Outro”. Mas em que sentido? Na correlação mínima de uma eficácia simbólica, visto que hoje, assistimos ao esvaziamento das palavras, a descrença no grande Outro e a desconfiança na ordem simbólica. Se o Outro não sustenta um lugar no simbólico, ele não tem força para produzir um lugar ideal no imaginário. Desse modo, o grande Outro retornaria no real, como ocorre na estrutura psicótica? Quando o paranoico, por exemplo, não encontra a sua filiação (Nome-do-pai) na linguagem?

É certo que o funcionamento do sujeito pós-cartesiano não se alinha ao da psicose, que forclui o Nome-do-Pai. Mas as vicissitudes do mundo contemporâneo deixam poucas dúvidas sobre a incidência de uma nova economia psíquica que recusa os avatares da lei simbólica. Diferente do psicótico que busca no delírio de *ser o grande Outro* uma amarração entre o real e o simbólico, o sujeito contemporâneo recusa o grande Outro não para produzir um novo laço social, mas para fundar a sua existência na chamada “cultura da queixa”: “Eu existo na medida em que torno o Outro responsável e/ou culpado por meu sofrimento” (ZIZEK, 2009, p. 125). Talvez encontremos alguma semelhança dessa lógica ambivalente na descrição do melancólico freudiano, que se autorecrimina para recriminar o outro. Para ele, diz Freud, “queixar-se é dar queixa” (FREUD, 1917/2011, p. 59).

Desse modo, se o grande Outro permanece preservado como um lugar vazio, toda essa “evolução” do sujeito pós-cartesiano em relação ao Outro, não seria, paradoxalmente, um apelo ao retorno da figura paterna autoritária? Se tomarmos pela via histórica, situações desse tipo sempre conduziram ao retorno de um líder. No entanto, o que se pode temer, nos adverte Melman (2003), é a contingência de um *fascismo voluntário*. Ou seja, que não é imposto por um líder, mas um desejo coletivo “ao estabelecimento de uma autoridade que aliviaria da angústia, que viria enfim dizer novamente o que se deve e o que não se deve fazer, o que é bom e o que não é [...]” (MELMAN, 2003, p. 38).

Na parte VI do livro *Os carrascos voluntários de Hitler*, Daniel Goldhagen busca responder as seguintes questões: o que motivou os alemães a matar brutalmente os judeus? Como essa motivação foi engendrada? E por que muitos alemães, mesmo quando não tinham ordens específicas para fazê-lo, tomavam a iniciativa de matar judeus? Ao ponto de apresentarem-se voluntariamente aos batalhões policiais para as operações de massacre. Em linhas gerais, o autor aponta para uma série de crenças alemãs preexistentes a Hitler sobre os judeus e a necessidade de sua aniquilação. Com as propagandas nazistas, a imprensa alemã não mediu esforços para despertar o que estava silenciado. “A crença na legitimidade do empreendimento regularmente levava os alemães a tomar a iniciativa de exterminar os judeus com a ardorosa devoção característica de verdadeiros crentes” (GOLDHAGEN, 1997, p. 420).

Ao longo do capítulo, o autor descreve o processo social e político alemão que culminou no Holocausto e deflagra, a partir de documentos, relatos, fotografias, a posição voluntária de muitos alemães em contribuir de forma ativa na “Solução final” da questão judaica. O *fascismo voluntário* proposto por Melman é um conceito novo para uma prática antiga, como podemos constatar no trabalho de Goldhagen. Ambos convergem em pontos fundamentais: o desejo coletivo por um líder, a assunção democrática do líder e a crença incondicional no líder. Em outras palavras, há no sujeito uma inclinação à barbárie que é reprimida pela cultura. No entanto, uma vez que determinada sociedade autoriza e estimula a crueldade sobre determinado grupo, a barbárie impera sem culpa e longe de qualquer reflexão.

Por fim, duas observações parecem ser urgentes: a primeira diz respeito a um outro representante desse *fascismo voluntário*: o discurso da religião², que avança de modo vertiginoso. Depois, parece que Melman antecipou o que estava por vir nas últimas duas décadas: o avanço do pensamento conservador e o retorno da busca por um líder.

Essas reflexões nos fazem questionar se o sujeito, frente ao que discutimos até aqui, é capaz de viver em sociedade sem a existência de um grande Outro (como ficção simbólica eficiente). As consequências relativas a falência da instituição simbólica, surgem nos outros dois registros psíquicos de forma compensatória, possibilitando algumas observações. No registro imaginário, nos deparamos cada vez mais com simulacros fantasiosos, com a ditadura da imagem diante da palavra, com a captura da realidade pelo virtual; por outro lado, o que é recusado no simbólico retorna no Real como a necessidade de violência do próprio corpo. Cortar e perfurar a carne, observados nos altos índices de cirurgias plásticas, mas também deferidas pelo próprio sujeito em perfurações e mutilações pelo corpo.

REFERÊNCIAS

- DOR, Joël. **O pai e sua função em psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ELIA, Luciano; ALBERTI, Sonia. Psicanálise e ciência: o encontro dos discursos. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. VIII, n. 3, p. 779-802, set. 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1927-31]/2006. v. XXI
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1912-13]/2006. v. XVIII
- FREUD, Sigmund. Por que a guerra? In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1933]/2006. v. XXII.
- FREUD, Sigmund. A história do movimento psicanalítico. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1914]/2006. v. XIV.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o Monoteísmo. In: **Edição Standart Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, [1939]/2006. v. XXIII.

² A expansão das doutrinas religiosas no Brasil ocorre em ritmo intenso. Segundo dados da Receita Federal, sob a rubrica de “organizações religiosas ou filosóficas”, uma nova organização religiosa surge por hora no Brasil.

- FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os carrascos voluntários de Hitler**: o povo alemão e o Holocausto. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1964]/1979.
- LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, [1969-70]/2007.
- LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1998.
- LUSTOSA, Rosane Zétola; CARDOSO, Maurício José d'Escragnolle & CALAZANS, Roberto. "Novos sintomas" e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. **Revista Ágora**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 201-213, jul/dez., 2014.
- MALEVAL, Jean-Claude. **Foraclusão**. Opção lacaniana, 50. São Paulo: Eolia, 2007.
- MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Porto Alegre: CMC Editora, 2002.
- MELMAN, Charles. **Novas formas clínicas no início do terceiro milênio**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.
- MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise? **Natureza Humana**, v. 9, n. 2, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Da morte de Deus à inexistência do grande outro: reflexões sobre o niilismo contemporâneo. **Ethica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 190-199, 2010.
- SANTOS, Tania Coelho. A angústia e o sintoma na clínica psicanalítica. **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, IV, 1, p. 106-124, 2001.
- ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ZIZEK, Slavoj. O grande Outro não existe. **Ethica**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 113-131, 2009.
- ZUPANCIC, Alenka. **Freedom and cause**. II Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise. São Carlos, SP, set, 2007.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.