

Capítulo 3

Reflexões sobre a obra psicanalítica de Sérgio Paulo Rouanet

Denise Maria de Oliveira Lima

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

LIMA, DMO. Reflexões sobre a obra psicanalítica de Sérgio Paulo Rouanet. In: *Diálogo entre a sociologia e a psicanálise: o indivíduo e o sujeito* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 89-190. ISBN 978-85-232-1180-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CAPÍTULO 3

REFLEXÕES SOBRE A OBRA PSICANALÍTICA DE SÉRGIO PAULO ROUANET

Um artigo de Sergio Paulo Rouanet, escrito para o Caderno Idéias, do *Jornal do Brasil*, em 1966, pode demonstrar, com muita clareza, o lugar da psicanálise e a sua dimensão entre-disciplinas. Por se tratar de um belíssimo artigo, transcrevo-o na íntegra:

Berggasse, 19, Viena

Estranha casa, essa. Por fora, nada demais: um prédio como dezenas de outros, na mesma rua. Acontece que Victor Adler, o fundador da social-democracia austríaca, morou aqui entre 1881 e 1889, e Sigmund Freud entre 1891 e 1938. Para complicar tudo, um dos seus inquilinos atuais chama-se Kafka. É a conjunção desses três nomes que dá seu caráter estranho a esse edifício sem nenhum mérito arquitetônico especial. São três famílias, no mesmo chão, representando três linhagens intelectuais. Por coincidência, são as três que ajudaram a moldar o século 20. Adler é a idéia socialista, a revolta contra a apropriação do mundo exterior por parte de uma classe

opressora. O que está em jogo é a alienação social, que condena o homem a não estar em casa na civilização que ele criou. Freud é a psicanálise, a descoberta de que o mundo interior é regido por poderes heterônomos, sobre os quais ele não tem qualquer controle. O que está em jogo é a alienação psíquica, que faz com que o homem não esteja em casa em sua própria alma. Kafka é a alienação existencial, externa e interna, que não pode ser resolvida nem pela revolução nem pela terapia, a recusa de qualquer esperança, o mundo como arbítrio, como lei cega, como tribunal absurdo, como colônia penitenciária, como lugar em que nunca estaremos em casa. São três filosofias do desamparo. Para elas, o homem é um ser errante, sem domicílio fixo: um sem-teto. Eis a grande metáfora da Berggasse, 19: ela é a casa de três pensamentos cujo objeto é um homem sem casa.

Mas dos três, o freudismo é o mais enigmático, porque nele a condição de não estar em casa não é apenas uma propriedade do homem, mas da própria psicanálise enquanto disciplina. Ela não se limita a pensar um homem sem-teto: mímese do seu objeto, ela é em si um pensamento sem casa. Foram as reflexões que me ocorreram depois de ter assistido o simpósio “Psicanálise como ciência”, organizado na casa de Freud, em Viena, há três semanas, entre 20 e 23 de novembro de 1996.

[...] Com efeito, parece-me que a psicanálise não está em casa nem na ciência nem fora dela. Ela não pode existir fora da ciência, porque é graças à ciência que ela se demarca da filosofia, deixando de ser uma concepção do mundo, uma metafísica. Freud é explícito: a psicanálise é uma ciência. Ao mesmo tempo, ela só pode advir como ciência pela subversão da ciência, pois a ciência do seu tempo (e a julgar pelos últimos ataques, também a nossa) não pode aceitar a realidade do inconsciente. Freud quer fundar essa coisa propriamente inimaginável que é uma ciência do inconsciente, o saber científico de um objeto cuja existência a ciência não admite.

A psicanálise não está em casa nem no corpo, nem na mente. O conceito central da psicanálise, a pulsão, ilustra esse não-pertencimento a qualquer dos dois registros. A pulsão não é instinto, e por isso não pertence à ordem do corpo. Mas não pertence também à ordem exclusiva do psiquismo, porque toda pulsão tem sua fonte numa excitação somática.

A pulsão é a representante psíquica das excitações somáticas, e por isso a psicanálise, o saber científico da pulsão, é duplamente extraterritorial, pois se situa fora do campo tanto da biologia como da psicologia.

A psicanálise não está em casa nem na natureza, nem na cultura. Para Freud, ela não era apenas uma ciência, mas uma ciência natural. Com isso, ele rejeita, antecipadamente, a tábua de salvação que lhe é estendida por alguns dos seus defensores, como Ricoeur e Habermas, que tentam obter a absolvição da psicanálise dizendo que ela é uma ciência do espírito, uma *Geisteswissenschaft*, como tal sujeita a critérios de verificação diferentes dos aplicáveis nas ciências naturais. Mas a psicanálise não pode ser uma ciência exclusiva da natureza, porque sabe que a repressão tem sua origem numa ética sexual socialmente imposta e porque os riscos que a ameaçam vêm do mundo da cultura: as ideologias políticas, as ilusões religiosas, todas ligadas ao desejo, todas coligadas contra o logos científico, do qual a psicanálise constitui uma das manifestações. Em consequência, ela entra num espaço tradicionalmente reservado às ciências humanas. Com isso, deixa de ser uma ciência da natureza, porque o estudo dos comportamentos e representações coletivas se transformou em parte integrante do seu projeto teórico, sem se converter numa ciência da cultura, porque seus conceitos e instrumentos continuam sendo os da psicologia individual.

A psicanálise não está em casa nem na teoria, nem na prática. Enquanto teórico, Freud quer ser um cientista natural como qualquer outro. Quer ser Darwin, e não Dilthey. Quer estabelecer correlações casuais, quer explicar, *erklären*, e não compreender, *verstehen*. Ao mesmo tempo, sua metapsicologia é essencialmente a sistematização de um saber obtido na relação clínica, numa inter-subjetividade *sui-generis*, que passa por processos transferenciais e contratransferenciais. Sua teoria é causalista, mas sua prática é hermenêutica. O que cria uma tensão singular entre a teoria e a prática. Ele não está em casa na teoria, porque sabe que a fonte do seu saber é a clínica, onde se dá uma práxis conduzida segundo regras fundamentalmente diferentes das que regem o trabalho científico, nem na clínica, porque sem a teoria ela seria apenas um procedimento, um *Verfahren* - uma *techne*, e não uma *episteme*.

Poderíamos dizer, finalmente, que a psicanálise não está em casa nem na normalidade nem na patologia. Uma das descobertas centrais da psicanálise é a relativização das fronteiras entre os dois planos. Se é assim, não haveria uma semelhança de natureza entre a psicanálise e seu próprio objeto, a neurose? Foi a hipótese que ficou no ar, depois de uma das melhores intervenções do simpósio, feita por José Brunner, da Universidade de Tel-Aviv. Ele efetuou uma análise minuciosa de um dos mais importantes estudos de caso de Freud, o do “homem dos ratos”, e concluiu que o discurso obsessivo do paciente, que queria explicar exaustivamente todos os detalhes, e o discurso terapêutico de Freud, para o qual tudo é importante, porque tudo pode ser um indício, constituíam praticamente um jogo de espelhos, uma paródia um do outro. Mas se o discurso da psicanálise é um pastiche do discurso obsessivo, ele é também sua crítica, o que significa que ela está duplamente exilada, expulsa da clínica por sua cumplicidade com a doença, e da doença pelo fato de constituir uma instância que julga e condena a patologia.

Daí, em suma, a irrelevância e a inocuidade das diferentes críticas à psicanálise – ela sai sempre incólume, porque é sempre atacada nas casas em que ela não está.

Sim, casa estranha, essa em que se realizou o simpósio. Casa onde moram três pensamentos afins, que de diferentes maneiras conceberam o homem como um animal sem teto. Casa, principalmente, da psicanálise, ela própria um pensamento sem teto. Por isso é Freud que melhor permite definir essa estranheza. É uma casa estranha, no sentido que Freud dá à palavra *Unheimlich* - estranheza inquietante. Ela é estranha, *unheimlich*, porque é uma casa, *Heim*, e simultaneamente o seu contrário, como indica o prefixo *Un* – uma não-casa. Por isso, Berggasse, 19, não é um endereço. É uma alegoria do pensamento nômade.

(Jornal do Brasil, Caderno Idéias, 14-12-1996.)

ACASOS DETERMINANTES

Em artigo publicado no antigo suplemento da *Folha de São Paulo*, *Folhetim*, de 17 de novembro de 1985, n. 459 (p. 6-11), intitulado *Verde-amarelo é a cor do nosso irracionalismo*, Sérgio Paulo Rouanet discute três tendências que foram capturadas, “por ironia da história”, pelo irracionalismo que se iniciava no país: anticolonialismo, antielitismo e antiautoritarismo. Esse artigo foi um encontro decisivo com os escritos deste intelectual brasileiro, que me marcou desde então.

Na verdade, o primeiro encontro que tive com o pensamento de Rouanet foi através de um artigo de Luiz Roberto Salinas Fortes, filósofo, professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, no *Folhetim* de 11 de agosto de 1985, n. 446 (p. 10-11), intitulado “Freud e a ‘falsa consciência’. A história, primeiro, e as condições materiais, depois, andaram modelando os limites da razão. Agora é a vez do inconsciente dar seus palpites”.

Nesse artigo, o autor discutia o alcance social das descobertas freudianas – especialmente nos círculos de inspiração marxista, nos quais já se superava a visão da psicanálise como “mais um perigoso avatar do subjetivismo burguês”⁴⁴ – e questionava se tais interpretações tiveram repercussão no Brasil. Salinas Fortes supunha que sim, por duas razões: um debate promovido pela Folha de São Paulo, do qual participaram Chaim Samuel Katz, Renato Mezan e Nicolau Sevcenko, além de um numeroso público, em torno do livro *Psicanálise e nazismo*, organizado pelo primeiro, e, também, pelo lançamento do livro de Sérgio Paulo Rouanet, *Razão cativa*, editado pela Brasiliense.

Neste livro, na interpretação de Salinas, o autor pretende repensar o conceito da “falsa consciência” ou da “ideologia” – tratado pela doutrina marxista como deformações da consciência, derivadas de processos que se dão no nível de infra-estruturas socioeconômicas, ou seja, da situação de classe dos indivíduos – e propor outra concepção, à luz da psicanálise

⁴⁴ As citações tiradas deste artigo se encontram no exemplar do *Folhetim* mencionado, entre as páginas 10 e 11.

freudiana. A crítica à versão marxista do cativo da razão feita por Rouanet, nos diz Salinas, não se propõe como uma operação acadêmica, mas, “além de se abrir para um horizonte político perfeitamente definido, tem a força de um verdadeiro desbloqueio teórico (expresso na sua prosa cristalina que é um convite permanente ao diálogo)”, que se põe a serviço de uma “prática política pensada segundo o modelo da ação comunicativa”. A proposta de Rouanet estaria fundamentada não apenas pela apropriação de categorias freudianas, mas também por uma reconstituição da trajetória filosófica, de Platão a Freud, na qual identifica algumas “denegações”,⁴⁵ cujas representações ele se propõe restabelecer.

Através de Salinas, podemos ter a informação de que é o movimento desta reconstituição que conduz à articulação do livro em três partes: 1) Espaço interno, em que é recapitulada a história da reflexão sobre a consciência e as deformações do processo cognitivo, em um itinerário que vai de Platão a Kant, em que o cativo da razão é analisado em termos de “obstáculos internos ao sujeito”; 2) Espaço externo, quando a razão é pensada a partir de seus condicionamentos externos, situados na história (Hegel), na vida material (Feuerbach) e na sociedade (Marx); 3) Novo espaço, o freudiano, quando a razão se capacitaria a superar os dois momentos anteriores, acolhendo a verdade parcial de ambos, podendo-se perceber que, graças a Freud, “os limites da razão não estão nem na consciência nem fora dela, mas na consciência como lugar psíquico da necessidade externa”.

Assim, no diálogo com a perspectiva freudiana, a consciência não mais é falsificada pela apropriação de falsos conteúdos; a falsa consciência é pensada através da categoria da “defesa”, ou seja, a consciência não introjeta falsos conteúdos, já prontos, mas os mecanismos de defesa, como a denegação, “suprimem ou dissimulam a percepção, impõem falsas conexões ao trabalho do pensamento e reprimem o vetor cognitivo

⁴⁵ Denegação (*Verneinung*) é um conceito freudiano de grande complexidade. Ao mesmo tempo em que é um modo de tomar conhecimento de um conteúdo recalçado, quando há uma certa suspensão do recalque mas nenhuma aceitação do recalque (uma representação ou pensamento recalçado penetra na consciência sob a condição de que se deixe negar), no sentido em que a função intelectual aqui se separa do processo afetivo, também está na base da função intelectual do juízo.

do imaginário”. Enfim, para explicitar os processos de formação da consciência e das construções ideológicas, Rouanet recorre à teoria freudiana dos mecanismos de defesa, dos dispositivos de fuga diante do desprazer, e de uma forma totalmente nova, até porque diferente das propostas precursoras do chamado freudo-marxismo (especialmente Reich e Fromm), e das formuladas por representantes da escola de Frankfurt (Adorno, Horkeimer, Marcuse e Habermas).⁴⁶

Retomo o artigo do *Folhetim*, de 17 de novembro de 1985, escrito por Rouanet, em que ele discute as três tendências que foram capturadas pelo irracionalismo que se iniciava no país: anticolonialismo, antielitismo e antiautoritarismo.

De 1985 até os dias de hoje passaram-se mais de 25 anos! Em certos aspectos, tais tendências do passado ainda não se dissiparam totalmente – mesmo que superadas por pensadores atuais – entre algumas facções da esquerda e entre alguns estudantes das universidades públicas deste nosso Brasil: podemos notar que existem sequelas, através de seus discursos.

A chamada do artigo, na capa daquele *Folhetim*, era: “Nacionalismo: o irracionalismo à brasileira”.⁴⁷ De que fala Rouanet?

Fala de um irracionalismo que estava se difundindo e se propagando entre pessoas que se consideravam de esquerda, em sua maioria, ou de opositores ao sistema, e que *precisava* ser analisado. Importante ressaltar que era preciso ter muita lucidez e coragem, àquela época, para se colocar tal questão, pois esse “irracionalismo” do qual falava Rouanet estava solidamente inculcado no pensamento daqueles que absorveram os valores predominantes, naquele tempo, alimentando uma tendência que os levava a considerar “reacionário” tudo o que não estava condizente com esses tais valores.

Manifestava-se, por exemplo, nas “subculturas jovens, em que o rock funcionava como instrumento de sociabilidade intragrupal e de contes-

⁴⁶ O livro *Razão Cativa* será tratado mais adiante, neste mesmo capítulo.

⁴⁷ Esse artigo foi incluído no livro *As razões do iluminismo (1987)*, com o título *O novo irracionalismo brasileiro*, com algumas reformulações e acréscimos de trechos de artigo posterior, intitulado “Blefando no molhado, publicado no *Folhetim* de 15.12.1985. A edição que utilizo é de 1999; é nela que localizo as citações do artigo, embora mantenha o original do *Folhetim*, que me proporcionou, inicialmente, o encontro com os textos de Rouanet.

tação geracional do sistema” (ROUANET, 1999, p. 125); estava presente, também, em certas posições teóricas, como as que faziam exaltação extrema da cultura popular, as que denunciavam a cultura de elite, e em certas organizações políticas, “sob a forma de uma recusa da teoria e de uma fetichização da prática”. (ROUANET, 1999, p. 125) Rouanet nos faz lembrar a antinomia clássica entre a vida e a teoria que floresceu no romantismo, influenciada direta ou indiretamente pela máxima de Goethe: “Cinzenta é toda teoria, e verde apenas a árvore esplêndida da vida”. Reformulada por Rouanet, a frase fica assim: “Verde é toda teoria que liberta a vida, e cinzenta toda vida que se fecha à razão”. (ROUANET, 1999, p. 20)

De onde teriam vindo tais ideias irracionais? Rouanet dá-nos uma indicação de possíveis influências, externas e internas. Entre as primeiras, a contracultura americana dos anos 1970, “que pretendia reinventar a vida a partir do festival de Woodstock e da experiência das comunas” (ROUANET, 1999, p.124); em certas tendências do pensamento europeu, a exemplo de Foucault, para quem “a razão é uma simples protuberância na superfície do poder, encarregada de observar, esquadrinhar, normalizar”, e no que ele chamava “*nouveaux philosophes*, que vêm nos inventores de sistemas meros agentes do gulag – os *maitres-penseurs*”. (ROUANET, 1999, p. 125)

Entre as influências internas, o irracionalismo brasileiro não é propriamente uma

[...] idéia fora do lugar, devido à política educacional da ditadura, que, durante 20 anos, extirpou metodicamente dos currículos tudo o que tivesse a ver com idéias gerais e com valores humanísticos [...]. (ROUANET, 1999, p.125)

Quando Rouanet fala que os jovens não contestavam a razão em nome de Nietzsche ou de Bergson simplesmente porque não foram ensinados que esses autores existiam, isso nos ajuda a lembrar o espírito da época, para os que a viveram, e a imaginá-lo, para os que não eram nascidos. Talvez, hoje, ainda aconteça isso de que fala Rouanet (1999, p. 125): “Os egressos desse sistema educacional deficitário transformam, sim-

plesmente, seu não-saber em norma de vida e em modelo de uma nova forma de organização das relações humanas”.

Rouanet vai adiante: diz que a generalização desse irracionalismo, que inicialmente poderia ser localizado em pequenos grupos, se devia às características do modelo político e econômico adotado no Brasil daquele momento histórico, ou seja, a dependência externa, o elitismo e o autoritarismo, que estimularam, por reação, a emergência do anticolonialismo, do antielitismo e do antiautoritarismo.

Por que Rouanet diz que tendências, inicialmente dadas para se construir uma sociedade livre, igualitária e democrática, fundada na razão, foram capturadas pelo irracionalismo, “por ironia da história”?

Não é a primeira vez que o diabo atinge seus fins utilizando as virtudes teologais”, diz ele, ao afirmar que essas tendências tão racionais tenham entrado, involuntariamente, na “órbita da anti-razão [...]”. (ROUANET, 1999, p. 126)

Da mesma forma estou certa de que Rouanet não considerava, evidentemente, irracionais, a contracultura, o rock, o festival de Woodstock, Foucault etc., mas que tudo isso deu origem a movimentos que, naquela época precisa, sob condições da configuração social brasileira, foram “capturados” pela órbita da anti-razão.

O anticolonialismo irracionalista se manifesta em uma oposição xenófoba à cultura estrangeira, para supostamente proteger a cultura brasileira e sua identidade cultural, ignorando que a cultura estrangeira pode contribuir para o nosso enriquecimento cultural e a nacional pode ser a mais alienante. Rouanet, ao modo frankfurtiano,⁴⁸ diferencia a cultura da indústria cultural, sustentando que é a indústria cultural, seja americana, seja brasileira, que “funciona como narcótico, como *kitsch*, como lixo” e não a cultura em si, seja lá de onde vier, a qual funciona como “fermento crítico, como fator de reflexão, como instrumento de auto-transformação e transformação do mundo”. (ROUANET, 1999, p. 128)

⁴⁸ Rouanet é um especialista da Teoria Crítica desenvolvida pelos pensadores da Escola de Frankfurt e, tal como Adorno e Horkheimer, traz a indústria cultural sob sua mira crítica.

O antielitismo irracionalista é a tendência de opor a cultura de massas à alta cultura, desqualificando-se esta (tida como herança dos velhos estereótipos da aristocracia) e glorificando-se a primeira (tida como potencial renovador dos meios de difusão cultural). Rouanet observa que a cultura de massas nada tem a ver com a cultura popular – que deve ser protegida para não desaparecer – e que esta não está em oposição com a alta cultura, nacional ou estrangeira e sim com a cultura de massas, nacional ou estrangeira. “O que ameaça a sobrevivência da literatura de cordel não é *Finnegan’s wake* e sim a telenovela”, diz Rouanet (1999, p. 130)

O antiautoritarismo irracionalista é a tendência de opor teoria à prática, no sentido de recusar todo esforço de teorização, tido como manobra autoritária que introduz uma reflexão alienada, promovendo uma disjunção entre a prática e o saber.

Diz Rouanet (1999, p. 146):

Liberto da hipoteca irracionalista, o anticolonialismo significa a exclusão da indústria cultural estrangeira, mas não da cultura estrangeira; o antielitismo significa a rejeição de uma política cultural oligárquica que reserva a arte, a literatura e a filosofia para a fruição de uma minoria, mas não a rejeição da arte, da literatura e da filosofia; e o antiautoritarismo significa o repúdio a um sistema social de dominação em grande parte fundado na ignorância dos dominados, mas não o repúdio à autoridade do saber.

Podemos nos perguntar de que modo tais tendências deixaram sequelas, e quais são elas. Mas o que nos interessa para o desenvolvimento deste trabalho – em que pese o seu refinamento, a agudeza e, ainda, a atualidade de Rouanet em sua análise sobre o irracionalismo – é a articulação que este pensador faz, entre outras, com a psicanálise.⁴⁹ Entre outras, porque ele ilustra esse fenômeno do irracionalismo com três exemplos: a linguística, a psicologia cognitiva de Piaget e a psicanálise. Desta forma, ele mostra como um ponto de partida irracionalista

⁴⁹ O tema “irracionalismo” nos interessa, na medida em que está contido e também contém o tema da ideologia, analisados por Rouanet, importantes para o desenvolvimento desse trabalho que vai culminar nos condicionamentos sociais e psíquicos do ser humano.

“determina estratégias teóricas que em última análise vão reforçar o irracionalismo social [...]”. (ROUANET, 1999, p. 134)

Antes de entrar no estudo da psicanálise como último exemplo da influência irracionalista no Brasil – os outros se referem, como já disse, às esferas da cultura popular *versus* cultura erudita, teoria *versus* prática e produção nacional *versus* produção estrangeira – Rouanet vai circunscrever o terreno, onde, segundo ele, as imposturas são frequentes, mas, depois de tantos disparates,

[...] chegamos à casa desse inflexível racionalista que foi Sigmund Freud, e, certamente, ouviremos, enfim, coisas lúcidas sobre a necessidade de transformar o id em ego, de dissipar as teias de aranha do misticismo, de mostrar que a ilusão não tem futuro, e que o mal-estar da civilização só pode ser combatido pela unidade da teoria e da prática. (ROUANET, 1999, p. 141)

Não vamos entrar nos disparates e imposturas impostos à psicanálise de que nos fala Rouanet – vamos ao que ele afirma no sentido de que a sua prática é indissociável de sua teoria, que parte de um saber (o conhecimento teórico do analista) e visa induzir a um outro saber (dos conteúdos recalcados e esquecidos do analisando). Para ele, o trabalho da transferência não é uma relação mística, intuitiva, mas o “terreno no qual a vitória deve ser obtida”, como uma oportunidade para trazer à tona e “atualizar e manifestar os impulsos amorosos soterrados e esquecidos”. E, como tal, um “terreno de luta” (aspas de Rouanet, citando Freud, certamente tradução própria – é uma suposição minha - pois ele também aponta para uma tradução brasileira cheia de erros).⁵⁰ Terreno de luta, agora cito Rouanet (1999, p. 142) “em que se trava uma batalha que não pode ser ganha sem um conhecimento exato de todos os princípios da estratégia”. O que

⁵⁰ Em entrevista à revista *Percurso*, n. 33, Rouanet [2004a] nos diz que para traduzir Freud, “que foi um grande prosador e que escrevia um alemão absolutamente cristalino e literário” é preciso contar com pessoas que tenham sensibilidade literária, que escrevam tão bem em português quanto Freud escrevia em alemão: “Penso que um bom tradutor de Freud precisa ter lido muito Machado de Assis, muito Graciliano Ramos, muito Guimarães Rosa, e isso é mais importante do que ter lido Freud, justamente por causa da relação de imanência que existe entre a literatura e a psicanálise. A beleza, a qualidade literária do texto era importantíssima para Freud, e então é preciso tentar, de alguma maneira, conciliar as duas coisas [...]”. (ROUANET, [2004a], p. 11)

ele quer dizer com isso? Que a teoria é fundamental, que prática e teoria são indissociáveis.

Rouanet afirma, neste artigo, que Freud é o último e o mais radical dos racionalistas, herdeiro da linhagem iluminista, embora seu racionalismo tenha ido mais longe, pois o Iluminismo se limitava a dizer que o homem era racional, de saída, mas, ao desconhecer os limites da razão, deixava-o sem defesas diante da desrazão. Mas “Freud descobriu esses limites, e com isso arma o homem para a conquista da razão: ela não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada”. Citando Freud, através da tradução de Rouanet (1999, p. 143):

A voz da razão é pouco audível, mas não repousa enquanto não for escutada. [...] O primado da inteligência está, é certo, num futuro distante, mas provavelmente não num futuro infinitamente distante. [...] Nosso deus, logos, não é dos mais poderosos [...] mas acreditamos que a ciência pode lograr algum conhecimento sobre o mundo real, graças ao qual será possível aumentar nosso poder sobre a natureza e organizar melhor nossa vida.

Enquanto isso, o homem pode procurar caminhos para a verdade que dispensam a razão, como as seitas orientais ou experiências místicas, diz Rouanet. Em acréscimo, outros exemplos mais atuais podem ser citados, a saber: o consumo excessivo de drogas, a filiação às novas “religiões” (entre estas, algumas terapias) que prometem a felicidade e a prosperidade: tudo em vão! Como nos diz Freud, “quando o viajante canta no escuro, pode espantar seu medo, mas nem por isso vê mais claro [...]”. (ROUANET, 1999, p. 143)

A tendência anticolonialista, no caso da psicanálise, não é muito visível, segundo Rouanet. Ele adverte que o fato de ter sido realizado um congresso, no Rio de Janeiro, no qual denunciou-se o colonialismo cultural, “faz temer o pior”. Para o pensador, o evento, abrilhantado pela presença de Chacrinha e de Joãozinho Trinta, e representado por uma banana, escolhida como o seu logotipo (adequado à ideia de defesa de “uma

psicanálise à brasileira”), felizmente não foi adiante, enquanto um movimento. Fica a advertência, pois nunca se sabe!

Imaginem se a Sociedade Brasileira de Psicanálise decidisse, diz Rouanet (1999, p. 144),

[...] proclamar o advento de uma psicanálise puramente nacional, alegando que a criada por Freud só é válida às margens do Danúbio, nas circunstâncias históricas específicas da monarquia dos Habsburgo [...].⁵¹

A tendência antielitista, no caso da psicanálise, consistiria em desvalorizar a teoria e idealizar a clínica, desqualificando o saber científico e idealizando o saber espontâneo, intuitivo. O que não aconteceu, felizmente – basta ver a produção teórica da psicanálise, nos lançamentos ininterruptos nesses últimos vinte anos, não apenas circunscritos às instituições, mas às editoras, inclusive o interesse acadêmico que se prolifera em “especializações” da psicanálise, onde o que se trata é de teoria. Não sem irracionalismos, que seja dito.

Por último, a tendência antiautoritarista conduz à oposição, na relação clínica, dos dois parceiros como estando em posições assimétricas: o analista, detentor de um saber, e o analisando, definido por seu não-saber. Tal relação – que seria uma relação de poder, o que de resto acontece com analistas que desconhecem a proposta freudiana, mas principalmente pelos adeptos de certas “terapias” ditas alternativas e libertárias – não pode se reduzir desta forma, pois ao analista é atribuído um “suposto” saber, que faz emergir no analisando o seu próprio saber. O conhecimento que o analista tem, por sua formação, é teórico, tanto em relação à teoria como em relação à sua prática, que acaba por criar, dinamicamente, a partir desta, uma nova teoria – relação dialética entre teoria e prática – que só pode se realizar a partir do “saber” que o analisando tem de seu próprio inconsciente. É uma relação complexa, mas, ainda assim, pode

⁵¹ Rouanet nos conta, na entrevista citada, que foi convidado para proferir a conferência de abertura de um congresso sobre a psicanálise latino-americana, realizado no Rio de Janeiro, há uns vinte anos atrás. Como ele diz que nem sabe se é possível falar de uma identidade psicanalítica latino-americana, falou o contrário, ou seja, sobre a universalidade da psicanálise.

servir de argumento àqueles que atacam a psicanálise – seus detratores – sem conhecimento da teoria freudiana em profundidade, o que implica em anos de estudo e de prática, numa relação complexa de circularidade teoria e prática. Pode servir de argumento para o terceiro modo de irracionalismo analisado por Rouanet nesse artigo do *Folhetim*.

Essas foram as primeiras aproximações que vi entre ciências humanas e psicanálise, ou seja, de como influências sociais interferem na prática de determinado campo do saber, nesse último exemplo. E de como categorias psicanalíticas servem para explicar fenômenos sociais – no caso da *Razão cativa*. Isso com o olhar de hoje, com o *Nachtraglich*⁵² freudiano. Pois, naquela época, em 1985, eu não tinha nenhuma ideia de fazer articulações entre diferentes campos do conhecimento.

Declino-me a falar de seus méritos inquestionáveis como pensador contemporâneo, ou melhor, como intelectual que se posiciona frente aos acontecimentos sociais da atualidade. Para ele, a diferença entre pensador e intelectual⁵³ é que o primeiro analisa, estuda, interpreta, enquanto que o segundo, ao analisar, estudar e interpretar determinado fenômeno social, se posiciona, assumindo com coragem o seu ponto de vista. Assim, Rouanet está presente neste trabalho, se não por ressaltar a sua rica produção teórica, mas também por uma razão epistemológica: em sua obra, pode-se notar o interesse pelas relações da psicanálise com as ciências humanas, articulando-as.

Como estarei sempre afirmando, o diálogo possível entre os campos do conhecimento, que nos faz defrontar com suas fronteiras difusas, pode encontrar, em Rouanet, uma ilustração de como tal empreendimento pode se dar de maneira rigorosa, instigante e inovadora. Penso que a ciência, até as *hard sciences*, pode e deve, quando possível, ter essa carac-

⁵² Este conceito de Freud é imprescindível para a compreensão de sua teoria da memória e da percepção: certos conteúdos, não apreensíveis pelo sujeito, somente serão percebidos em seu sentido depois, por uma ação retardada, quando passará a lhes dar uma significação.

⁵³ Ver artigo publicado na *Tarde Cultural*, de 20 ago. 2005, *A crise dos universais*, no qual Rouanet trata da data de nascimento do intelectual, com o *J'accuse* de Emile Zola, em que este homem de letras (critério sociológico) se transformou no intelectual Zola, quando, além de se definir por seu lugar no processo de produção e reprodução da cultura, definiu-se, politicamente, por sua ação no espaço público (critério político), ao exigir a revisão do processo que havia condenado Dreyfus por crime de alta traição.

terística de encantar o leitor,⁵⁴ que faz estimulá-lo a buscar – em qualquer campo de que se trate –, a persistência, a disciplina e tudo o mais que é preciso para a árdua tarefa da assimilação, da produção e da transmissão do conhecimento, que se aproxima mais da arte do que da academia, como dizia Bourdieu – e obter, por meio dessa busca, “o prazer da descoberta”!⁵⁵

Pesquisa e percorro alguns dos principais estudos de Rouanet,⁵⁶ portanto, para ilustrar como é possível tratar de um objeto através da transdisciplinaridade. O que nos interessa, no entanto, no trânsito que ele faz em vários campos do conhecimento – filosofia, literatura, arte, sociologia, política, antropologia etc. –, em seu livro *As razões do iluminismo*, de 1987 – é o diálogo que estabelece em seus estudos com a psicanálise.

DIÁLOGO ENTRE A TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE

Diria que *Teoria crítica e psicanálise* (1983), escrito em 1978, no qual Rouanet examina a aproximação entre a psicanálise freudiana e os pensadores da escola de Frankfurt, é o ensaio onde ele mais aproxima a psicanálise e as ciências humanas, através da teoria crítica da cultura. Se não fosse a *Razão cativa* (1985), estudo no qual essa aproximação também é muito estreita, ao tratar dos limites da razão – da percepção, pensamento e conhecimento – e podendo ser considerado como um aporte significativo à sociologia do conhecimento. Mas, com os *Itinerários freudianos em Benjamin* (1990), Rouanet também elabora um diálogo exemplar entre esse pensador e a psicanálise! Assim como em seus ensaios *As razões do iluminismo* (1999) e em *Interrogações* (2003), incluídos pela mesma razão.

⁵⁴ *O acaso e a necessidade*, de Monod, é um exemplo disso. Trata da biologia molecular como filosofia de vida, ao modo de um literato.

⁵⁵ Expressão dita por Newton da Costa, físico e matemático brasileiro – inventor da lógica paraconsistente – numa de suas palestras na Bahia, quando ele tinha 72 anos de idade.

⁵⁶ Ao não seguir uma ordem cronológica dos escritos de Rouanet, assumo que adotei definitivamente o estilo da forma shandiana analisado por ele em *Riso e Melancolia* (2007). Ou talvez à maneira do próprio Rouanet, como ele diz em *Édipo e o anjo*, que seu procedimento será benjaminiano, ao modo do *flâneur*: passeio sem direção aparente, que acaba levando a pontos precisos, sempre provisórios.

Ele diz que este seu livro *Teoria crítica e psicanálise* (parte de sua tese de doutorado) não se propõe apenas a estudar as relações externas (interações tangenciais) entre o freudismo e a teoria crítica – esse corpo assistemático de ideias sobre o homem e a sociedade, agrupado em torno da Escola de Frankfurt, cujos porta-vozes principais são Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas – pois o

[...] freudismo não é, para a escola de Frankfurt, uma influência: é uma interioridade constitutiva, que habita o seu corpo teórico e permite à teoria crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura [...]. (ROUANET, 1983, p. 11)

Se a escola de Frankfurt é crítica da cultura e da ideologia, em grande parte através de Freud, não deixa também de criticar Freud.

Ao procurar a presença, “muitas vezes silenciosa”, das categorias freudianas em cada um dos momentos da reflexão crítica – crítica da cultura, teoria da personalidade e estatuto do conhecimento –, Rouanet constata que funcionam de forma diferente em cada autor.

Ele começa analisando as condições históricas de possibilidade da recepção de Freud pelos marxistas, iniciada com um movimento que foi chamado freudo-marxista, dos anos vinte e trinta do século XX. A pergunta principal era a seguinte, não respondida, ou explicada insuficientemente pela doutrina marxista: “Como explicar a força da ideologia?” Como explicar a sujeição dos oprimidos à dominação e à exploração, e mais, o comprazimento – ou, ao menos, a complacência – com essa situação?

A psicanálise, enquanto doutrina do funcionamento psíquico da ação irracional, parecia oferecer os instrumentos para a compreensão do enigma. Se a ideologia era tão tenaz, não seria porque derivava sua força de persuasão de mecanismos afetivos, irreduzíveis à argumentação racional, mas acessíveis, em sua estrutura profunda, às categorias explicativas da psicanálise? (ROUANET, 1983, p. 14)

A psicanálise, portanto, foi convocada, ao lado do marxismo, em suas dimensões críticas, para dar conta dessa questão, pois

[...] são ciências desmitificadoras [...] suspeitam da veracidade dos fenômenos ostensivos, e procuram interpretá-los como resultantes de forças ocultas [...] o que é alegado como motivo manifesto é um mero pretexto, que oculta as verdadeiras correlações e as causas reais [...]. (ROUANET, 1983, p. 19)

Assim, autores da época (Fenichel, Bernfeld, Simmel, entre outros) recorreram aos conceitos de recalque, fixação, sublimação, libido, Supereu, para explicar os mecanismos de internalização dos valores dominantes – a gênese e a estrutura da ideologia.

Rouanet examina as contribuições de Wilhelm Reich e de Erich Fromm ao debate em torno de Marx e Freud, para, em seguida, analisar o estatuto do freudismo em Adorno e Horkheimer, já inseridos em outro momento histórico, que trouxe novas perguntas e novas elaborações teóricas – ainda em torno da ideologia, mas com outro *approach*: falsa consciência, a razão, a realidade etc.⁵⁷ – que se estendem à crítica da cultura. Se a ideologia agora se confunde com a realidade, segue-se que a crítica da ideologia se confunde com a crítica da realidade, ou seja, crítica da cultura.

Vou me ater a algumas passagens muito elucidativas do trabalho intelectual de Rouanet, em especial ao tema “recusa da síntese” (Adorno). Se os freudo-marxistas acreditavam em uma síntese entre o pensamento de Marx e o de Freud, para os frankfurtianos (Adorno e Horkheimer) essa hipótese representava uma “[...] traição às intenções críticas tanto de Freud como de Marx”. (1983, p. 74) A relação entre Freud e Marx é dialógica e não sistemática: postura decorrente da não aceitação do postulado da identidade, em Hegel – um falso postulado, segundo eles, pois se fundava no pressuposto idealista de que o sujeito e o objeto do conhecimento se fundiam, a partir da definição do conhecimento como autoconhecimento do Espírito absoluto.

Adorno chama de “campo de forças” a relação do sujeito e do objeto: não se trata nem da redução idealista do objeto ao sujeito nem da disso-

⁵⁷ Por exemplo: “No passado, a falsa consciência levava à aceitação do sofrimento, em nome de uma ideologia legitimadora desse sofrimento; hoje, a falsa consciência consiste em obliterar a própria noção de sofrimento. No primeiro caso, a alienação era legitimada; no segundo, a própria consciência da alienação é suprimida”. (ROUANET, 1983, p. 73)

lução do sujeito no objeto. O princípio da não-identidade, que impede o reducionismo objetivista e o subjetivista,

[...] veda a dissolução do particular no universal. O particular vale, em sua irreduzível especificidade, como representante do universal, através da categoria da *Vermittlung*, da mediação, pela qual a parte é índice do todo, mas não pode ser absorvida pelo todo. A totalização é uma utopia necessária, para impedir o imobilismo da razão, mas qualquer tentativa de realizá-la, conceitual ou praticamente, nas condições atuais, é necessariamente repressiva. É impossível pensar o reino da liberdade quando se está imerso no reino da necessidade. Totalização, nessas condições, é sinônimo de totalitarismo. (ROUANET, 1983, p. 75)

Desta forma, a crítica da cultura é feita, em grande parte, através de Marx e de Freud, mas também contra Marx e Freud, num duplo movimento em que a força da dialética “está, justamente na circularidade necessária pela qual a crítica da cultura se realiza através da crítica do instrumento que permite essa crítica [...]”. (ROUANET, 1983, p. 77) E segue Rouanet examinando os dois momentos da relação frankfurtiana com a psicanálise: o freudismo como objeto de reflexão e como instrumento de reflexão.

Ele evoca o princípio da não-identidade para analisar o primeiro momento, em que Adorno e Horkheimer viam a virulência do freudismo em seu caráter de verdade particular, irreduzível a falsas totalizações – verdade mutilada em duas deformações que sofreu a psicanálise. A primeira foi a tentativa de sociologizar as categorias da psicanálise, em seu próprio campo (Fromm, Horney, Sullivan, integrantes da chamada escola culturalista) e a segunda foi a tentativa de absorver a psicanálise numa totalização sociológica, fora daquele campo (Parsons). Nos dois casos, trata-se de “**uma tentativa totalitária de dissolver a particularidade num falso universal [...]**” (ROUANET, 1983, p. 78, grifo nosso). (Frase inesquecível!)

Algumas passagens de Rouanet analisam as deformações cometidas contra a psicanálise,⁵⁸ entre elas a supressão da teoria das pulsões, consi-

⁵⁸ Nas quais não vamos entrar, a não ser para trazer alguns tópicos interessantes para este trabalho, aqueles que contribuem para o tema em questão: a sobredeterminação que constitui o indivíduo/sujeito.

derada pela escola culturalista como “excrecência biologista herdada do século XIX” que, na verdade, dessexualizou a psicanálise, privando-a de sua força crítica. E trazendo, com isso, várias consequências, como por exemplo, uma posição socialmente conformista e a não possibilidade de crítica ideológica

Freud não recuara de certas implicações extremas de sua teoria das pulsões, admitindo que toda a moral, e não parte dela, resultava de uma psicogênese, e que se a moral introjetada no Superego provinha das normas da cultura, aquelas normas, e a própria cultura, provinham, por sua vez, de processos psíquicos como a repressão e a sublimação. [...] A contradição, que Freud teve a integridade de não dissimular [...]. (ROUANET, 1983, p. 80)

E, ao comentar a banalização que os culturalistas fazem da teoria do “meio” – que por sua irracionalidade seria o principal fator etiológico da neurose – fundada em um individualismo ingênuo, que considera, de um lado o indivíduo e, de outro, a sociedade:

Não se trata, assim, de seccionar o indivíduo, arbitrariamente, do todo social, para examinar, nesse átomo abstrato, supostas influências sociais, mas de mergulhar no mais fundo da consciência individual, para nela encontrar a presença do social [...]. (ROUANET, 1983, p. 80)

E mais, ao comentar a deformação sociologista:

A contradição entre a dimensão psíquica e a social não resulta de uma simples insuficiência provisória da inteligência científica, mas de uma clivagem *in re*, constitutiva do próprio real antagonístico. A absolutização da brecha entre o indivíduo e sociedade é falsa consciência, porque perpetua, subtraindo-a à história, uma divisão produzida pela história. (ROUANET, 1983, p. 85)

Mais ainda: “O conhecimento do Todo só pode ser conhecimento do Todo contraditório, e só na perspectiva dessa contradição e desse dilaceramento pode o espírito aceder à visão do Todo [...]”. (ROUANET, 1983, p. 85)

Seria necessário que nem tanto o particular fosse integrado no universal nem tanto o particular explodisse seus próprios limites, submetendo

o universal à lei do particular, segundo Rouanet. Quando Freud assume conscientemente suas contradições, sem qualquer dissimulação, indica

[...] uma relação antagonística entre o particular e o universal, que não pode ser abolida no plano do pensamento. [...] que reflete o condicionamento mútuo do Prazer e da Proibição, do Desejo e da Lei, cujo entrelaçamento dialético é constitutivo [...]. (ROUANET, 1983, p. 97)

O impasse, para a razão dialética, é o ponto de partida para um novo percurso.

Rouanet, ao afirmar que a psicanálise é produto da cultura, e como tal marcada pelo que existe de livre e de repressivo que, ao assumir esses dois momentos, pode mergulhar na cultura, fazendo sua crítica imanente, a qual é ao mesmo tempo uma autocrítica dolorosa, pois “se recusa a dar por concluída uma reconciliação incompatível com a realidade contemporânea”, nos diz também que Freud se inscreve na tradição dos grandes pessimistas. Mas vejamos como trata disso:

Rejeita a facilidade da Utopia, exatamente por levar a sério a Utopia. Faz-se tão duro quanto a realidade, para romper essa realidade. Torna-se de pedra, para quebrar o real petrificado. Recusa, por amor, o fácil amor dos revisionistas. W. Benjamin já percebera que é somente por causa dos desesperados que a esperança nos é concedida. A psicanálise está imbuída desse desespero, no qual reside a força de seu humanismo. (ROUANET, 1983, p. 97)⁵⁹

Ele vai construir os pontos de cruzamento da teoria crítica e da psicanálise – advertindo, antes, que não está especulando quando diz que Adorno e Horkheimer usam categorias psicanalíticas para compreender

⁵⁹ Na mesma entrevista já citada (revista *Percurso*, n. 33), Rouanet ([2004a]) diz que a psicanálise não pode ser considerada uma concepção de mundo, mas que contém uma dimensão utópica, no sentido de que “[...] é preciso que o homem coloque como utopia algo que permita uma autotranscendência, uma transcendência em direção a algo que não é alcançável. Mas, por ser uma utopia, é irrenunciável, na medida em que sem ela não teríamos um princípio regulador. É um farol importante na medida em que ilumina, mas é apenas um farol, não podemos alcançá-lo. Mesmo a ciência mais dura e pura [...] é guiada por um certa utopia, irrealizável e irrenunciável. [...] A especificidade da utopia de Freud com relação às utopias tradicionais é que ele acreditava e não acreditava. É a razão negativa, dialética”.

a cultura e o indivíduo em sua interação com a cultura, mas afirmando fatos – que envolvem questões epistemológicas, metodológicas e filosóficas. Essas “afinidades eletivas” entre as duas teorias, que se situam em determinados pontos de cruzamento, ressaltam um aspecto interessantíssimo do trabalho de Rouanet.

No plano epistemológico, ele examina convergências da psicanálise e da teoria crítica, no sentido que ambas têm características que se situam em oposição ao pensamento positivista, ou teoria tradicional, pois “se movem num terreno radicalmente hostil ao positivismo [...]”. (ROUANET, 1983, p. 100)

Primeira convergência, os fatos são examinados em sua dinâmica, como produtos históricos e como realidades transformáveis. Enquanto que, na teoria tradicional positivista, os fatos são examinados como fragmentos discretos, dados, inalteráveis em sua estrutura, cujo somatório constitui o mundo perceptível. Segunda, o sujeito do conhecimento não está em relação de exterioridade com relação ao objeto, não é pura receptividade, tal como postula o positivismo. Ao contrário, constitui-se em elemento ativo no processo cognitivo, ignorado pela teoria tradicional. Terceira, o critério de veracidade não se dá à luz dos fatos cuja observação pode validar ou falsificar proposições, como postulado pelo positivismo. Mas a verificação ocorre no interior da própria *práxis*. Quarta, o critério da previsibilidade, fundamental para a teoria tradicional para se atribuir estatuto científico às disciplinas, é descartado: a história e o psiquismo humanos são determinados por forças alheias ao controle humano, o que impede qualquer previsão sobre o seu destino.⁶⁰

Outrossim, o processo de conhecimento não é concebido como uma atividade isolada da mente, mas “co-determinado por tudo o que na razão não é racional”: impulsos, desejos, repressões, que se estruturam segundo a lógica de uma história pessoal, que contém – e nela está contida – uma história externa, que determinam o que pode ou não ser conhecido, de que forma e quando. (ROUANET, 1983, p. 102)

⁶⁰ Vimos, no capítulo 2, que a lógica da complexidade exclui a previsibilidade.

Por fim, a “verdade não é uma relação com a natureza, mas com a história, que inclui o que é e o que não é ainda”, diz Rouanet (1983, p. 103)

No plano metodológico, a interseção entre a psicanálise e a teoria crítica caracteriza-se por uma crítica imanente do seu objeto. Vamos ver como Rouanet desenvolve esse tema.

Ele diz que, para Adorno e Horkheimer, a crítica da ideologia e sua versão universitária (da época) se baseiam num método que chamam de transcendente, ou seja, o objeto cultural é visto do exterior, pelo observador que avalia o lugar social de cada momento da cultura, sem estar nela inserido. Essa crítica transcendente não se interessa pelo conteúdo do objeto, mas por sua localização no espaço das superestruturas, satisfazendo-se quando estabelece a correspondência entre uma teoria e o interesse de classe que ela representa.

Ora, esse estilo de crítica, que dissolve os diversos particulares da cultura por meio de uma concepção totalizante que os reduz a epifenômenos, exclui toda experiência direta com o seu objeto [...]. (ROUANET, 1983, p. 103)

É uma crítica classificatória, manipuladora e irracionalista, pois “desemboca na condenação de toda cultura, desmitificada como sistema de ilusões socialmente necessárias, a serviço da classe dominante”. Ao contrário, a crítica imanente “mergulha no objeto, procurando examinar seu conteúdo de verdade, à luz de sua interação com o todo”; não está interessada em fazer a correspondência entre teorias e interesses de classe, mas em tomar a teoria enquanto particular concreto, enquanto índice do universal. Rouanet cita Horkheimer:

O método da teoria crítica não pode ser o método indutivo não pode ser o método indutivo da teoria tradicional, que ambiciona chegar à lei através da agregação de observações particulares, mas um método indutivo sui generis que procura o universal dentro do particular e não acima ou além dele... e mergulha nele cada vez mais profundamente, a fim de descobrir

a lei universal que se manifesta nesse particular. (HORKHEIMER apud ROUANET, 1983, p. 104)⁶¹

Ao mesmo tempo em que a crítica imanente valoriza o particular, não se limita aos seus confins, é dialética, na medida em que se relativiza, aceitando que ela própria é insuficiente: se a crítica transcendente vê o objeto de fora e a imanente o examina de dentro, ambas são suspeitas, pois “se a primeira é característica do pensamento que rotula e classifica, a segunda é característica do pensamento técnico, que hipostasia o objeto, ignorando sua gênese [...]”. (ROUANET, 1983, p. 105)

“Tal método não poderia ser melhor descrito para explicar as invenções freudianas, aplicando-se também ao método indiciário de Morelli, o qual mostra estreitas afinidades com a psicanálise” (LIMA, 2007, p. 83), escrevi num artigo intitulado *Freud e Morelli – Encontro não casual*, no qual estabeleço um diálogo, muito próximo, explicitado por Freud, entre a sua escolha metodológica e o método criado por Giovanni Morelli, crítico de arte italiano, seu contemporâneo, que revolucionou as galerias de arte da Europa, propondo novas atribuições de autoria baseadas nos pormenores, nos refugos.

Trago alguns trechos desse ensaio, a título de ilustração, autorizada pelo estilo shandiano das digressões.

Freud partia do singular para o geral, por uma via indutiva, ao mesmo tempo sem perder de vista suposições gerais, que aplicava ao particular. Em mais de 40 anos de trabalho exaustivo nunca cessou de investigar, a partir do singular, do particular concreto, que considerava como índice do universal. O singular, longe de ser dado como irrelevante, é a via através da qual a teoria, mergulhando por dentro do seu objeto, consegue aceder ao todo.

O seu método é tomar o particular, mesmo o mais insignificante, para que este revele o que o transcende. Como diz Rouanet (1983, p. 107): “[...] quanto mais humilde esse particular, maior a probabilidade de que

⁶¹ Esta citação de Horkheimer, no contexto rouanetiano, foi também usada em um ensaio que fiz sobre o conceito de *Trieb* em Freud (2002), no qual examino o método de trabalho usado por Freud para construir os seus conceitos.

em sua humildade mesma tal particular abra o caminho para a descoberta da verdade [...]”.

Para melhor compreender essa questão, vem a calhar, aqui, uma contribuição interessantíssima do historiador italiano Carlo Ginzburg. Vou citar o que o próprio Ginzburg (1989) escreve, no capítulo *SINAIS – Raízes de um paradigma indiciário*, o qual inicia mostrando que, por volta do final do século XIX, um modelo epistemológico surgiu, silenciosamente, no meio das ciências humanas, de fato operante, ainda que não teorizado.

Entre 1874 e 1876, apareceu na *Zeitchrift fur bildende Kunst* uma série de artigos sobre a pintura italiana. Eles vinham assinados por um desconhecido estudante russo, Ivan Lermolieff, e fora um igualmente desconhecido Johannes Schwarze que os traduzira para o alemão. Os artigos propunham um novo método para a atribuição de quadros antigos, que suscitou entre os historiadores da arte reações contrastantes e vivas discussões. Somente alguns anos depois, o autor tirou a dupla máscara na qual se escondera. De fato, tratava-se do italiano Giovanni Morelli (sobrenome do qual Schwarze é uma cópia e Lermolieff o anagrama, ou quase). E do método morelliano, os historiadores da arte falam ainda hoje.

Vejamos rapidamente em que consistia esse método. Os museus, dizia Morelli, estão cheios de quadros atribuídos de maneira incorreta. Mas devolver cada quadro ao seu verdadeiro autor é difícil: muitíssimas vezes encontramos-nos frente a obras não assinadas, talvez repintadas ou num mau estado de conservação. Nessas condições, é indispensável poder distinguir os originais das cópias. Para tanto, porém (dizia Morelli), é preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais vistosas, portanto mais facilmente imitáveis, dos quadros: os olhos erguidos para o céu dos personagens de Perugino, o sorriso dos de Leonardo, e assim por diante. Pelo contrário, é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés. Dessa maneira, Morelli descobriu, e escrupulosamente catalogou, a forma da orelha própria de Botticelli, a de Cosmè Tura e assim por

diante: traços presentes nos originais, mas não nas cópias. Com esse método propôs dezenas e dezenas de novas atribuições em alguns dos principais museus da Europa. Frequentemente tratava-se de atribuições sensacionais: numa Vênus deitada conservada na galeria de Dresden, que passava por uma cópia de uma pintura perdida de Ticiano feita por Sassoferrato, Morelli identificou uma das pouquíssimas obras seguramente autógrafas de Giorgione. (GINZBURG, 1989, p. 144)

Tais dados marginais, pormenores despercebidos, etc., para Morelli eram reveladores porque fugiam do controle do artista – traços singulares que lhe escapavam sem que ele se desse conta – aludindo a uma atividade inconsciente, ou seja, signos pictóricos que portavam a involuntariedade dos sintomas.

Tal método, denominado de indiciário ou morelliano, como o denominam os historiadores da arte, pode ser comparado àquele que usava Sherlock Holmes, pelo seu criador Conan Doyle: o crítico de arte atua como o detetive que descobre o crime (um quadro), fundamentado em indícios imperceptíveis para o senso comum.

Mas o que tudo isso tem a ver com Freud? No ensaio *O Moisés de Miguelangelo* Freud escreve, no capítulo 2:

Muito antes de toda atividade psicanalítica soube que um crítico de arte russo, Iván Lermolieff, cujos primeiros trabalhos publicados em alemão datam dos anos 1874 a 1876, havia provocado uma revolução nas galerias de pintura da Europa, revisando a atribuição de muitos quadros a diversos pintores, ensinando a distinguir com segurança as cópias dos originais e estabelecendo, com as obras assim libertadas de sua anterior classificação, novas individualidades artísticas. A esses resultados chegou prescindindo da impressão de conjunto e acentuando a importância dos detalhes secundários, de minúcias, tais como a conformação das unhas e dos dedos, do lóbulo da orelha, da auréola das figuras dos santos e outros elementos que o copista descuida de imitar e que todo artista executa de uma forma que lhe é característica. Interessou-me logo e muito averiguar que por detrás do pseudônimo russo se havia ocultado um médico italiano chamado Morelli, morto em 1891, quando ocupava um posto no Senado de sua pátria. Na minha opinião, seu procedimento mostra estreitas

afinidades com a psicanálise. Também a psicanálise deduz de traços pouco notados, ou despercebidos, do resíduo – o “refusé” da observação – coisas secretas ou encobertas. (FREUD, 1973af, p. 1876, tradução nossa)

Assim Freud declara, explicitamente, a grande influência que sobre ele exerceu Morelli, numa fase anterior à descoberta da psicanálise, o que garante a este um lugar especial – documentado e não conjectural, como acontece com outros “precursores” de Freud – na história da formação da psicanálise.

Mas, o que significou, para o jovem Freud, o conhecimento do método de Morelli? Ele mesmo, Freud, disse: é um método interpretativo centrado sobre os resíduos, os dados marginais, os refugos, que podem ser reveladores. Através dos pormenores considerados sem importância é que se pode chegar às descobertas do psiquismo humano, pois, subtraídos do controle da consciência, dão lugar aos verdadeiros traços do sujeito.

É interessante notar que, ambos os métodos, que partem do singular para o geral, tratam, no indiciário, de investigar obras de arte, em especial as artes plásticas, e, no freudiano, de investigar o psiquismo humano, levando-nos a pensar no parentesco e na proximidade entre a arte e a psicanálise.

Vale lembrar que Freud (1973d, p. 1286, tradução nossa) também tinha a literatura em alta conta. Diz ele:

Os poetas e autores literários são valiosíssimos aliados, cujo testemunho deve se estimar em alto grau, pois conhecem muitas coisas existentes entre o céu e a terra que nossa filosofia nem sequer pode suspeitar. No conhecimento da alma humana estão muito adiante de nós, homens comuns, pois bebem em fontes que não são acessíveis à ciência.

Fim da digressão, tão longa quanto – espero – pertinente. Voltemos a Rouanet. Estávamos no momento em que ele examinava as intersecções metodológicas – depois de falar das epistemológicas – da teoria crítica e da psicanálise.

Diz ele que a hermenêutica da psicanálise, como a crítica imanente dos frankfurtianos, tem como condição de possibilidade precisamente o momento de

[...] verdade da ilusão. Que num certo sentido nunca é meramente imaginária, pois seu núcleo é constituído pela verdade das pulsões que querem ser atendidas. A ilusão é sempre realização de desejo, e como tal é sempre verídica [...]. (ROUANET, 1983, p. 107),

acrescentando que a fórmula de Adorno e Horkheimer pode ser aqui aplicável, no sentido de que o falso, na ilusão, não é seu conteúdo, mas sua pretensão de corresponder à verdade.⁶²

A psicanálise, como a teoria crítica, ao privilegiar o particular, não perde de vista a sua gênese e sua articulação com o todo. Só que

[...] a relação com o todo não é estabelecida para dissolver, através de um princípio universal, a integridade do particular, mas para descobrir o universal no particular, e através dele [...]. (ROUANET, 1983, p. 107)

Rouanet vai se referir aqui ao método que Freud ilustra, “com grande elegância”, em seu ensaio sobre o Moisés, de Miguelangelo, em que o ponto de partida da investigação é a forma inusitada com que segura a sua barba. (Esse ponto foi antecipado na transcrição de trechos do meu ensaio sobre Freud e Morelli, feita acima).

Também o método imanente da teoria crítica examina o particular, seja “uma sinfonia ou um jingle publicitário, um poema de Valéry ou um horóscopo” (ROUANET, 1983, p. 108), que pode dar acesso à verdade do Todo, que nem anula o particular nem leva ao relativismo

[...] lusco-fusco em que todos os gatos são pardos, e em que a grande filosofia se nivela com o consultório sentimental: um poema de Valéry permanece verdadeiro, da mesma forma que a sublitteratura permanece uma forma de fuga diante da verdade [...]. (ROUANET, 1983, p. 108)

O terceiro ponto de cruzamento entre a psicanálise e a teoria crítica analisado por Rouanet trata de uma questão filosófica: o princípio da não-identidade, central para a crítica dos dois pensadores frankfurtianos,

⁶² A verdade, para a psicanálise, é a verdade do desejo, um enigma a ser decifrado, através do qual uma verdade se insinua. Nesse enigma, a verdade e o engano são complementares e não excludentes.

como vimos, especialmente para a questão do sujeito e do objeto e na do particular como índice do todo, mas não absorvido pelo todo.

É igualmente central na obra de Freud, para quem a reconciliação entre os interesses do indivíduo e os da civilização é impossível: “em estado de natureza, o indivíduo não pode sobreviver e no estado social, não pode ser feliz”.

Rouanet diz também que a estrutura dualista do pensamento freudiano,

[...] documenta, através de todas as vicissitudes da teoria das pulsões, a existência desse antagonismo irreduzível: pulsões sexuais versus pulsões de autoconservação [...] libido do Ego versus libido dos objetos [...] Eros versus Tanatos, pulsão do amor versus pulsão de morte [...] dialética que recusa a facilidade de uma síntese utópica [...] A infelicidade é a condição existencial de um Ego sujeito à tríplice tirania do Id, do Superego e da realidade, tirania que se resume na desproporção entre a onipotência da cultura e a fragilidade de um indivíduo que nem pode viver fora da cultura, nem pode realizar-se dentro dela. É por isso que o *Unbehagen* – o mal-estar – é a condição natural do indivíduo em sua interação com a sociedade. (ROUANET, 1983, p. 110-111)

Pois é. O *Unbehagen* é a condição existencial do homem socializado, que só é humano por ser socializado. Vamos adiante. Rouanet faz uma leitura freudiana da crítica cultural a partir de duas categorias psicanalíticas fundamentais: a identificação e a projeção.

A identificação é um conceito central na psicanálise: processo psíquico pelo qual um sujeito assimila um aspecto ou atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo deste último. (ROUANET, 1983, p. 122)

Outras definições: termo empregado em psicanálise para designar o processo central pelo qual o sujeito se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, em momentos-chave de sua evolução, dos aspectos, atributos ou traços dos seres humanos que o cercam. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 363)

Ou: assimilação de um Eu estranho, resultando que o primeiro se comporta como o outro em determinados pontos de vista, que ele imi-

ta, de alguma forma, e que acolhe em si mesmo, sem se dar conta disso. (CHEMAMA, 1995, p. 102)

Alguns esclarecimentos:

- a) A identificação não é um mecanismo de defesa. É constitutiva do inconsciente.
- b) A identificação é sempre introjetiva e não projetiva. É do outro que se recebe a sua marca; o outro se impõe, não é buscado.
- c) Há um caráter alienante na identificação, pois o outro opera no sujeito.
- d) Na identificação há um caráter do exemplar e não de um modelo a imitar; implica constituir-se por um traço e não copiar o outro; implica que a identificação é altamente delimitada, não é maciça. Um traço é tomado do outro, pelo qual se modifica o Eu.
- e) A identificação exclui a escolha objetal. Não há possibilidade de estarem do mesmo lado. A identificação possibilita a escolha.
- f) Toda identificação supõe uma perda: o processo substitutivo é simbólico.
- g) A identificação é, desde um princípio, ambivalente, e pode concretizar-se tanto em uma manifestação carinhosa como no desejo de supressão, de substituição.
- h) A identificação precipita as instâncias do Eu e do Supereu.
- i) A diferença entre identificação e a escolha de objeto amoroso: no primeiro caso, trata-se do que se quer ser; no segundo, do que se quer ter. A identificação aspira a conformar o Eu analogamente ao outro tomado como modelo exemplar; a escolha de objeto diz respeito a ter o outro para si.

Freud distingue três tipos de identificação:

- a) *Primária*: é a primeira identificação, enigmática, mítica, feita com o pai, ou seja, com a ordem do pai, ordem da cultura. Não é vivencial,

mas simbólica. É anterior à escolha objetal (materna ou paterna), é o que possibilita a escolha, é dada como condição de instalação do Édipo. Cristaliza-se na percepção da imagem do outro.⁶³ Tal ato psíquico permite sair do autoerotismo, que significa o corpo fragmentado em zonas erógenas. A identificação com a imagem do outro precipita a constituição inicial de uma unidade (imagem total). Tal conceito está entrelaçado com o de narcisismo primário. Ou seja, as passagens da fragmentação do autoerotismo ao narcisismo e deste à escolha objetal é possível pela identificação primordial com o pai. Pai não como figura, mas como ordem simbólica, presente na Cultura.

- b) *Melancólica ou regressiva*: o Eu identifica-se com o objeto perdido ou abandonado, ou seja, a problemática da identificação está baseada na perda do objeto; o Eu se constitui a partir da perda, da falta. É uma tentativa de conservar o objeto perdido. Este é sempre parcial. O seio, por exemplo, acaba fazendo parte da estrutura psíquica do sujeito. O Eu se constitui através dos restos dos objetos abandonados, por um conflito de identificações. Neste lugar do objeto perdido há uma modificação do Eu. Algo se faz *no lugar de* (substituição de um traço simbólico). É possível, no entanto, identificar-se tanto com a pessoa amada como com a hostilizada, absorvendo o Eu as qualidades do objeto. Neste caso, a identificação toma o lugar da escolha de objeto, transformando-se esta, por regressão, em uma identificação. Já sabemos que a identificação representa a forma mais precoce e primitiva do laço afetivo. Em qualquer caso, a identificação é sempre parcial e altamente limitada, contentando-se em tomar um **traço unário** (*Einzigiger Zug*) do objeto, que se torna um substituto regressivo de uma escolha de objeto abandonado ou perdido. Desta forma, a substituição do objeto abandonado ou perdido é realizada pela identificação com ele. Tal substituição participa na estruturação

⁶³ A partir dessa elaboração freudiana Lacan comunica, no Congresso Internacional de Psicanálise, em Zurique, em 1949, sua teoria sobre *O estágio do espelho como formador da função do eu*. Publicado em *Écrits I*, 1966, p. 89.

do Eu e contribui, sobretudo, à formação de seu caráter. Encontra-se outro exemplo desse tipo de identificação na análise da melancolia, cuja causa mais evidente é a perda real ou afetiva do objeto amado. A identificação com o objeto perdido substitui a relação amorosa, ou seja, há uma reconstrução do objeto perdido no Eu.

- c) *Histórica*: encontro fortuito de um elemento análogo e recalcado nos dois Eus em causa; descrita como a impressão de um elemento pontual em uma pessoa, detestada, amada ou indiferente; “é uma apropriação causada por uma etiologia idêntica, exprime um ‘como se’ e está relacionada a uma comunhão que persiste no inconsciente”. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 364) Neste caso, particularmente frequente e significativo, a identificação se efetua independentemente de toda atitude afetiva (amor ou hostilidade) com relação à pessoa copiada. Aqui a identificação se faz possível pela atitude, capacidade, ou pelo desejo de colocar-se na mesma situação do outro ou dos outros. Não é por simpatia – pelo contrário, a simpatia nasce unicamente da identificação – prova disso é que tal contaminação ou imitação se produz igualmente em casos em que entre as pessoas não existe simpatia alguma. Tal tipo de identificação está na base da relação entre os membros de uma coletividade.

A identificação surge sempre que o sujeito descobre em si um traço comum com outra pessoa qualquer. Podemos dizer que o laço recíproco dos indivíduos em uma sociedade é da natureza de tal identificação, tanto no que diz respeito às suas consequências afetivas, como às intelectuais.

Mais tarde, Lacan vai dizer que a identificação é o que se cristaliza numa identidade. E ressalta o chamado traço unário, que interessa porque não tem nada a ver com uma pessoa amada. Uma pessoa pode ser indiferente, e, no entanto, um dos seus traços pode ser escolhido como constituindo a base de uma identificação.

Freud, no início de *Psicologia das massas e análise do Eu*, um dos textos onde trata da identificação, adverte para o seguinte: não existe opo-

sição entre psicologia social e psicologia individual. Se o que chamamos de psicologia individual é o estudo do homem isolado. E, considerando-se que somente em pouquíssimas vezes e sob determinadas condições excepcionais (os processos denominados narcisistas, ou autísticos, nos quais a presença do outro é prescindível, e ainda assim, não deixa de ser problemático) pode o indivíduo prescindir das relações com os seus semelhantes, não se justifica uma diferenciação entre aquela e a psicologia social. Pois, na vida psíquica, o sujeito está sempre integrado, efetivamente, a um outro, como modelo, objeto, auxiliar, adversário.

Feitos os esclarecimentos, podemos prosseguir para dizer, com Rouanet, que tanto a teoria crítica como Freud usam a categoria da identificação para explicar o controle que a sociedade exerce sobre o indivíduo – identificando-se com o Pai (Cultura), ao precipitar a instância do Supereu (inicialmente também a instância do Eu, com a identificação primária), filtra-se, através dele, a normatividade vigente.

A formação do indivíduo através da cultura e a reprodução da cultura através do indivíduo fazem parte do mesmo movimento. Movimento pelo qual o indivíduo se apropria da cultura, através do processo de socialização, transformando-se, *strictu sensu*, num indivíduo, e pelo qual a cultura se perpetua, reproduzindo-se, geração após geração, nas consciências individuais. Por isso a linguagem do Todo – a sociologia – e a do particular – a psicanálise – são mutuamente traduzíveis. (ROUANET, 1983, p. 120)

Mas, se para Freud a identificação é instrumento de individuação, para Adorno e Horkheimer é instrumento de desindividuação – o indivíduo assimilado à ordem sistêmica, processo pelo qual a individualidade tende para a autodissolução, ou seja, o desaparecimento do particular no universal.

Aqui a identidade, no sentido psicológico,⁶⁴ acaba convergindo para identidade no sentido filosófico, ou seja, estado terminal de um processo no qual o múltiplo tende à unidade – literalmente um processo de identificação –, “transformação do idêntico no não-idêntico, do diferenciado

⁶⁴ Observação: no sentido psicológico e não psicanalítico, pois Freud, justamente por não estar no registro psicológico, não trata de identidade, mas de identificação.

no indiferenciado, do sujeito em seu modelo. O Indivíduo é expropriado, convertendo-se em pura exterioridade [...]”. (ROUANET, 1983, p.123)

A outra categoria psicanalítica examinada por Rouanet é a projeção – mecanismo pelo qual o sujeito expulsa de si e localiza, no exterior, qualidades, sentimentos, desejos, agressões, que não aceita em si mesmo, ainda que nada saiba disso.

Como mecanismo de defesa, consiste em um meio para se proteger das excitações oriundas do interior que causam desprazer, que, ao serem deslocadas para o exterior, acabam por permitir a fuga (as excitações que vêm do exterior podem ser evitadas pela fuga, ao contrário das que vêm do interior). Como defesa, permite ao sujeito proteger-se, fugindo de sensações ou representações muito intensas, que se tornam penosas. Rouanet nos lembra que a tendência projetiva pode ser positiva, pois, na medida em que dá motivação para traçar as fronteiras entre o mundo interior e o mundo exterior, exerce uma importante função epistemológica. Pode, entretanto, tornar-se uma fonte de ilusão, como no animismo, que leva à construção de uma realidade supra-sensível; pode tornar-se mórbida, como na fobia, que leva à fuga diante de um perigo exterior imaginário, ou como na paranoia, que leva à projeção de um conflito sob a forma de um sistema delirante.

Como Freud, Adorno e Horkheimer distinguem a projeção normal da patológica, sendo que esta é caracterizada pela ausência de reflexão – diria reflexão crítica, que inclui a dúvida, o não-saber. Lembro aqui as tendências racionalistas que foram capturadas pela órbita da anti-razão, tornando-se irracionais, como afirmou Rouanet em seu ensaio *O novo irracionalismo brasileiro*, apresentado no início deste capítulo. Se, de certa forma, toda percepção é uma projeção, pois o mundo exterior é constituído pela impressão recebida dos sentidos, mas também por um trabalho de elaboração desse material que é restituído sob a forma da percepção estruturada, o que distingue a projeção normal da patológica? Do mesmo modo, o que distingue o pensamento racional do irracional? Creio que

Rouanet dá conta dessa questão, quando examina esse mecanismo à luz da teoria crítica e da psicanálise.⁶⁵

Ainda assim, resta uma pergunta: o que faz com que um sujeito possa refletir criticamente e outro não? Ficarei imensamente feliz se puder dar indicações para uma das respostas possíveis a essa pergunta, ao tratar dos múltiplos condicionamentos sociais do indivíduo juntamente com as múltiplas determinações inconscientes do sujeito.⁶⁶

A projeção é um complexo mecanismo que deveria ser mais explorado para se entender muito do que acontece no mundo atual. Se, na projeção, o mundo é modelado à imagem e semelhança do sujeito, se se coloca fora o que não se aceita estar dentro, se se atribui ao real o que na verdade está no indivíduo, o que induz a isso, do ponto de vista sociológico? O conceito de *habitus* – das disposições, do sistema de percepção, de classificação etc., socialmente inculcadas – poderá contribuir para esse estudo? Para se compreender o mundo dos oprimidos que se regozijam com a própria opressão, o mundo dos fundamentalistas que não conseguem entender as diferenças, dos anti-semitas, dos anti-palestinos, dos antiamericanos, dos terroristas, enfim, dos totalitários cotidianos de toda espécie (inclusive esses que aumentam ao máximo um som de péssima qualidade que inunda um bairro inteiro, por todo um domingo).⁶⁷

Dentre os exemplos apresentados por Rouanet, o anti-semita atribui à sua vítima os próprios impulsos condenados pelo seu Supereu, dos quais não se dá conta. O judeu é inventado pelo antisemita para que as suas fantasias eróticas e agressivas possam encontrar um corpo. É odiado porque encarna os privilégios proibidos que todos, secretamente, aspiram. Assim funciona o racismo de toda ordem. Vê-se e atribui-se ao outro

⁶⁵ Podemos imaginar quão séria e complexa é essa questão quando lemos Rouanet fazendo uma análise da epistemologia positivista – que foi aceita durante alguns séculos – à luz da falsa projeção. (A verdadeira, segundo ele, é a que está na base do conhecimento). (ROUANET, 1983, p. 144-145)

⁶⁶ Sobre a capacidade de reflexão e crítica dos futuros membros de uma sociedade temos importantes estudos de Barbara Freitag: *Escola, estado & sociedade* (2005), onde a autora analisa, a partir de um quadro teórico e elaborações empíricas, a educação e *Sociedade e consciência. Um estudo piagetiano na escola e na favela*.

⁶⁷ Rouanet tem um artigo *Os terríveis simplificadores* (2004b), que nos dá luz sobre essa difícil questão.

o que não se quer ver em si mesmo. Vale a pena a leitura de um trecho de Calligaris, em seu artigo *O Moralizador*.⁶⁸

Quem coloca ruidosamente a caça aos marajás no centro de sua vida está lidando (mal) com sua própria vontade de colocar a mão no pote de marmelada. Quem esbraveja raivosamente contra “veados” e travestis está lidando (mal) com suas fantasias homossexuais. Quem quer apedrejar adúlteros e adúlteras está lidando (mal) com seu desejo de pular a cerca ou (pior) com seu sadismo em relação a seu parceiro ou sua parceira. O exemplo da adúltera, aliás, serve para lembrar que a psicologia dinâmica, no caso, confirma um legado da mensagem cristã: o apedrejador sempre quer apedrejar sua própria tentação ou sua culpa.

Contardo Calligaris tem escrito muito sobre isso e, ao fazê-lo, está também fazendo uma aproximação das ciências sociais com a psicanálise. Se, ao condenar o homossexualismo, está-se, na verdade, condenando a própria homossexualidade que não se consegue aceitar; se o moralizador é aquele que quer impor normas que ele próprio não respeita (diferentemente do homem moral), estamos nos remetendo ao mecanismo da projeção concebido por Freud, estudado pelos frankfurtianos, examinado por Rouanet, que traz uma nova luz sobre isso.

E sigo eu, percorrendo o estatuto do freudismo em Marcuse e em Habermas examinado por Rouanet. Em relação a este último, o autor traz aportes valiosos para o encontro entre a psicanálise e as ciências humanas: a dimensão psicanalítica da crítica da ciência, a dimensão psicanalítica da crítica da cultura e a dimensão psicanalítica da teoria da comunicação.

Será uma temeridade intelectual, de minha parte, fazer uma síntese desses aportes trazidos por Rouanet, pois necessário seria percorrer todo o estudo que ele faz sobre a crítica da ciência em Habermas, que trata do objetivismo e interesses cognitivos, do esquecimento e da redescoberta da reflexão transcendental; sobre a crítica da cultura, que trata da legitimação pela tradição e legitimação pelo mercado, da crise da legitimação no capitalismo tardio, da ciência e técnica como ideologia, da especifici-

⁶⁸ Os artigos de Calligaris, publicados na *Folha de São Paulo* semanalmente, podem ser encontrados em seu blog: contardocalligaris.blogspot.com.

dade histórica da ideologia tecnocrática, dos interesses de classe e da espécie; sobre a teoria da comunicação, que trata das duas críticas: a mediação ausente, da validação consensual da teoria e da *práxis*, da teoria comunicativa do conhecimento, da teoria comunicativa da cultura e, finalmente, da teoria da comunicação e teoria crítica.

Estou convicta de que, algumas vezes, seria preciso citar o autor na íntegra, com todas as suas palavras, como acontece com a poesia e a literatura: não há como desmembrar um trecho sequer, há que se ler tudo, de cabo a rabo, para penetrarmos no espírito daquilo que o autor quis transmitir.⁶⁹ Mas isso tudo não justifica uma desistência, de minha parte, de tentar uma breve exposição do denso estudo de Rouanet, ainda que eu não tenha intimidade com o vigoroso pensamento de Habermas.

Habermas, segundo Rouanet, faz a crítica da ideologia em dois níveis: ao nível teórico, é crítica da ciência; ao nível da *práxis*, é crítica da cultura, que se destina a “desmascarar a auto-ilusão objetivista da ciência e as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas de comunicação sistematicamente deturpada [...]”. (ROUANET, 1983, p. 258) O freudismo é constitutivo em cada um desses momentos, nos diz Rouanet, que discute os aspectos mais gerais da crítica habermasiana do saber e da cultura e sua articulação ao nível da teoria da comunicação, para depois aprofundar esses temas na perspectiva freudiana.

Em relação à crítica do objetivismo da ciência, Habermas parte da distinção entre interação – através da qual os homens se relacionam, por meio de normas e instituições mediatizadas pela linguagem – e trabalho – através do qual os homens se relacionam com a natureza, para submetê-la ao seu controle, por meio de instrumentos. A primeira corresponde à esfera da ação comunicativa e a segunda à esfera da ação instrumental.⁷⁰

O trabalho e a interação, a ação instrumental e a ação comunicativa, o controle técnico sobre a natureza e a organização simbólica da intersub-

⁶⁹ Refiro-me aos capítulos 14, 15, 16, 17, 18, 19 e 20, que se estendem da página 257 à página 354. Seriam 97 páginas de citação!

⁷⁰ Habermas trata disso em *Teoria da ação comunicativa* (1987).

jetividade são as condições antropológicas da existência e da sobrevivência da espécie humana, condições que lhe permitiram ir além

[...] dos meros imperativos biológicos de autopreservação. Esse algo mais, que transcende a simples reprodução da espécie, é imanente à evolução da humanidade, e é assegurada pelo processo do conhecimento [...]. (ROUANET, 1983, p. 261)

E o conhecimento é, em suma, a continuação sistemática dos processos cumulativos de aprendizado técnico (esfera do trabalho) e dos processos pelos quais os homens se comunicam entre si (horizonte da tradição).⁷¹

As ciências correspondentes à esfera da ação instrumental são as empírico-naturais e as correspondentes à esfera da ação comunicativa são as histórico-hermenêuticas.

As ciências, portanto, se constituem a partir de interesses cognitivos, que orientam o conhecimento – interesse no controle da natureza e na preservação e ampliação da intersubjetividade comunicativa. Quais são as implicações dessa teoria dos interesses cognitivos para a filosofia da ciência?

Se é verdade que todo saber está mediata ou imediatamente encrustado na *práxis* comunicativa ou técnica,

[...] uma ciência que ignore esses condicionamentos e julgue ter acesso direto aos fatos, permanece prisioneira de uma falsa consciência objetivista. [...] O cientificismo é a ilusão da teoria pura [...]. (ROUANET, 1983, p. 263)

Rompendo-se com a ilusão objetivista, admitindo-se a conexão entre conhecimento e interesse, qual será o estatuto teórico do saber que se propõe a revelá-las? Este novo saber não constitui uma exceção à regra, mas funda-se num interesse da espécie humana: o interesse emancipatório, ou seja, “[...] liberdade e autonomia crescente, sobre a base de um controle progressivo da natureza, mas também de formas de interação social livres de dominação [...]”. (ROUANET, 1983, p. 264) Correspondem a esse interesse as teorias críticas – a psicanálise e as ciências sociais criticamente orientadas – cujo método, que confere validade às proposições derivadas

⁷¹ Vide *Mundo da vida e sistema em Dialogando com Habermas*, de Barbara Freitag (2004).

desse interesse emancipatório, é a autorreflexão, que pode fazer com que o sujeito perceba a conexão entre conhecimento e interesse e a importância do interesse emancipatório para uma reorientação da ciência. Ao revelar essa conexão, revela também a razão como razão interessada!

A crítica do cientificismo consiste, portanto, em trazer à consciência a dimensão da epistemologia diante uma ciência que julga, ingenuamente, proceder com objetividade perante um objeto que se ofereceria aos seus olhos.

Diz Rouanet que Habermas, em sua autorreflexão fenomenológica, conseguiu, em grande parte, redescobrir, através da própria lógica do positivismo, os traços reprimidos da interrogação epistemológica.

Mas,

[...] entre Pierce e Dilthey, que por assim dizer escavaram o solo e tornaram visíveis os interesses cognitivos soterrados, e Habermas, que fixa seu estatuto na teoria do conhecimento, existe um elo ausente [...].
(ROUANET, 1983, p. 272)

Esse elo é a psicanálise.

E Rouanet vai dizer que, para Habermas, Freud prossegue a reflexão hermenêutica iniciada por Dilthey, interrompida por este em razão de não conseguir escapar dos pressupostos positivistas do seu tempo. Se a hermenêutica, no sentido de Dilthey, procura interpretar expressões intencionais, mesmo distorcidas, Freud vai além do conscientemente intencionado; se aquela procura remover erros e distorções do texto, Freud vai afirmar que as mutilações têm sentido como tal, pois “[...] o sujeito, para ele, se exterioriza em objetivações lingüísticas e em ações que são deformadas de uma forma sistemática e não acidental [...]”. (ROUANET, 1983, p. 319)

Garcia-Roza nos dá uma bela lição sobre isso: Freud recupera o valor da palavra ambígua, cujo sentido, ao mesmo tempo em que revela, oculta a verdade. A ambigüidade da palavra tem a ver com o desamparo humano.

Eliminar o desamparo seria eliminar a ambigüidade da palavra, seu caráter equívoco, seu ocultamento essencial. Seria eliminar da palavra o fato de que ela opera e constitui a troca inter-humana, seria desconhecer

que ela funda a intersubjetividade. Se a palavra fosse unívoca, seríamos máquinas, ou mais rigorosamente ainda, seríamos naturais. O homem surge e instala-se no lugar do desamparo, isto é, no lugar onde não há garantia alguma da verdade do outro. Sem esse desamparo fundamental não haveria intersubjetividade, mas interosubjetividade, ausência completa de qualquer coisa que se assemelhasse à inteligência humana. O que funda a subjetividade é a opacidade, a não-transparência e, com ela, a possibilidade da mentira, do ocultamento, da distorção. Pretender uma palavra que elimine o equívoco é pretender uma palavra superhumana. Essa palavra representaria, porém, a morte do homem, seu portador seria sem falta, sem desejo, estaria de posse da garantia plena, mais próximo dos deuses do que dos homens. Que não me tomem como um apologista da mentira, da distorção, do ocultamento. Não pretendo fazer aqui a defesa da má consciência, mas sim desfazer a ilusão da palavra plena, da transparência ingênua ou artificial pretendida pelos positivistas. (GARCIA-ROZA, 1990b, p. 45)

O sujeito se ilude e ilude os outros. O texto manifesto representa apenas uma parte da vida psíquica do autor que se torna incompreensível para ele mesmo, enquanto que os processos inconscientes, que ocasionam distorções e deformações, são como um “território estrangeiro interior”, segundo Freud, que também dizia: não somos senhores da nossa própria casa, que é habitada por outro que pensa em nós e por nós. O que quer dizer que a maior parte da vida psíquica do sujeito é inacessível para ele próprio.

Sendo assim, somente ele, o sujeito, pode reapropriar essa parte perdida de si mesmo: “[...] vítima de um contexto sobre o qual não tem controle, é, não obstante, paradoxalmente, responsável por esse contexto, e tem que assumir, expressamente, o *telos* de sua libertação [...]”. (ROUANET, 1983, p. 319)

A psicanálise nos ensina esse paradoxo: as determinações inconscientes são involuntárias, vindas de um outro lugar, mas por elas somos responsáveis. Não escolhi o meu destino, mas sou responsável por ele. Essa é uma bonita lição da psicanálise.

A reconquista de parte do território estrangeiro interno só pode ser realizada pela autorreflexão, categoria fundamental da psicanálise, que é incitada e deflagrada ao analisante pelo analista. A “falsa consciência” do paciente não é meramente um falso conhecimento ou esquecimento de fatos, relações ou conexões, situados em um registro apenas cognitivo. Esta é a explicação para o fato de que de nada adianta o analista comunicar ao seu paciente as informações necessárias para preencher lacunas e para rememorar o esquecido.

O esquecimento é motivado pela resistência do paciente – situada também no registro afetivo – que deve ser vencida, com ajuda do analista, o condutor do trabalho de análise no qual a autorreflexão é fundamental para a apropriação dos conteúdos reprimidos. Vemos que a autorreflexão, em suma, não está somente no registro cognitivo: envolve também o afetivo, o que torna o conceito de reflexão mais complexo do que aparenta, à primeira vista.

A psicanálise, chamada por Habermas *de interpretação geral*, que assim a distingue da teoria científica *strictu sensu*, (fica a meio caminho da ciência e da hermenêutica), é a ciência da autorreflexão, cujo estatuto enquanto ciência crítica deriva da intersubjetividade da relação analista/analizando.

A psicanálise é uma sistematização da intersubjetividade *sui generis* que se produz entre analista e analisando - um diálogo no início assimétrico, entre duas partes objetivamente desiguais, mas visando induzir no paciente um trabalho de auto-reflexão que o leve a emancipar-se de causalidades incompreensíveis e o torne apto a participar, em condições de igualdade, de processos discursivos. (ROUANET, 1983, p. 321)

A psicanálise, portanto, tem como base, para Habermas, o interesse emancipatório, decorrente da dissolução dos bloqueios à comunicação do sujeito consigo mesmo. Ao sujeito, inicialmente alienado, pelos processos de sua constituição, é oferecida uma oportunidade de desalienar-se, em grande parte, pelo trabalho da autorreflexão, pelo qual fica capacitado a ver a sua própria alienação, inclusive suas identificações e projeções.

Após examinar o processo psicanalítico da autorreflexão, distinguindo-o do realizado nas ciências naturais e culturais, Rouanet nos diz que, com a psicanálise, fica concluída a crítica habermasiana da ciência.

Ela oferece o modelo de uma ciência que é também uma hermenêutica, e de uma descrição que também é uma crítica [...] oferece, ao mesmo tempo, o paradigma, em geral, de toda disciplina crítica, o que inclui a *Ideologiekritik*: uma teoria, derivada da reflexão metódica da experiência da comunicação sistematicamente deformada, e que visa dissolver as falsas objetivações através de propostas de interpretação em que os interessados possam, finalmente, reconhecer-se, reapropriando, assim, uma parte perdida de sua própria subjetividade. (ROUANET, 1983, p. 326)

A parte sobre a crítica da cultura habermasiana, em que a psicanálise é convocada com algumas de suas categorias teóricas, é mais complicada de se descrever: “Essa interpretação da psicanálise como a ciência paradigmática da comunicação sistematicamente deformada inscreve o discurso freudiano no contexto da crítica da cultura [...]”. (ROUANET, 1983, p. 327) Trata-se, aqui, de tornar explícito o cerne sociológico do discurso psicanalítico. Vamos ver como ele desenvolve essa temática.

Se “[...] as necessidades humanas são sempre necessidades *interpretadas*, as pulsões não têm qualquer existência independente de sua expressão cultural”, o que significa deixar explícita a radicalidade da virulência do desejo,

[...] numa cultura que não pode aceitar todas as interpretações – desejos simbolicamente mediatizados – mas somente aquelas que sejam compatíveis com a normatividade estabelecida [...]. (ROUANET, 1983, p. 327)

Assim, segundo Rouanet, Habermas vê no recalque um processo pelo qual a sociedade inibe a transformação em ação das motivações indesejáveis, retirando de circulação as interpretações linguísticas correspondentes e fazendo com que, ao excluí-las do espaço da linguagem pública, os motivos vinculados a essas interpretações se tornem inofensivos. Os motivos banidos se tornam inconscientes no momento em que os

seus símbolos correspondentes são expulsos da interação normal. “Pois se o desejo é articulado *na* e *pela* linguagem, excluir o desejo equivale a um processo de excomunhão, ou, literalmente, de excomunicação [...]”. (ROUANET, 1983, p. 328)

O símbolo linguístico correspondente ao desejo, removido da linguagem pública, é excomungado, torna-se incomunicável, faz deste símbolo indesejável uma representação

[...] alingüística, ou, mais exatamente, uma representação expressa numa linguagem privatizada, cujo conteúdo semântico se torna incompreensível não somente para os outros como para o próprio sujeito [...]. (ROUANET, 1983, p. 328)

O comportamento socialmente desejado é obtido, portanto, através do recalque, que exila para o inconsciente as representações proibidas, tornando-as incomunicáveis – mas não somente isso – e, complementarmente, pela internalização de normas, por meio do Supereu, que leva à observância e à manutenção do sistema de dominação vigente.

Esses dois processos – recalque e internalização – têm em comum o fato de removerem da discussão pública significações articuladas linguisticamente. “Removidos da comunicação pública, os símbolos censurados se armazenam no inconsciente, sob uma forma, como vimos, alingüística, ou, o que seria mais exato, desgramaticalizada [...]”. (ROUANET, 1983, p. 329)

A característica da linguagem privada, inacessível ao próprio sujeito e aos outros, é que ela se estrutura segundo regras muito diferentes das que presidem a linguagem pública. Aqui Rouanet traz Freud e suas elaborações da gramática do inconsciente, como a condensação, o deslocamento, a deformação onírica, a transformação em seu contrário etc.

Mas esse material recalcado – linguagem privatizada – tenta sempre aceder à esfera pública. É o que acontece no sonho, no qual se produz um texto de compromisso entre ambas, e também no sintoma, no qual o texto estruturado pela gramática privada do inconsciente – o incomunicável que aspira à comunicação – utiliza, para isso, alguns temas da linguagem

pública. “Os sintomas ocupam o lugar dos símbolos ex-comunicados [...]”. (ROUANET, 1983, p. 329)

Habermas reformula, em outro quadro de referência, a ideia da relação entre a esfera pública da comunicação e a esfera privada do inconsciente, postulando a existência, na estrutura psíquica, de duas organizações simbólicas, geneticamente consecutivas: uma propriamente simbólica e outra pré-simbólica. Esta, mais arcaica, chamada por ele de paleossimbólica, é adquirida na primeira infância, antes do aprendizado da língua, não sujeita às regras gramaticais da linguagem ordinária, carregada afetivamente – tem os símbolos (pré-linguísticos) aderidos a cenas particulares e, portanto, não podem ser descontextualizados, como acontece com os símbolos da linguagem ordinária, aplicáveis a múltiplas situações. Essa organização de símbolos paleossimbólicos caracteriza-se também pelo privatismo de sua linguagem, não permitindo a comunicação intersubjetiva, até porque o material pré-linguístico acumulado no inconsciente pode levar a distorções da percepção, as quais interferem na comunicação.

Nesse sentido, o recalque é visto como o processo pelo qual as representações proibidas são banidas para a esfera paleossimbólica. Rouanet cita Habermas para dizer que o Eu, diante os imperativos da realidade, apaga do texto os representantes da pulsão indesejável, que são excomungados da linguagem pública e exilados na esfera geneticamente mais arcaica dos paleossímbolos.

O recalque não é a única forma de obstrução da comunicação, pois esta também pode ser provocada por outros mecanismos de defesa, como a projeção e a negação. Nessa ótica, a função da psicanálise será de inverter o processo de excomunhão, através da autorreflexão (deflagrada pelo analista no analisando) para que o material banido possa reintegrar-se na linguagem pública.

Se o recalque consistiu na privatização dos conteúdos semânticos, a análise percorrerá o caminho contrário, e tentará ressimbolizar tais conteúdos, ou mais exatamente, convertê-los em símbolos públicos, compreensíveis em primeira instância para o próprio sujeito, e para os demais participantes dos processos interativos. A psicanálise é uma forma especial de análise

lingüística: uma hermenêutica que não se limita a decifrar lapsos do texto e a corrigir suas deformações mas em retificar, pela linguagem – a relação dialógica analista-analisando – processos de excomunhão ocorridos *na e pela* linguagem. (ROUANET, 1983, p. 331)

Cabe à psicanálise, portanto, restabelecer a vinculação perdida entre o recalcado e as representações verbais, como também expulsar da esfera pública os símbolos pré-lingüísticos (paleossímbolos) – excomunhão agora realizada pelo próprio analista – associados a experiências infantis precoces, que contribuem também para bloquear as tematizações discursivas, pois esse material acumulado no inconsciente pode levar a distorções da percepção que interferem com a interação.

Rouanet nos mostra que essa interpretação de Habermas da neurose, no modelo freudiano, permite completar sua crítica da cultura, que vê na patologia individual o reflexo e a condição de possibilidade para uma estrutura externa de dominação.

A falsa consciência individual e as legitimações ideológicas estão radicadas na mesma estrutura, que é a comunicação sistematicamente deformada.

Se a neurose é o prolongamento intrapsíquico de um processo societário baseado na deformação do processo de comunicação, as visões legitimadoras dessa distorção obtêm sua força na sua capacidade de satisfazer fantasias individuais, cuja fonte é a própria repressão pulsional.

Seria muito interessante fazer aqui uma aproximação de Habermas, na leitura de Rouanet, com Norbert Elias.⁷² Trazendo, do primeiro, a concepção de homem como um ser *sui generis* que se caracteriza pelo conflito entre “[...] impulsos excedentes e os imperativos da realidade [...] quando ultrapassa as fronteiras da sociabilidade governada pelo instinto e lança as bases da ação comunicativa [...]”. (ROUANET, 1983, p. 334)

Para sobreviver à natureza hostil, o homem se organiza em sociedade, “[...] mas essa sobrevivência exige, ao mesmo tempo, que as pulsões exce-

⁷² Elias elabora o conceito de civilização com base na repressão das pulsões, como vimos no capítulo anterior.

dentes – libidinais e agressivas – sejam controladas, sem o que não seriam liberadas as energias para o trabalho [...]” (ROUANET, 1983, p. 334)

O homem não é um *animal laborans*, é preciso que seja compelido ao trabalho⁷³ e isso só pode se dar através de um sacrifício pulsional, compensado, em parte, pelas gratificações substitutivas induzidas pelas legítimas coletivas.

A repressão, nos diz Rouanet (1983, p. 335),

[...] não é o simples efeito da forma de organização da esfera do trabalho: não é uma condição acidental e historicamente superável, mas uma condição estrutural do próprio processo de humanização [...].

Talvez seja importante concluir essa parte falando de uma polêmica, não muito esclarecida: teria Habermas, como outros representantes da teoria crítica, sustentado que os mecanismos postulados por Freud para a estruturação da personalidade perderam sua validade perante a socialização humana de hoje em dia?

Baseando-se na situação familiar dos estudantes que promoveram forte movimento de contestação, nos anos 1960 e 70, ele sugere que a decadência da família patriarcal, sucedida pelas famílias não autoritárias da classe média, longe de ter favorecido, como sustentam os demais frankfurtianos, a formação de personalidades *other-directed*, levou, na verdade, à formação de personalidades críticas graças a técnicas de socialização familiar voltadas para o fortalecimento de estruturas psiquicamente autônomas.

Hoje, como ontem, o indivíduo continua a formar-se segundo o modelo antagonístico descrito por Freud, que permite a manipulação do aparelho psíquico por parte das instâncias externas de dominação, bloqueando o processo comunicativo e inibindo a exigência de tematização das normas, mas permite, também, o acesso a uma plena competência interativa. (ROUANET, 1983, p. 339)

⁷³ Isso nos lembra o filósofo Lévinas, quando diz que o cansaço é o estado natural do ser, cansaço do futuro, que não é consequência do esforço, mas este sim é preciso para se sair do cansaço. (LÉVINAS, 1947, p. 32)

A dimensão psicanalítica da teoria da comunicação habermasiana, na leitura de Rouanet, traz questões muito interessantes, sob a forma de paradoxos. Assim, a comunicação deformada, característica da neurose, contém pressupostos sobre a estrutura de uma comunicação não distorcida; assim, da compartimentalização neurótica entre linguagem e comportamento (o que é dito não tem relação com a ação efetiva), pode-se inferir, como característica da comunicação normal, a traduzibilidade desses dois planos; assim, do caráter privado e incompreensível dos símbolos neuróticos pode-se deduzir o caráter publicamente acessível, compreensível pelos membros de uma comunidade linguística, dos símbolos admissíveis num processo comunicativo normal; e, da incapacidade neurótica de distinguir o mundo objetivo e o subjetivo (como acontece na projeção e na invasão dos paleossímbolos na linguagem) pode-se reconstituir, como comunicação não-obstruída, a aptidão para distinguir fantasia do mundo real, ilusão da realidade etc. (ROUANET, 1983, p. 341)

O modelo do aparelho psíquico, estruturado em Eu, Id e Supereu, ilustra também modalidades de deformação sistemática da comunicação, seja do sujeito consigo próprio, seja do sujeito com outros sujeitos.

A apropriação habermasiana de Freud é profundamente diferente das efetuadas pelos demais frankfurtianos, por diversas razões, apesar de Habermas partilhar com eles pontos em comum. Por exemplo, se partilha com todos os representantes da teoria crítica a tese de que as pulsões são um fato sociológico e não biológico, elas não são concebidas, para Habermas, apenas como instrumento de crítica da sociedade que as reprime, mas como potencial para a estrutura comunicativa, sob a forma de novas interpretações.

Para Rouanet, o que mais distingue Habermas de seus predecessores, é que, com ele, a apropriação autoritária da psicanálise acaba. Pois, ela não é mais invocada para salvar da falsa consciência indivíduos e grupos minoritários, “[...] mas para deflagrar processos de argumentação social em que todos os interessados possam, tendencialmente, participar, com vistas à cristalização consensual da verdade [...]”. (ROUANET, 1983, p. 354)

Como Rouanet conclui esse seu estudo? Em primeiro lugar, ele diz que espera ter demonstrado a importância do freudismo – “em alguns casos decisiva para a construção das grandes teses da teoria crítica” –, ainda que não tenha sido apropriado da mesma forma entre os diferentes representantes dessa escola. Mas, para além das diferenças de ênfase ou de conteúdo, eles tiveram a mesma relação com a psicanálise – objeto e instrumento de crítica – e a presença da mesma temática, mediatizada pelas categorias freudianas: saber, cultura e socialização.

O que os autores da teoria crítica tinham em comum, com relação ao freudismo, na visão de Rouanet? Em todos, a psicanálise é vista como uma unidade indissociável de momentos falsos e verdadeiros.

A psicanálise permite realizar uma crítica do positivismo e construir um novo modelo de saber e, ao mesmo tempo, realizar uma crítica da cultura que “inclui a descrição dos mecanismos sociopsicológicos subjacentes ao consenso autoritário [...]”. (ROUANET, 1983, p. 365) E, finalmente, o modelo freudiano serve de moldura teórica básica para a reflexão sobre o processo de socialização. Com a teoria da socialização, nos diz Rouanet, fecha-se o círculo da reflexão frankfurtiana sobre o saber, a cultura e o indivíduo.

Rouanet responde também às contestações – especialmente àquelas que criticam a utilização da psicanálise por ser esta uma ideologia burguesa, “incompatível com as verdades incorruptíveis do marxismo”, e àquelas provindas do próprio campo dos psicanalistas, que não encontram em seu Freud uma teoria da comunicação deformada – dizendo que a atualidade da teoria crítica é inequívoca, pois,

Ela continua [...] a opor às deformações idealistas da psicanálise, às tentativas de banalizá-la numa ciência do comportamento, de dissolvê-la em arquétipos ou a reduzi-la a prescrições moralizantes, a exigência de uma inflexível fidelidade a Freud: não um Freud `à l'usage des jeunes filles`, mas um Freud que em seus erros e contradições, e sobre o fundamento de suas teorias das pulsões testemunha, da forma mais radical, contra a desumanização do homem. (ROUANET, 1983, p. 373)

A teoria crítica é uma reflexão sobre a autonomia e a emancipação, que inclui o *conhecimento dos mecanismos sociais e psíquicos* que bloqueiam a autodeterminação humana.⁷⁴

É nesta linha que vou prosseguir este trabalho para identificar esses mecanismos sociais e psíquicos, à luz de Bourdieu, Elias, e Freud, não sem a consciência, explicitada por Rouanet (1983, p. 376, grifo nosso), da

[...] contradição de uma razão que assume tudo o que nela é irracional – os **condicionamentos da história e do inconsciente** – sabendo que esses condicionamentos podem invalidar a objetividade dos seus enunciados [...],

mas que, a partir da “[...] contradição de um saber que se sabe contraditório, prossegue, não obstante, seu itinerário [...]”. (ROUANET, 1983, p. 376)

Inspirada por Rouanet, vou tentar teorizar, à luz do diálogo que ele estabelece entre as ciências humanas e a psicanálise, a junção do que denomino indivíduo (submetido a mecanismos sociais de condicionamento) e do que denomino sujeito (submetido a mecanismos psíquicos de determinação), que se somam para a sobredeterminação do ser humano.

CONCEITOS DE IDEOLOGIA COM APORTES DA PSICANÁLISE

Na verdade, o próximo texto de Rouanet, que apresento nesse roteiro, foi escrito antes da *Teoria crítica* – refiro-me a *Imaginarário e dominação* (1978), ensaio sobre a natureza e a função do conceito de ideologia em dois proeminentes pensadores do marxismo daquele momento: Althusser e Gramsci. Rouanet faz um minucioso exame do conceito de ideologia – problematizando o que não tinha sido problematizado, até então, na tradição marxista – a partir de dois contextos, ou campos: o epistemológico

⁷⁴ Observação: Essa análise de Rouanet em *Teoria crítica* foi feita antes de Habermas publicar seu *opus magnum* para a sociologia: *A teoria da ação comunicativa* (1981/1982) e por isso exigiria algumas atualizações e correções. Ainda assim, o estudo de Rouanet permanece perfeitamente válido para ilustrar o diálogo da teoria crítica com a psicanálise freudiana.

(falsidade dos conteúdos) e o político (funcionamento efetivo do discurso ideológico no todo social). Ou seja, ele vai examinar os dois momentos da concepção marxista da ideologia: a ideologia como imaginário social, e a ideologia como instrumento de poder. E de como tratam essa questão os dois autores.

Atendendo ao recorte que faço dessa leitura do texto de Rouanet, ou seja, dos aportes da psicanálise à explicação da ideologia, nesses autores, destaco as categorias psicanalíticas que se fazem presentes, em alguns momentos, a exemplo da apropriação do conceito de inconsciente, por Althusser, quando este fala da relação epistemologia/ciência/ideologia. Inspirado por Freud, Althusser também se apropria do conceito de sobredeterminação, para afastar o risco do reducionismo economicista e assegurar a autonomia relativa do campo teórico, que inclui a teoria propriamente dita e a ideologia.⁷⁵

Em vários momentos, Rouanet fala psicanaliticamente, por exemplo: “Concluímos nossa interpretação da segunda teoria althusseriana da ideologia desvendando, atrás do texto *manifesto* de uma nova concepção, a *latência* do antigo esquema [...]”. (ROUANET, 1978, p. 39) Ele está dizendo que a segunda fase da elaboração de Althusser sobre a ideologia encobre a primeira, ou seja, não houve ruptura nem reformulação – e, para isso, utiliza-se dos conceitos de conteúdo manifesto e conteúdo latente, com os quais Freud analisou o trabalho do sonho, que implicam o inconsciente subjacente ao consciente, pelos mecanismos de condensação e deslocamento. Podemos dizer que os conceitos de manifesto e latente são uma condensação de parte da teoria sobre o inconsciente, inicialmente tratada por Freud na *Interpretação dos sonhos – a Traumdeutung* – que inaugura a psicanálise.

⁷⁵ A relação de Althusser com a psicanálise pode ser vista também em seu livro *Freud e Lacan. Marx e Freud*, publicado pela Graal, em 1985.

A RAZÃO CATIVA

Mas Rouanet tem a sua própria concepção de ideologia, explicada em seu livro *Razão cativa*, (1985) mencionado no início desse capítulo. Na verdade, nesse seu livro, ele vai muito além do conceito de ideologia, para tratar da consciência, da percepção, do pensamento e das condições de possibilidade do conhecimento. E é aqui que mergulha mais profundamente na teoria freudiana, extraíndo dela uma epistemologia, à luz da qual vai analisar a razão e seus limites.

Rouanet empreende, inicialmente, uma cuidadosa reconstituição das reflexões sobre a consciência, suas ilusões, seus limites, feitas pelos filósofos antigos; mergulha na velha Grécia, atravessa a Idade Média, o Renascimento, o Iluminismo e chega a Marx, em quem encontra elementos decisivos para investigar as raízes da “falsa consciência”, o quadro social que distorce a representação da realidade através das ideologias.

Se os marxistas (incluindo Gramsci e Althusser, entre outros) analisam o espaço externo dos condicionamentos da consciência, superando o psicologismo individualista, deixam de lado, no entanto, a investigação do espaço interno, do espaço do desejo, que veio a ser possível somente com Freud. Rouanet nos mostra que a reflexão externa, tendo chegado às fronteiras da consciência, não pôde prosseguir suas investigações, pois não dispunha das

[...] categorias teóricas para entender de que forma os fatores sociais e econômicos se transformaram em conteúdos psíquicos, determinando a percepção do real de uma ou outra maneira [...]. (ROUANET, 1985, p. 115)

Rouanet vai fazer um empreendimento intelectual de grande porte: elucidar a contribuição freudiana, fundamental para o esclarecimento da questão do “cativeiro da razão”,⁷⁶ cujas descobertas foram assimiladas com dificuldade em razão da força de ideologias de tipo cientificista, que insistiam em negar a infinitude da realidade humana e não nos deixavam

⁷⁶ Rouanet pergunta, na mesma entrevista citada, se percebemos que existe um jogo de palavras no título desse livro, *Razão cativa*, pois a razão, também cativa, é cativante!

ver o drama no palco onde ele está sendo vivido: “Graças a Freud, é possível perceber que os limites da razão não estão nem na consciência nem fora dela, mas na consciência como lugar psíquico da necessidade externa”. (ROUANET, 1985, p. 11)

Ele nos lembra, com o humor que lhe é característico, do conto de Edgar Allan Poe, *Carta roubada*, em que a história se desenrola assim: a polícia francesa procura, em vão, na residência de um personagem muito influente, uma carta politicamente muito comprometedora, que teria sido roubada pelo dono da casa. Desesperado, o chefe de Polícia pede ajuda a Dupin – precursor de todos os detetives da literatura policial – que consegue encontrar a tal carta, explicando que ela não estava em nenhum esconderijo misterioso e inacessível, mas estava à vista de qualquer um. Sua astúcia: a carta estava totalmente visível e seu ocultamento consistia nessa visibilidade. Isso para dizer que os limites da consciência devem ser procurados nela própria.

E graças a Freud, continua ele, fica possível estudar os dinamismos pelos quais a realidade externa exclui ou deforma as percepções, impulsiona o pensamento numa ou noutra direção, impondo certas conexões e vedando outras; administra o imaginário de uma forma repressiva, inibindo o funcionamento cognitivo. (ROUANET, 1985, p. 115)

Vamos ao caminho percorrido e sugerido por Rouanet, que é o de pensar a falsa consciência através da categoria freudiana de defesa. Antes de examinar o partido que podemos tirar dessa categoria para uma visão política da falsa consciência, ele descreve os principais mecanismos defensivos no contexto clínico no qual foram estudados por Freud.

Menciona uma analogia feita por este: imaginemos um livro escrito na Antiguidade, o qual continha ideias e opiniões desaprovadas pelas autoridades vigentes. Poderíamos adotar as seguintes estratégias: confiscar o livro e destruí-lo simplesmente; suprimir as passagens inconvenientes, com a desvantagem de tornar incompreensível o texto, devido às lacunas, ou dissimular a própria censura, deformando o texto.

O recalque – primeiro mecanismo de defesa analisado por Rouanet – seria a supressão do texto, e, por isso, o mais radical dos mecanismos

defensivos, que implicaria a obliteração total da percepção interna. O segundo mecanismo analisado é a regressão, sob os pontos de vista tópico, formal e temporal. Outros mecanismos analisados: a formação reativa, o isolamento, a anulação retroativa, todos que parecem destinar-se a suprimir, dissimular ou falsificar a percepção e o pensamento, quando acarretam desprazer, que deve ser combatido a qualquer preço.

O raio de ação da defesa é muito mais amplo, comenta Rouanet, pois opera no conjunto da vida mental. Ela é o mecanismo pelo qual o Eu,⁷⁷ fugindo do desprazer, deixa de

[...] registrar certas percepções externas, afasta da consciência certos conteúdos psíquicos – reminiscências, fantasias, representações [...] e interfere com a atividade do pensamento, impondo certas conexões, e excluindo outras [...]. (ROUANET, 1985, p. 133)

O que significa que a defesa impõe um conhecimento lacunar e deformado da realidade interna e externa, tanto ao nível da percepção como do pensamento.

A teoria da defesa, nos diz Rouanet, tem alcance genérico, transcende a dimensão clínica, pois está vinculada às configurações externas, lembrando-nos também que uma das características centrais da descoberta freudiana é a não existência de fronteira qualitativa entre os processos psíquicos normais e os patogênicos. A neurose, analisada por Freud, não tem nenhum conteúdo que lhe seja próprio – pois é o mesmo que os mais saudáveis têm que enfrentar – mas consiste numa certa distribuição quantitativa dos mesmos elementos qualitativos que existem em todos os seres humanos.

Desta forma, os dispositivos psíquicos encarregados do controle cognitivo – no caso da defesa, que podem implicar uma maior ou menor perda da realidade – são comuns a todos os homens.

⁷⁷ Utilizo os termos Eu, Id e Superego para designar as três instâncias psíquicas concebidas por Freud, pois ele não empregou as palavras latinas que foram adotadas na edição inglesa da Standard, copiadas pela edição brasileira. Vou manter, no entanto, a escrita Ego, Id e Superego nas citações de Rouanet. Vide Glossário.

Se levarmos em conta que Freud utilizou explicitamente vários mecanismos defensivos em sua análise dos processos psíquicos normais (estado amoroso, fenômenos da psicologia coletiva, produção cultural), em que surgem, constantemente, conceitos como projeção, identificação, regressão, podemos afirmar que tais mecanismos têm a generalidade necessária para sustentar um conceito de distorção cognitiva situada além das categorias da normalidade e da anormalidade. (ROUANET, 1985, p. 135)

Rouanet prossegue seu estudo dizendo que a categoria da defesa é importante para a análise da consciência porque ultrapassa os limites intrapsíquicos do sujeito, se estendendo ao mundo exterior. A defesa é mobilizada pelo Eu, em função dos perigos, reais ou imaginários, localizados na realidade externa.

Essa interpretação de Rouanet, fundamentada no próprio Freud, é crucial: a realidade externa não é uma categoria abstrata, mas um conceito perfeitamente diferenciado, que abrange todas as contradições sociais e todas as estratégias de poder. Essa realidade social, explicitada em termos de privações, de classes sociais, de diferenças, de hierarquizações, de injustiças, “que precisa ser transformada materialmente, e não só eticamente” (ROUANET, 1985, p. 135), é caracterizada por ele através de citações de Freud, retiradas de *Futuro de uma ilusão* e *Mal-estar na civilização*. Freud tinha perfeita consciência, diz Rouanet, de que a ordem social diz respeito a

[...] um mundo de indivíduos socializados, inscritos em classes antagonísticas, cujos interesses contraditórios são mascarados por uma estrutura de ocultação que não é mais produzida pela mentira consciente, mas pela ilusão socialmente condicionada [...]. (ROUANET, 1985, p. 281)

Enfim, a categoria de defesa se constitui em terreno sólido para iniciar seu exame da falsa consciência, que lhe permitirá conceber essa falsa consciência não

[...] como um depósito estático de falsas interpretações, mas como o produto de dinamismos que impedem o acesso a representações alternativas. E permitirá investigar como a realidade externa determina

o que pode ou não ser percebido, pensado e imaginado [...]. (ROUANET, 1985, p. 136)

Rouanet faz um empreendimento aprofundado da teoria freudiana – o que demonstra o seu perfeito domínio dos complexos conceitos elaborados por Freud, que não é prerrogativa dos que se denominam psicanalistas – para analisar os determinantes da percepção, do pensamento e do conhecimento, recorrendo a categorias que são comuns a todos os seres humanos, em que a falsa consciência não seja necessariamente um processo patológico.

Como ele faz isso de um modo muito denso, embora com grande clareza, percorrendo temas freudianos de grande complexidade, vou trazer apenas alguns trechos significativos para bem entendermos essa questão.

Iniciar seu exame da falsa percepção pela leitura freudiana da neurose e da psicose seria plausível, até óbvio, diz ele “[...] pois uma e outra se caracterizam pela percepção incompleta ou deformada da realidade e, em casos extremos, pela criação de uma realidade delirante [...]”. (ROUANET, 1985, p. 137) Em ambos os casos, levam a uma maior ou menor perda de realidade exterior – realidade essa perfeitamente descrita por Freud. Como vimos há pouco, Freud não se limita a caracterizá-la como

[...] reino da necessidade material, da escassez, impondo uma renúncia pulsional indiferenciada, mas específica as estruturas dessa necessidade, distinguindo, por classes sociais, as privações dela resultantes [...]. (ROUANET, 1985, p. 138)

Rouanet diz que não vai prosseguir nessa análise, porque esse tema da produção social da neurose e da psicose tem sido submetido a certas simplificações, inspiradas na antipsiquiatria, e que poderia conduzir às piores ciladas teóricas.

Prefere recorrer a categorias em que o processo de percepção dependa de estruturas comuns a todos os homens e em que a falsa consciência não seja, necessariamente, característica da patologia – e aqui nos lembra novamente que, para Freud, não há diferença de natureza entre os processos psíquicos “normais” e os “patológicos”, mas apenas de grau.

Como fazer o exame do processo perceptivo, nessa ótica?

Rouanet, seguindo Freud, vai primeiro para *A Interpretação dos sonhos* (1900), para buscar a concepção de consciência como um órgão sensorial que permite receber as excitações internas (do próprio corpo) e as externas (do mundo), que se manifestam sob a forma qualitativa do prazer e do desprazer. Depois ele vai aos escritos metapsicológicos de 1915⁷⁸ e para *Além do princípio do prazer* (1920), para continuar sua minuciosa sistematização do sistema percepção/consciência, até chegar na segunda tópica freudiana, em que as funções do sistema P-C⁷⁹ passam em parte a coincidir com as do Eu, ou seja, é essa instância, parte consciente, parte inconsciente, que é capaz de ter percepções internas e externas, que podem ser tão fidedignas quanto deformadas ou suprimidas.

Muito esquematicamente, podemos dizer que a falsa percepção externa é induzida pela intrusão de processos internos na função perceptiva do Ego, enquanto a falsa percepção interna ocorre em resposta aos imperativos da realidade exterior [...]. (ROUANET, 1985, p. 140)

Esta sua formulação – provisória, nos diz ele – vai ser o ponto de partida para seu exame da deformação da percepção externa e interna, sem perder de vista a interpenetração dos dois processos.

Rouanet examina as fases do desenvolvimento do aparelho psíquico quanto à capacidade de identificar percepções externas, que, para Freud, ocorre tardiamente, tanto ontogenética quanto filogeneticamente. Inicia pelo Eu-Prazer – *Lust Ich* – (o mundo interno coincide com o prazeroso, o externo é indiferente), que vai se desenvolvendo para o sentido de uma primeira diferenciação entre interior e exterior, segundo critérios internos – sob o domínio do princípio do prazer-desprazer – que, aos poucos, vai se modificando, assumindo a forma do princípio da realidade – *Real Ich* – o qual nunca anula o primeiro, mas está a seu serviço e com o qual o objeto exterior pode ser percebido, ainda que fonte de desprazer.

⁷⁸ Os escritos metapsicológicos são: *Os instintos e seus destinos, A repressão, O inconsciente, complemento metapsicológico à teoria dos sonhos, e Luto e melancolia*. (Cf. FREUD, 2010)

⁷⁹ O sistema percepção-consciência (P-C) será explicado no próximo capítulo.

Não se trata mais, como na fase narcisista, de incorporar ou expelir um objeto segundo constitua uma fonte de prazer ou desprazer, mas determinar se uma representação corresponde ou não à realidade, se tem uma realidade objetiva ou meramente psíquica [...]. (ROUANET, 1985, p. 142)

Do mesmo modo que o princípio da realidade não anula o princípio do prazer, podemos pensar que a percepção da realidade estará sempre atrelada a processos psíquicos, a exemplo da defesa, analisada por Rouanet. Ainda que possam existir mecanismos, apontados por ele, para enfrentar essa determinação, superando-a, em parte. Rouanet sempre vê uma saída, é uma característica do seu pensamento: trazer o pior, o inexorável, para dele extrair o melhor, o possível, como bom adepto que é de uma utopia realista, tanto irrealizável quanto irrenunciável!

Rouanet não se esquece de tratar a percepção sob o modelo freudiano da realização alucinada do desejo, que consiste na reativação de um traço mnêmico correspondente a uma antiga percepção, a qual, carregada pelo desejo, adquire a intensidade característica de uma verdadeira percepção.

Esse modelo pode explicar porque a autonomia do Eu, diante da exploração da realidade externa, é sempre relativa, dizendo de outra forma: esse esquema, que trata o aparelho psíquico do ponto de vista estrutural (que não anula o ponto de vista do desenvolvimento), pode explicar porque o “[...] passado – o *Lustich* – pode se infiltrar no Ego maduro, levando-o a perceber o mundo segundo as categorias do princípio do prazer [...]”. (ROUANET, 1985, p. 142) Ou também explicar uma das formas que assume a percepção imaginária dos riscos externos, que é uma das fontes do recalque.

Se em cada fase existe um perigo real, com relação ao qual a angústia representa uma resposta adequada, o Eu pode, na sua avaliação dos riscos, deixar-se levar pela reminiscência de antigas situações de angústias, associadas a riscos que deixaram de ser atuais. Podemos compreender, por exemplo, porque a angústia da perda de amor não é jamais completamente superada, ainda que tenha sua origem nos primeiros anos da infância.

“Podemos ir mais longe, e admitir que sejam exatamente essas primeiras experiências de angústia que constituam o protótipo à luz do qual

são avaliadas as situações de perigo presente” (ROUANET, 1985, p. 143), ou seja, a percepção do presente é condicionada pela rememoração do passado e, em casos extremos, a realidade exterior não é avaliada em si mesma, mas em função de protótipos infantis, resultantes de antigas experiências e velhas ameaças.

Podemos alcançar as consequências dessas teses freudianas, examinadas por Rouanet: a percepção da realidade, ora é vista como ameaçadora, ora como benevolente, mas também denegada ou suprimida. (Lembrando que o mecanismo da denegação consiste no entrelaçamento de duas tendências: a vontade de ver e a vontade de não ver, melhor dizendo, é uma forma de se apresentar o que se é no modo de não sê-lo, como no exemplo: “Não pense o senhor que quero ofendê-lo, mas...”).

As representações sobre a realidade, emanadas da falsa consciência, contêm sempre

[...] um componente de denegação, no sentido preciso que Freud atribui a esse termo. São discursos que implicam uma clivagem, no entrelaçamento de uma percepção e de uma não-percepção, estruturas híbridas em que a realidade é oculta e revelada. (ROUANET, 1985, p. 147)⁸⁰

O que há, na falsa consciência, é a reativação de processos psíquicos internos constituintes do próprio aparelho psíquico que se extrovertem para o exterior, fazendo com que o passado psíquico prevaleça sobre o presente, submetendo às suas categorias a percepção do mundo histórico. (ROUANET, 1985, p. 148) Esse movimento de extroversão de dinamismos internos pode ser visto exemplarmente na projeção.

O acesso à consciência dos conteúdos internos do aparelho psíquico deve ser controlado pelo Eu, o qual, além de regulamentar as percepções externas, regulamenta, também, as internas. Tais conteúdos incluem as representações de diversas naturezas, antigas e atuais, estreitamente interligadas.

⁸⁰ Freud recupera o valor da palavra ambígua, da palavra cujo sentido, ao mesmo tempo em que revela, oculta a verdade, “[...] e faz isso sem sacrificar o rigor conceitual de sua construção teórica [...]”. (GARCIA-ROZA, 1990b, p. 117)

O Eu, em sua tarefa reguladora da percepção interna, admite, deforma ou exclui certas representações à consciência; as excluídas, *as censuradas*, formam o estoque dos conteúdos inconscientes. Todo esse processo é mobilizado através dos mecanismos de defesa, especialmente o recalque.

Por que ocorre a censura?

Quando a gratificação da pulsão – representada pela representação, pois ela jamais será objeto de consciência, a não ser quando associada a uma ideia que a represente – for geradora de desprazer.

“A condição econômica do recalque está em que o desprazer total provocado pela gratificação seja superior ao prazer específico resultante da satisfação do impulso [...]” (ROUANET, 1985, p. 151): o acesso ou não de uma representação à consciência depende, portanto, de uma regulamentação automática presidida pelo princípio do prazer, “[...] em sua versão mais elaborada, que se distingue da tendência à gratificação imediata, e que como tal se confunde com o princípio da realidade [...]”. (ROUANET, 1985, p. 152)

Rouanet vai aqui examinar os sistemas inconsciente/pré-consciente/consciente teorizados por Freud, indagando como funciona o processo do recalque – fazendo a distinção entre recalque primário e secundário – concebido não como um acontecimento único, durável, mas como uma pressão constante que exige considerável dispêndio de energia; explica o retorno do recalcado – tendência das representações censuradas a voltarem à consciência ou se manifestarem na ação, sob a forma de sintomas, sonhos, atos falhos e fantasias.

E como as representações recalçadas podem se tornar conscientes, no trabalho de análise?

“A resposta de Freud nunca variou, do *Projeto para uma psicologia ao Resumo*,⁸¹ de 1938: pela mediação da linguagem [...]”. (ROUANET, 1985, p. 154)

O papel da linguagem é exposto de forma mais explícita no texto freudiano de 1915, *O inconsciente*, a partir do qual Rouanet analisa a representação (*Vorstellung*) – lembremos que somente ela pode tornar-se consciente ou recalçada e nunca o movimento pulsional em si mesmo, que não

⁸¹ Última obra de Freud, incompleta e publicada postumamente.

pode ser conhecido a não ser por sua representação – em suas duas faces: a que corresponde à representação (visual) de coisa e a que corresponde à representação (acústica) da palavra.

O recalque consiste, portanto, em dissociar as palavras das coisas, enquanto que a tomada de consciência consiste em reassociá-las.

A representação consciente compreende a representação de coisa mais a representação de palavra que lhe corresponde, ao passo que a representação inconsciente é constituída exclusivamente pela representação de coisa [...]. (FREUD apud ROUANET, 1985, p. 155)

O trabalho analítico consiste em promover o reencontro entre palavras e coisas. “Se a verdade consiste num encontro com as coisas, a capacidade de chamar as coisas pelo seu verdadeiro nome caracteriza a consciência lúcida [...]”. (ROUANET, 1985, p. 155)

Rouanet prossegue em sua análise afirmando que, ainda que perfeitamente identificáveis os dinamismos que comandam a invisibilização de parte da vida psíquica, esse nível descritivo não basta!

É preciso saber a que forças o Eu obedece quando promove o recalque, e quais são as causas deste.

Freud concebe o recalque no modelo da fuga: diante de um perigo real, ou vivido como real, o Eu põe em marcha os movimentos musculares para concretizar a fuga. Pela fuga, escapa-se do perigo externo e, pelo recalque, escapa-se da ideia perigosa.

Rouanet indaga, então: o que faz com que uma ideia seja perigosa? Ou, dito de outra forma, de onde vêm os critérios para se determinar se um impulso pode ou não ser satisfeito, se a representação que lhe corresponde pode ou não tornar-se consciente?

Ele afirma que Freud nunca variou em sua resposta: da realidade exterior.

É das instituições sociais, e especialmente da moral sexual, que provém a normatividade em cujo nome a pulsão é reprimida: são as exigências da civilização (reais, fictícias, genéricas ou impostas em benefício de grupos minoritários) que impõem sacrifícios pulsionais, cujo correlato no plano

cognitivo é a deformação da percepção interna. A falsa percepção interna é um subproduto da repressão social. O recalque, e a opacidade cognitiva que ele supõe, emanam, direta ou indiretamente, da realidade externa. (ROUANET, 1985, p. 156)

Vê-se, aqui, a que ponto há uma imbricação de um dos conceitos fundamentais da psicanálise – recalque – com conceitos sociais, como a civilização, a moral vigente, sob a denominação de realidade externa. É um dos pontos de convergência mais importantes da sociologia e da psicanálise, entre outros.

Segue Rouanet analisando o conceito de pulsão (*Trieb*) e seus destinos – inclusive um deles, a transformação em angústia, em suas três modalidades: neurótica, real e moral ou social, cada uma delas correspondendo a uma situação de perigo – a partir do texto freudiano *Inibição, sintoma e angústia* (1925), para concluir que os critérios pelos quais perguntara antes vêm da realidade exterior.

A angústia varia de acordo com o desenvolvimento psicogenético, desde o desamparo infantil, a perda do objeto, o medo da castração, até a angústia diante da ação punitiva da autoridade externa – o pai e seus substitutos, concretos ou abstratos (instituições).

Rouanet recorre aos textos *Introdução ao narcisismo* (1914), *O Eu e o Isso* (1923), *Novas conferências introdutórias* (1932) para afirmar que, se também é o Supereu que produz o recalque, isso não significa que esse mecanismo não mais viria da realidade externa, mas do medo dessa instância superegóica exigente e punitiva, pois, ao examinar a natureza do Supereu, vemos que, na verdade, esse monstro acusador interioriza proibições e imposições que constituem o protótipo da moralidade e das normas sociais. Outro ponto de convergência.

“O superego é o verdadeiro veículo da tradição. É através dele que se transmitem os julgamentos de valor, geração após geração [...]”. (ROUANET, 1985, p. 160) E Rouanet aqui faz uma observação, de que Freud contestava as concepções materialistas da história porque parecem se equivocar ao subestimar esse fator: ainda que seja verdade que as ideologias

humanas são o produto e a superestrutura de suas condições econômicas, não é essa toda a verdade.

A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, as tradições da raça e do povo sobrevivem nas ideologias do Superego, e só lentamente cedem às influências do presente e a suas modificações; enquanto operar através do Superego, desempenhará um papel importante na vida humana, independentemente das condições econômicas. (FREUD apud ROUANET, 1985, p. 160)

Assim, conclui Rouanet, podemos manter sem contradição as duas teses aparentemente opostas (recalque operado sob influência da realidade exterior e recalque como obra do Superego): a realidade funciona duas vezes como fonte do recalque: diretamente e por intermédio do Superego. Fonte direta, na medida em que o sistema econômico implica riscos

[...] objetivos de sobrevivência material; o sistema estatal supõe riscos objetivos de repressão física; e o sistema ideológico, através dos valores morais nele incorporados, gera riscos objetivos de sanção, orientando o comportamento segundo padrões socialmente desejados [...]. (ROUANET, 1985, p. 161)

E fonte indireta, “[...] na medida em que o Superego pode ser visto como a introjeção, mediatizada pela normatividade paterna, da normatividade incorporada no sistema ideológico [...]”. (ROUANET, 1985, p. 161)

O Eu, responsável pela mediação entre o mundo interior e exterior, tem seus poderes limitados por três grandes tiranos, com os quais vive um conflito sem saída: a realidade, o Superego e o Id.

Inscrita nesse sistema de dependências, a regulação perceptiva exercida pelo Ego é necessariamente precária. É um Ego somente em parte consciente que decide o que deve se tornar consciente; um Ego em grande parte irracional que resolve se é ou não racional, do ponto de vista da sobrevivência do indivíduo, transformar em ação determinados impulsos; e um Ego submetido a pressões internas mais ou menos perturbadoras que tem que exercer sua função de exploração da realidade exterior, e à base das informações adquiridas abrir ou fechar a barreira da consciência.

[...] Essa interpretação sociológica da fragilidade do Ego não é nova. (ROUANET, 1985, p. 169)

O que interessa acentuar aqui é a realidade (Rouanet analisa os três tiranos). Que realidade é essa?

Afirma Rouanet, fundamentado em Freud: a realidade é sempre uma realidade social, em contextos sociais concretos, em qualquer de suas esferas: o sistema econômico, o sistema estatal e o sistema ideológico.

Rouanet (1985, p. 170) conclui essa parte, taxativo:

[...] Existe uma coincidência entre as operações do psiquismo individual e os interesses de uma ordem social dada, coincidência que se manifesta, no plano perceptivo, por uma forma de percepção interna que exclui as representações incompatíveis com essa ordem, e por uma forma de percepção externa que denega ou deforma certos elementos do real. Nessa perspectiva, a fragilidade do Ego – sua incompetência perceptiva – resultaria, em grande parte, de pressões exercidas pela realidade, ou, em seu nome, por instâncias intrapsíquicas, de modo a reorientar em função de contextos sociais precisos sua atividade descritiva – observação do mundo exterior – e judicativa – filtragem das percepções internas.

Passemos agora à análise que Rouanet faz do processo do conhecimento, em que a percepção é apenas um primeiro estágio, que é seguido pelo processo do pensamento.

Ele começa explicando a teoria freudiana do funcionamento dos processos primários (tendência à livre descarga da energia) e dos processos secundários (quantidade a ser suportada de armazenamento de energia); o princípio da inércia e da constância; o princípio do prazer e o princípio da realidade; a experiência original de satisfação e seu reaparecimento alucinatório – realização alucinada do desejo – que está na origem da não-distinção entre uma reminiscência e uma percepção – percorrendo a *Interpretação dos sonhos* e o *Projeto para uma psicologia*.

O pensamento,

[...] que se encarrega de coordenar as percepções externas com os traços mnêmicos de antigas experiências, a fim de produzir, por via associativa,

modelos cognitivos que reflitam adequadamente a realidade [...] (ROUANET, 1985, p. 171)

que inclui a capacidade de julgar (afirmar, negar, atribuir ou não uma propriedade a uma coisa) – “[...] a rigor, se inscreve no intervalo entre o percebido e o desejado [...]”. (ROUANET, 1985, p. 180)

Se estou sobrevoando rápido demais esse terreno onde estão expostas a concepção de Rouanet sobre a epistemologia freudiana, é proposital. Ao mesmo tempo em que penso não ser possível entrar em todas as particularidades analisadas por ele no contexto desse trabalho, quero, no entanto, mostrar como o seu estudo contribui para a sociologia do conhecimento à luz da psicanálise.

Rouanet penetra agora em outra complexa seara: a relação do pensamento com o princípio do prazer, que pode resultar em conexões inexas, em relações causais perturbadas entre ideias, atitudes e comportamentos. É o caso da racionalização.

A razão, movida pelo desejo, incapaz de estabelecer a correlação entre o ato e o motivo, propõe uma falsa correlação, atribuindo ao ato motivações psíquica e socialmente aceitáveis, extraídas dos valores oficiais, contidos na ideologia. (ROUANET, 1985, p. 182)

A racionalização, além de uma função legitimadora, dá coerência e inteligibilidade a coisas cujas inter-relações não são compreendidas: o pensamento, parcialmente afetado pelo princípio do prazer, produz idéias aparentemente objetivas, mas de fato radicadas numa subjetividade incompreendida. (ROUANET, 1985, p. 183)

Ou dizendo de outro modo: um pensamento cuja forma conceitual pode ser altamente elaborada, na verdade se constitui como falso pensamento, porque influenciado, no todo ou em parte, pelo desejo.

O pensamento científico deve ser aquele em que houve “[...] a mais completa renúncia ao princípio do prazer possível à razão humana [...]”. (ROUANET, 1985, p. 184)

E o pensamento invadido pelo desejo é o paradigma do pensamento ideológico. É a ele que se refere Freud quando diz que:

Nossa inteligência só pode trabalhar eficazmente se estiver subtraída a influências afetivas demasiado intensas: caso contrário, comporta-se simplesmente como *instrumento a serviço de uma vontade, e produz o resultado que esta lhe inculca*. Os argumentos lógicos nada podem contra os interesses afetivos, e é por isso que a luta a golpe de argumentos é tão estéril no mundo dos interesses... Os homens mais inteligentes se comportam como imbecis, desde que as idéias que lhes são apresentadas se chocam contra uma resistência afetiva. (FREUD apud ROUANET, 1985, p. 189, grifo do autor)

O pensamento contaminado pelo desejo particulariza onde seria preciso generalizar e generaliza onde seria preciso particularizar. Com isso podemos entender melhor o nazismo, o antissemitismo e os fundamentalismos que reaparecem neste século.

Rouanet não se dá por satisfeito ao analisar a falsa percepção, o falso pensamento e o pensamento com alguma condição de ser objetivo – que supõe alguma distância com relação ao desejo. Vai mais além, lá onde, ainda que não se negue certa objetividade, um pensamento pode ser deficitário.

E o que é um pensamento deficitário?

Rouanet (1985, p. 191) parte da hipótese de que

O pensamento objetivo supõe alguma distância com relação ao desejo, a experiência indica que essa distância não é a mesma em todas as atividades cogitativas[...] oscilando desde um conhecimento utilizável para fins imediatos até um conhecimento mais abstrato, situado a maior distância do objeto desejado.

Para a confirmação dessa hipótese recorre ao *Projeto para uma psicologia* (1895) em cujo texto Freud distingue três tipos de pensamento: o prático, o cognitivo e o crítico. Muito sucintamente, descrevo o que foi longamente elaborado por Rouanet: o pensamento prático é o que mais se aproxima do funcionamento psíquico dos processos primários, tende a produzir o mais rapidamente possível o reencontro com o objeto gratificador, evitando qualquer elemento suscetível de desprazer.

O pensamento cognitivo não evita o desprazer, sua orientação é exploratória e não obedece a interesses imediatos: tenta investigar todas as vias associativas, estabelecendo conexões remotas do investimento de desejo, o que é feito através de imagens verbais, uma vez que a linguagem é constitutiva desse tipo de pensamento.

O pensamento crítico é aquele que se produz diante de um erro lógico ou psicológico: para identificar o erro, regride ao longo de toda a cadeia associativa até encontrar as conexões deficientes, fazendo aflorar à consciência conteúdos esquecidos.

Conclusão, diz Rouanet (1985, p. 195): “Freud tinha consciência de uma hierarquia do pensamento, cujo princípio ordenador era a maior ou menor distância com relação ao princípio do prazer [...]”. O pensamento prático é vulnerável à influência do desprazer, as associações penosas são evitadas na busca de uma gratificação direta. Já o pensamento teórico – cognitivo e crítico – emancipado, de certa forma, do princípio do prazer, fica livre para realizar ou rever todas as conexões e de seguir associações independentemente de serem agradáveis ou não, e, portanto, segue todas as vias.

É desta forma que Rouanet explica o pensamento deficitário, que não se trata de um trabalho associativo inexato, mas insuficiente, quando o que está em jogo é a busca de resultados imediatos, voltados para a gratificação do desejo. E vai nos dizer que, assim como a realidade externa pode deformar a percepção e o pensamento, pode também interferir na produção de ideias abstratas: a escolha de um ou outro estilo de pensar não é aleatória!

Rouanet prossegue, afirmando que nesses seus estudos feitos, até agora, existe uma simplificação que precisa ser retificada: vai introduzir então o registro do imaginário. Se o Eu organiza percepções e reminiscências, com vistas ao conhecimento do real (que pode ser falseado ou deficitário), há uma forma de pensar que se afasta do real, apoiando-se nas percepções e reminiscências

[...] não para organizá-las com vistas ao conhecimento da realidade, mas com vistas à estruturação de cenários irreais [...]; o pensamento realista

resulta na produção de idéias, que podem ou não ser verdadeiras; o pensamento imaginário resulta na produção de fantasias [...]. (ROUANET, 1985, p. 199)

Ele examina a fantasia, que, em suma, resulta da frustração e visa à correção de uma realidade insatisfatória, a partir dos seguintes textos: *Estudos sobre a histeria* (1895), *Sobre as recordações encobridoras* (1899), *O poeta e a fantasia* (1907), *Generalidades sobre o ataque histérico* (1908), *Fantasias histéricas e suas relações com a bissexualidade* (1908), *Os dois princípios do funcionamento psíquico* (1910), *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1922).

As fantasias têm uma relação ambígua com a verdade: contribuem tanto para afastar do real os processos perceptivos intelectuais (“nesse sentido, o imaginário é a sombra do conhecimento”) como para apontar a verdade possível, já que, ao preservar, de certa forma, a memória da frustração que as originou, o imaginário pode constituir uma via para a recuperação do passado e a liberação do futuro virtual, e, nesse caso, “[...] a cegueira que ele induz contém o potencial de uma nova forma de visão [...]”. (ROUANET, 1985, p. 200)

E prossegue seu exame desses dois vetores do imaginário, como agente encobridor e como fonte de saber. Mas o que importa reter de toda essa discussão,

[...] é a idéia básica de que a atividade do pensamento, que idealmente deveria estar voltada para a realidade, pode desviar-se da realidade, pela força atrativa e repulsiva dos mecanismos do prazer/desprazer, e que a ação desses mecanismos é, em grande parte, mediatizada por uma estrutura imaginária. (ROUANET, 1985, p. 225)

Ele termina seu estudo com chave de ouro: concebendo a hipótese de que as distorções da consciência, além de obedecerem a dinâmismos comuns a todos os indivíduos, se apresentem diferentemente conforme sua origem social, isto é, conforme a situação de classe.

O primeiro estágio da formação da consciência é a percepção. Ora, a percepção se dá, em primeira instância, a partir do espaço social em que está inscrito o indivíduo. É nesse campo de experiência imediata que as relações de classe são vividas por cada indivíduo. Quanto mais diversificadas as interações de que participa o indivíduo, quanto mais numerosas as situações em que se manifestam as estruturas antagonísticas da sociedade, mais vasto será esse campo, e portanto maiores serão as oportunidades para que as percepções estratégicas sejam registradas pela consciência. (ROUANET, 1985, p. 248)

Mas isso funciona com relação à percepção. Já com relação ao pensamento, no caso das defesas que condicionam a sua objetividade,

[...] tudo o que se pode dizer é que elas operam sobre todos os indivíduos, independentemente das classes sociais. Pelas razões já indicadas os automatismos do prazer/desprazer impedem tanto os indivíduos de classe alta como de classe baixa de realizarem conexões adequadas à realidade, impondo-lhes, indistintamente, falsas conexões. (ROUANET, 1985, p. 250)

No caso das defesas que condicionam o alcance e a extensão do trabalho associativo – as que impõem o estilo de pensamento que Freud chamou de prático, em contraste com o pensamento teórico, é possível ser mais específico, diz Rouanet, que vai empreender um laborioso estudo sobre esse tema a partir da teoria de Berstein (1973), da teoria de Piaget (1932, 1966, 1970) e de estudos de Freitag (1991), e da releitura dos dois primeiros à luz da teoria freudiana dos estágios do pensamento.

Fiquei muito tentada a reproduzir, aqui, esses desenvolvimentos de Rouanet. Mas me senti contida pelos imperativos do princípio da realidade. Para ele, as diferenças e decalagens cognitivas impostas aos indivíduos em razão de sua posição no espaço social são

[...] superáveis sempre que os indivíduos são inseridos em contextos dialógicos [...] produzida pela comunicação truncada, a fixação cognitiva

em estágios anteriores pode ser superada pela retomada dos processos comunicativos [...]. (ROUANET, 1985, p. 257)⁸²

Não poderia deixar este livro sem antes comentar que Rouanet, nas páginas finais, nos diz que se sua análise mostrou que as deformações do pensamento, para Freud, constituem *perturbationes animi*, interferências provocadas pela intromissão do desejo. Esta também é a perspectiva de Platão, de Aristóteles, dos estóicos, do pensamento medieval, de Bacon, de Locke, de Descartes, de Hobbes, de Spinoza, de Leibnitz, de Condillac, de Hume, até Kant.

OUTRO ITINERÁRIO DO DIÁLOGO

Em *Édipo e o anjo – Itinerários freudianos em Walter Benjamin* (1990), publicado pela primeira vez em 1981, Rouanet explicita a presença freudiana nas elaborações de Benjamin.

Na orelha do livro, o autor faz questão de frisar que, ao fazer o roteiro freudiano de Benjamin, genial ensaísta alemão, judeu – diferentemente de outras apropriações, as mais contraditórias, radicais, conservadoras, liberais, que vão desde o materialismo histórico ao misticismo judaico – não está psicologizando Benjamin, mas realizando um trajeto inverso.

[Trata-se de] mostrar como certos temas freudianos encontrados explicitamente na obra e na correspondência de Benjamin (psicopatologia da vida cotidiana, trauma, sonho, identificação) se ramificam em direção às articulações mais gerais do pensamento benjaminiano. Não se trata, portanto, de interpretar Benjamin psicologicamente, à luz de categorias externas à sua obra, mas de partir de uma temática freudiana, já contida nessa obra, e de desdobrar suas conseqüências teóricas. (ROUANET, 1990)

⁸² O modelo desenvolvido por Rouanet baseia-se, em grande parte, na teoria da ação comunicativa de Habermas.

Rouanet constrói uma teoria sistemática das afinidades Benjamin-Freud, a partir de quatro temas freudianos encontrados na obra de Benjamin, com os quais realiza quatro itinerários, todos com duplos movimentos, ou seja, de Freud a Benjamin e de Benjamin a Freud, para um confronto entre as duas reflexões. Esses itinerários percorrem os temas de cruzamento entre os dois pensadores: ato falho, trauma, sonho e mimesis.

Em relação ao ato falho: Rouanet encontra uma citação feita por Benjamin – vale a pena reproduzi-la:

O cinema enriqueceu nossa atenção com métodos que podem ser ilustrados por meio dos métodos da psicanálise. Um ato falho lingüístico passava, há cinqüenta anos, mais ou menos despercebido... Desde a Psicopatologia da Vida Quotidiana, tudo isso mudou. Ela isolou e ao mesmo tempo tornou analisáveis coisas que antes flutuavam, despercebidas, no vasto fluxo das percepções. (BENJAMIN apud ROUANET, 1990, p. 11)

Esse é um fragmento do texto benjaminiano, o qual serve de fio condutor para a análise que Rouanet faz de várias facetas de sua problemática – da teoria estética à crítica da cultura –, preferindo se fixar na dimensão epistemológica. É interessante notar que a posição do psicanalista, ao estar atento ao lapso, que “[...] recolhe do fluxo do que é dito o fragmento que de outra forma se perderia, e o transforma em indício” (ROUANET, 1990, p. 12), pode abrir caminhos, como ponto de partida, para Benjamin expressar sua concepção do conhecimento, da crítica, da história e da cultura.

O ato falho, que se constitui no oposto do que o sujeito conscientemente pretendia dizer ou fazer – lapso verbal, de escrita ou de leitura, esquecimento de nomes, perda de objetos – revela sempre uma intencionalidade inconsciente. Exemplo banal é o de um cientista que está fazendo a abertura de um congresso e diz “é com muito prazer que estou encerrando este congresso”.⁸³

⁸³ O próprio do campo psicanalítico é supor, com efeito, que o discurso do sujeito se desenvolve normalmente – isto é Freud – na ordem do erro, do desconhecimento, e mesmo da denegação “[...] Aquilo que Freud nos mostrou desde os seus primeiros escritos é que na prática psicanalítica a verdade se insinua não a partir do caráter formalizado do discurso, mas precisamente quando o discurso falha, quando é atropelado e violentado por um outro discurso que provoca, no primeiro, lacunas, os não tão adequadamente denominados atos falhos [...] pois na verdade são atos bem sucedidos, pois revelam uma verdade”. (GARCIA-ROZA, 1990b, p. 22)

O lapso é sempre perturbador, e se levarmos em conta que “[...] toda perturbação é perturbação de uma ordem, encontramos-nos, subitamente, num universo benjaminiano”, nos diz Rouanet (1985, p. 34). E segue ele examinando os encontros de Benjamin e Freud, que começam pela atenção aos mais imperceptíveis dos objetos, que é a atenção do particular, comum a ambos. Vale citar Rouanet (1985, p. 36):

Sabemos que Freud inovou com relação a seus contemporâneos exatamente pela atenção que sempre dispensou ao que era geralmente considerado desprezível: o sonho, em que o pensamento pré-freudiano via apenas o lado irracional, o sintoma histérico, que a ciência oficial via seja como lesão orgânica e degenerescência, seja como o produto de uma simulação, o ato falho, que antes de Freud jamais fora objeto de atenção teórica, o humor, manifestação psíquica sem valor cognitivo.

Rouanet, ao examinar as analogias, semelhanças e dessemelhanças entre Benjamin e Freud traz-nos a teoria freudiana do trauma, cuja leitura constitui a chave da crítica cultural de Benjamin; traz-nos a psicologia das massas, onde se deve buscar correspondência entre a visão freudiana do homem massificado e o *flâneur* (perambulador) de Benjamin, ambos indivíduos heterônimos, incapazes de pensamento crítico; traz-nos a teoria do sonho, que é central para Benjamin – aqui ele se move totalmente num terreno freudiano – ao valorizar a sua faculdade de subverter a ordem e desarticular conexões, para reordená-las, criando novas relações; recorre à compulsão à repetição, conceito freudiano que vai além do princípio do prazer, que introduz um novo dualismo pulsional, ao qual corresponde, com certos limites, ao conceito do sempre igual de Benjamin, com o qual constrói sua concepção da felicidade como retorno do já vivido; finalmente, vai buscar num texto de Freud sobre a telepatia, referido por Benjamin,⁸⁴ correlações entre a sua teoria da linguagem e este ensaio freudiano, que tratam do desenvolvimento da linguagem a partir da capacidade mimética. A teoria benjaminiana da mimesis, que é desenvolvida a partir deste ensaio sobre a telepatia, manifesta-se na linguagem, na arte, na crítica da cultura.

⁸⁴ *Telepatia e psicanálise*, publicado no *Almanach der Psychoanalyse*, de 1934, (hoje uma raridade bibliográfica, segundo Rouanet).

Rouanet (1985, p. 171) analisa também a presença de processos miméticos que se manifestam no sonho – “em que as relações de semelhança são expressas mais exaustivamente que todas as outras relações lógicas, através da tendência à condensação que domina os processos primários” – e no mecanismo da identificação – “mimesis psíquica, pela qual o sujeito se modifica, total ou parcialmente, pela assimilação de uma ou mais propriedades do modelo [...]”. (ROUANET, 1985, p. 171) Enfim, esse livro de Rouanet é uma referência, tanto para estudar a influência de Freud em Benjamin, aspecto mal conhecido da obra deste, como para enriquecer a psicanálise com o pensamento de Benjamin.

REVOLUÇÃO NO CONCEITO DE RAZÃO

A relação dialógica que Rouanet estabelece entre seus estudos e a psicanálise prossegue em *As razões do iluminismo*.⁸⁵ Já na introdução deste livro, ao tratar da crise da razão, ele diz que é preciso um racionalismo novo, fundado numa nova razão, ou seja, o conceito clássico de razão deve ser revisto, já que depois de Marx e Freud, “não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos”; depois de Weber, “não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios e fins”; depois de Adorno, “não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial [...] de dominação da natureza e sobre os homens”; depois de Foucault, “não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder”. (ROUANET, 1999, p. 12)

Antes de tratar dos condicionamentos psíquicos da razão, analisados por Rouanet à luz do conceito de inconsciente construído por Freud, vou tentar explicar por que ele está propondo um resgate crítico do conceito de razão, ou seja, um novo racionalismo, para fundar um novo iluminismo, à luz do legado da Ilustração. Pois ele faz uma distinção entre Ilustra-

⁸⁵ Escrito em 1986, com a 6ª reimpressão, publicada em 1999, pela Companhia das Letras.

ção e Iluminismo, sendo o primeiro termo usado para a corrente de ideias que apareceram no século XVIII, “a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano” e o segundo para designar uma tendência de pensamento, atemporal, que combate o mito e o poder a partir da razão, que defende a possibilidade, para o ser humano, de construir, racionalmente, o seu destino, livre da tirania, da superstição e da opressão, de qualquer natureza. Nesse sentido, o Iluminismo se realizou historicamente na Ilustração, mas não começou, nem termina com ela. Rouanet nos dá exemplos de autores iluministas, como Luciano, Lucrécio e Erasmo, antes de Ilustração; como Marx, Freud, Adorno, Foucault e Habermas, depois dela.

Ao propor um novo racionalismo, ele nos diz que é preciso conceber uma razão capaz de crítica e de autocrítica. É capaz de crítica na medida em que é competente para lidar com a maior ou menor racionalidade das normas e valores, para “denunciar a desrazão travestida de razão, numa crítica cujo modelo foi fornecido por Marx, quando mostrou a presença na razão oficial de uma relação de poder infiltrada” e por Freud, “que nos ensinou a decifrar o desejo nos interstícios do discurso manifesto”. (ROUANET, 1999, p. 12) É capaz de autocrítica, na medida em que reconhece sua

[...] vulnerabilidade ao irracional: ou o irracional proveniente da falsa consciência – incapacidade socialmente condicionada de conhecer –, ou o irracional sedimentado no inconsciente e que tenta continuamente sabotar a objetividade do pensamento [...]. (ROUANET, 1999, p. 13)

Continuando com suas palavras, “[...] a verdadeira razão é consciente dos seus limites, percebe o espaço irracional em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional” (ROUANET, 1999, p. 13), ou seja, não mais tornar-se presa do irracional, por não mais desconhecê-lo. A razão do novo Iluminismo, portanto, não pode ser mais a mesma dos séculos anteriores, cujos autores desconheciam os limites internos (psíquicos) e externos (sociais) da racionalidade. Hoje estamos conscientes de sua “vulnerabilidade ao irracional”.

Assim, o novo Iluminismo proclama sua crença no pluralismo e na tolerância e combate todos os fanatismos, sabendo que eles não se originam da manipulação consciente do clero e dos tiranos, como julgava a Ilustração, e sim da ação de mecanismos sociais e psíquicos muito mais profundos. Revive a crença no progresso, mas o dissocia de toda filosofia da história, que o concebe como uma tendência linear e automática, e passa a vê-lo como algo de contingente, probabilístico e dependente da ação consciente do homem. O único progresso humanamente relevante é o que contribui de fato para o bem-estar de todos [...] não é uma doação espontânea da técnica, mas uma construção intencional, pela qual os homens decidem o que deve ser produzido, como e para quem, evitando ao máximo os custos sociais e ecológicos de uma industrialização selvagem [...] impulsos emanados da própria sociedade. [...] Mantém sua fé na ciência, mas sabe que ela precisa ser controlada socialmente. [...] Repõe em circulação a noção kantiana da “paz perpétua”, com pleno reconhecimento das forças sócio-econômicas que conduzem à guerra. [...] Resgata o ideal do cosmopolitismo. [...] Assume como sua bandeira mais valiosa a doutrina dos direitos humanos. [...] Combate o poder ilegítimo, consciente de que ele não se localiza apenas no Estado tirânico, mas também na sociedade, em que ele se tornou invisível e total, molecular e difuso, aprisionando o indivíduo em suas malhas [...] Luta pela liberdade [...] de todos que se inserem em campos setoriais de opressão, regidos por versões regionais da dialética hegeliana do senhor e do escravo, como a relação homem-mulher, heterossexual-homossexual, etnia dominante-etnias minoritárias. (ROUANET, 1999, p. 33)

Essas são indicações para se construir uma ética iluminista, baseada na retificação dos valores da Ilustração, em suas duas primeiras etapas: a definição dos seus elementos estruturais e a dotação de sua base normativa. A terceira etapa será vinculá-lo a raízes sociais contemporâneas.

Assim, o novo Iluminismo poderá realizar a tarefa que a Ilustração não pôde concluir, “equipado com um novo modelo de razão e um novo conceito de crítica, dispondo de um acervo de valores próprios [...] enraizado num solo social que o salva de todo idealismo”. Mas, hoje, como ontem, “[...] é preciso combater todas as instâncias que promovem a infantilização do homem,

impedindo a realização do ideal maior da Ilustração, a maioridade” (ROUANET, 1999, p. 35), ou seja, o advento da autonomia acessível a todos.

Adverte-nos Rouanet (1999) que tais textos desafiam abertamente o espírito do tempo. “Tentar resgatar a razão, a modernidade e a Ilustração numa época tão marcada por tendências anti-rationais, antimodernas e antiiluministas tem qualquer coisa de quimérico”, diz ele. Mas o passado pode nos trazer muita luz ao presente, à maneira freudiana, até mesmo porque “[...] sua rejeição pelo presente diz mais sobre esse presente que muitos conceitos extraídos da atualidade mais viva”. O passado não interessa simplesmente enquanto passado, mas porque está presentificado no atual momento. Rouanet usa a linguagem de Benjamin, ao dizer que “[...] não devemos hesitar em convocar o passado para depor no processo que o futuro move contra o presente”.⁸⁶ (ROUANET, 1999, p. 36)

Nas palavras de Rouanet (1999, p. 113), *tout court*, “quem não pode lembrar o passado, não pode sonhar o futuro e, portanto, não pode criticar o presente [...]”.

As razões do iluminismo (1999) – que reúne ensaios, anteriormente publicados em revistas, jornais e suplementos (a origem dos textos está nas últimas páginas, 348-349 do livro), e que tratam de Benjamin, de Foucault, de Merquior, de Erasmo de Rotterdam, da modernidade e da pós-modernidade à luz de sua concepção da razão iluminista, tendo como chão a teoria da sociedade proposta por Habermas – é valioso. Tomo emprestado o que ele diz a respeito de um livro de José Guilherme Merquior sobre Michel Foucault para falar de Razões do iluminismo: é muitíssimo bem escrito, “[...] porque raramente material tão denso foi expresso num [português] tão puro, com uma elegância tão cáustica e num estilo tão legível [...]”. (ROUANET, 1999, p. 193) De resto, acrescento eu, num estilo de escrita que traduz exatamente os paradoxos, complexidades e contradições do pensamento iluminista (e também do pensamento complexo), o que nos leva à abertura de possibilidades de novos pensamentos. Vou dar exemplos. Ao comentar as várias disposições que coexistiram em

⁸⁶ Da mesma forma que Bourdieu rende tributos a todos os que o antecederam, à luz dos quais foi possível construir sua teoria sociológica.

Benjamin, sem que ele próprio sentisse necessidade de integrá-las em um todo sistemático ou hierárquico, Rouanet nos diz que muitos críticos e leitores cometem esse erro metodológico, ao verem apenas um ou outro aspecto do autor, de forma excludente, por terem

[...] a tendência de absolutizar um aspecto verdadeiro, mas parcial, esquecendo outros, igualmente relevantes, embora contraditórios com o primeiro. Esse desvio de método é especialmente grave no caso de um autor tão múltiplo como Benjamin, em que a coexistência dos contrários não é uma exterioridade, mas caracteriza seu próprio estilo de pensar. (ROUANET, 1999, p. 111)

Rouanet (1999, p. 111) não pretende desviar-se desse esquema. “Afinal, o conhecimento progride muito mais pela confrontação polêmica de pontos de vista parciais que pela tentativa farisaica de captar todas as dimensões, numa pseudo-síntese [...]”

Podemos dizer que Freud também apresenta essas características de autor múltiplo, que sustenta a coexistência dos contrários. Basta lembrar que, ao conceber a segunda tópica, trazendo-nos o aparelho psíquico composto do Id, do Eu e do Supereu, Freud não abandona a primeira, que traz o inconsciente, o pré-consciente e o consciente como sistemas do psiquismo; ao conceber a pulsão de morte, a repetição e o masoquismo, além do princípio do prazer, não abandona este como regulador do funcionamento mental. Mantém contradições riquíssimas, como em seu texto sobre o humor, a atitude de defesa e de rebeldia, atribuído ora ao Eu – em sua vitoriosa afirmação de invulnerabilidade, triunfo do narcisismo –, ora ao Supereu, que, apesar de instância severa que sujeita o Eu de forma cruel, pode também ser condescendente com o Eu de modo a permitir-lhe fruição de prazer como ocorre no processo humorístico (o que não contradiz, de certa forma, sua origem de agente paterno, ambivalente, acusador e protetor).

Voltando a Rouanet: está implícita, em toda a sua obra, a ideia de que a “verdade não é nem um objeto visível a olho nu nem uma essência a ser destilada do objeto; ela é algo de parcialmente construído, a partir de

certas categorias de análise” que podem variar de acordo com o interesse cognitivo do observador, de modo que “[...] quem quer transformar a realidade, verá coisas que jamais serão vistas por quem quer conservá-la [...]”. (ROUANET, 1999, p. 128)⁸⁷

Mas se todo conhecimento pressupõe interesses cognitivos diferentes, pergunta-se ele, qual é o estatuto teórico do saber que se propõe, precisamente, a revelar essa conexão entre conhecimento e interesse? Diz ele que esse saber também não seria uma exceção à regra, pois se funda igualmente num interesse, que é o interesse emancipatório da humanidade, apontado por Habermas e endossado por Rouanet: resgatar o homem das tutelas (seja da religião, seja do estado etc.) para a conquista de liberdade e autonomia. E as teorias que correspondem a esse interesse são as disciplinas críticas – psicanálise e crítica da ideologia – e as ciências sociais orientadas criticamente, segundo Rouanet.

É esse espírito da crítica permanente que caracteriza o Iluminismo, que *ipso facto*, continua vivo, como sempre esteve, ainda que não atrelado a conteúdos do pensamento iluminista. “Ser voltaireano, hoje em dia, é rir, voltaireanamente, do próprio Voltaire; o Iluminismo passa hoje pela denúncia do Iluminismo [...]”. (ROUANET, 1999, p. 195) Nada menos iluminista do que a atitude de reverência com os postulados da Ilustração, o que seria trair a razão iluminista, que é crítica, subversiva, dialética; pretende a universalidade da emancipação humana. Os conteúdos do pensamento iluminista podem estar superados, mas o Iluminismo está vivo em seu impulso crítico e na forma de interrogar.

Se o iluminismo, nesse sentido, está vivo, quais seriam os herdeiros de seu legado? Se o iluminismo foi, entre outras coisas, matriz tanto do pensamento liberal, quanto do marxista, as duas principais ideologias do século XX? Rouanet recusa tanto o Liberal-Iluminismo como o Marxo-

⁸⁷ Rouanet vai além quando faz um exercício de examinar as interseções, seja em Foucault/Habermas, seja em Freud/Benjamin: deixa de lado as idéias preconcebidas decorrentes de supostas oposições e vai procurar, no que os autores disseram, as afinidades ou oposições latentes, não tematizadas por eles. É possível que se confirme “a existência de uma fronteira entre um Habermas [...] e um Foucault [...]”; mas é possível também que essa fronteira se revele pouco rigorosa, autorizando, além dos desencontros previsíveis, um certo número de encontros”, diz Rouanet (1999, p. 151).

-Iluminismo, que “supõem a institucionalização e a domesticação das luzes” e propõe uma

Distinção perfeitamente evangélica (conhecemos, desde as epístolas de São Paulo, a diferença entre o espírito que vivifica e a letra que mata) entre o Iluminismo vivo, demônio fáustico cuja função é negar [...] e o Iluminismo de museu, cuja função é celebrar a ordem constituída. Habilitam-se, então, herdeiros de um terceiro tipo: os livre-atiradores do Iluminismo, que não falam em nome de nenhuma sociedade e conservam em toda a sua virulência o espírito iluminista original. (ROUANET, 1999, p. 201)

Rouanet inclui, entre os herdeiros, Foucault, Habermas, Freud, Marx e Adorno, mesmo, ou, sobretudo, quando criticam o Iluminismo.⁸⁸ Mas que crítica é essa, atribuída a esses pensadores? Ele mesmo responde: o pensamento crítico é crítico por ser racional e é racional por ser crítico, o que inclui a concepção do novo racionalismo já comentado anteriormente. Depois de Marx, Freud e Foucault temos instrumentos à nossa disposição para conceber um novo conceito de razão.

Mas o que é uma crítica racional, se já fomos (ou diante do fato de já termos sido advertidos) advertidos das rupturas que esses pensadores provocaram no conceito clássico de razão? Diz Rouanet (1999, p. 206):

Diríamos hoje, numa primeira aproximação, que uma crítica é racional quando se baseia em procedimentos racionais, que incluem critérios formais – uma certa consistência interna entre premissas e conclusões, o uso de uma lógica argumentativa adequada – e critérios empíricos, que [...] consistem fundamentalmente na utilização correta de fontes, textos, documentos.

Ainda assim, é possível ser racional e não racionalista, no sentido que um autor pode seguir os critérios metodológicos científicos e, ao mesmo tempo, defender posições irracionalistas. Diz Rouanet (1999, p. 210) que

⁸⁸ Incluo o professor Gey Espinheira, um livre-atirador, que tem, em seus ensinamentos e em seus escritos, essa perspectiva crítica. O próprio Rouanet é, evidentemente, um iluminista, inspirado pelo espírito das letras, elegante, erudito, bem humorado, sem deixar, no entanto, de ser veemente em suas análises críticas.

não há pior irracionalismo que o produzido em nome de uma razão científica que “usurpa as prerrogativas da razão integral”, como demonstrou em seu ensaio, citado no início deste capítulo, “Irracionalismo à brasileira”. Para enfrentar esse impasse, podemos invocar “o *logos* autêntico, que Weber chama de razão substantiva, em oposição à razão instrumental” (ROUANET, 1999, p. 208) ou recorrer a Habermas, à sua razão comunicativa, em oposição à razão instrumental cuja função é a adequação técnica de meios a fins, incapaz de transcender a ordem constituída. Sem nos esquecermos de que o novo racionalismo “[...] aprendeu com os dois mestres da suspeita, Marx e Freud, a identificar a presença, na razão, de tudo aquilo que está a serviço da desrazão [...]”. (ROUANET, 1999, p. 271) Quando a razão está a serviço do poder, da dominação, seu nome é ideologia; quando a serviço da mentira, chama-se racionalização.⁸⁹

Aqui vale a pena pular para o capítulo “Erasmus, pensador iluminista” onde Rouanet nos traz esse precursor dos enciclopedistas do século XVIII,⁹⁰ esse monge andarilho que exercia

[...] sua soberania intelectual por toda a Europa, o cérebro, o coração e a consciência do seu tempo, correspondendo-se com reis, imperadores e papas, desfechando dardos mortíferos contra padres corruptos e reformadores fanáticos [...]. (ROUANET, 1999, p. 278)

Rouanet não o considera um precursor da Ilustração, que floresceu no século XVIII, mas um pensador iluminista.

Para Erasmo, o homem – que com a Renascença viria a ser instalado no centro da história – é dotado, por natureza, de razão, que o move para a concórdia e a solidariedade, para a liberdade sobre o despotismo, para a paz sobre a guerra, para a verdade sobre o erro. A violência e a brutalidade são contrárias à sua natureza razoável – e Rouanet nos lembra que aque-

⁸⁹ Conceito psicanalítico que se refere a uma poderosa defesa, promovida pelo Eu, que justifica racionalmente, de forma muito plausível, as crenças mentirosas a respeito de si mesmo, inibindo a investigação das determinações inconscientes. Já tratado por Rouanet no supracapítulo *Razão cativa*.

⁹⁰ O destaque dado a Erasmo deve ser justificado por ter sido ele, de certo modo, um precursor de Freud, ao tratar de forma tão inusitada as paixões que estão embutidas na razão.

le pensador, à sua época (século XVI) estava rodeado pela barbárie, pela anti-razão.

É interessante notar, em sua obra-prima, *O elogio da loucura* – de uma parte, uma sátira contra a estultícia humana – que Erasmo de Rotterdam distingue sua personagem principal, a Loucura, em loucura sábia e loucura louca. A “[...] loucura sábia sabe que a sabedoria é louca, e a loucura louca é suficientemente louca para acreditar na sabedoria [...]”. (ROUANET, 1999, p. 296)

A primeira é a que torna os homens mais felizes, mais puros, responsáveis pelo amor, pelo prazer, pela amizade, que “consiste em fechar os olhos sobre os defeitos dos outros, pela auto-ilusão, que torna suportáveis nossos próprios defeitos” (ROUANET, 1999, p. 295); que torna possível

[...] a vida social, fazendo com que o marido suporte a mulher, os homens se suportem entre si e o povo suporte seus governantes. Enfim, ela está na origem da verdadeira sabedoria, pois o domínio das paixões está sob sua jurisdição [...].

Rouanet cita Erasmo quando este fala sobre a paixão:

As paixões não são apenas pilotos que conduzem ao porto da sabedoria, mas também, na corrida da virtude, esporas e agulhões que excitam a fazer o bem. Suprimir as paixões, como querem os estóicos, significa fazer do homem uma estátua de mármore sem inteligência, vazia de todo sentimento humano. [...] Quem não fugiria com horror, como se fosse um monstro ou um espectro, de um homem surdo a todos os sentimentos da natureza, sem paixão alguma. (ERASMO apud ROUANET, 1999, p. 296)

A loucura louca está na origem das guerras, dos crimes, das superstições, da falsa sabedoria, que é incapaz de reconhecer a presença da loucura contida na razão, de reconhecer o papel das paixões e da relatividade e os limites da ciência.

Aqui, Rouanet (1999, p. 297) pergunta: “Se quem está falando é a Loucura, qual o estatuto dessa fala? Se é a Loucura que diz que a loucura é sabedoria e a sabedoria é loucura, não seria louco aceitar essa opinião?”

E aí ele se diz mergulhado na vertigem do paradoxo, como o do mentiroso que diz que está mentindo!

Se Erasmo, ao invés do caminho do paradoxo, tivesse escolhido como porta-voz não a Loucura, mas outra deusa, Minerva – a sabedoria, que teria dito mais ou menos a mesma coisa, que teria admitido também a influência dos afetos, trazendo a razão como equilíbrio da razão e da paixão, e a loucura como reinado de uma ou outra – não teria produzido “[...] um texto muito mais inquietante, profundamente marcado pela sensibilidade ambígua da Renascença com relação à loucura, verdade do homem e ameaça a ser exorcizada [...]”. (ROUANET, 1999, p. 298)

Rouanet observa que a concepção de razão de Erasmo e dos enciclopedistas do século XVIII tem algumas semelhanças nas dimensões cognitiva, moral e política, mas, para além destas, o racionalismo erasmiano está mais próximo do século XVIII – quando começa a dar-se conta da margem de desrazão que cerca a razão – do que os grandes pensadores intelectualistas do século XVII. Quando os filósofos do século XVIII condenam as paixões, estão próximos da vertente que corresponde, em Erasmo, à condenação das paixões que levam à guerra e à superstição. Quando, por outro lado, valorizam a paixão como em nenhum outro momento da história, os filósofos estão próximos da vertente que corresponde, em Erasmo, à exaltação das paixões que conduzem ao porto da sabedoria.

Assim, Rouanet observa que podemos dizer que para os filósofos existe uma razão sábia, capaz de admitir a influência das paixões, acolhendo, em parte, a loucura; e existe uma razão louca, que não é capaz de perceber os seus condicionamentos irracionais, ficando prisioneira do irracional. Essa razão dividida corresponde à dupla loucura de Erasmo: “[...] a loucura sábia, que é a verdadeira sabedoria, podendo criticar os outros e a si mesma, e a loucura louca, que incentiva o erro e o crime, e é uma falsa sabedoria, porque não se sabe louca [...]”. (ROUANET, 1999, p. 299)

Rouanet não pensa que Erasmo tenha antecipado o “racionalismo pulsional de Freud, a razão sábia que conhece o substrato irracional da razão, e o combate” e sim Diderot, que disse que “existe um pouco de testículo no fundo dos nossos sentimentos mais sublimes e de nossa ter-

nura mais refinada” e que “escreveu, no *Neveu de Rameau* que, se a criança tivesse a força de um homem, estrangularia seu pai e dormiria com sua mãe”. (DIDEROT apud ROUANET, 1999, p. 300)

O que disse Rouanet, quando escreveu esse livro, em 1987, que naquele momento do Iluminismo teríamos que nos defrontar com as mesmas questões que preocuparam Erasmo – a cultura, a tolerância, a liberdade, a paz e a razão – é totalmente válido para os dias de hoje. Não perdeu o prazo de validade. Ainda é e será sempre uma aposta. Aposta que se pode perder, mas que se espera fervorosamente não perder.

Em 1987, Rouanet já propunha “as humanidades”, que chamou as disciplinas que contribuem para a formação do homem,

[...] independentemente de qualquer finalidade utilitária imediata, isto é, que não tenham necessariamente como objetivo transmitir um saber científico ou uma competência prática, mas estruturar uma personalidade [...]. (ROUANET, 1999, p. 309)

O ensino das humanidades, que requer uma habilitação cuidadosa dos professores, deve ser fundado em uma “pedagogia que enfatize o debate, a pesquisa, a reflexão original e que desenvolva a capacidade de usar os conhecimentos adquiridos para compreender melhor a atualidade e para criticá-la”. (ROUANET, 1999, p. 328)

É muito interessante notar, a propósito, o que Rouanet fala a respeito da categoria do sonho, tal como elaborada por Freud, que foi usada para ilustrar a “tese marxista de que os homens fazem sua história, sem terem consciência da história que fazem” (ROUANET, 1999, p. 117) e, adiante, dizendo que o modelo do sonho permitiu a Benjamin “realizar uma descrição não-empirista da realidade material e cultural do século XIX”. (ROUANET, 1999, p.119)

Pois o sonho tem o poder de desfazer e refazer conexões, de tirar as coisas do lugar e repô-las em outros lugares. Ele produz semelhanças inesperadas, ignorando semelhanças visíveis, e cria novas correspondências, inacessíveis à visão diurna. Ele cria uma relação fantasmática com o tempo – o passado é vivido como se fosse o presente – e com o espaço – os objetos do

mundo empírico entram em conjunções incompreensíveis para a consciência desperta. [...] E cada coisa é ao mesmo tempo uma outra [...]. (ROUANET, 1999, p. 120)

Dito isso, podemos nos despedir, ao menos temporariamente, das *Razões do iluminismo*, para irmos ao encontro do próximo texto no qual encontramos mais uma contribuição exemplar do diálogo entre a psicanálise e, desta vez, a cultura.

O IMPACTO DA PSICANÁLISE NA CULTURA E DA CULTURA NA PSICANÁLISE

É com este o título que Rouanet inicia um dos subcapítulos de *Interrogações* (2003), ensaio no qual interroga: a modernidade, a psicanálise, a história, a linguagem e os autores, pela ordem dos capítulos. Detenho-me no capítulo 2, “Interrogando a Psicanálise”, focando o subcapítulo mencionado.

Ele começa com a interrogação seguinte: com tantas definições de cultura – Kroeber e Dluckhohn analisaram 160 definições, há mais de meio século, número que só cresceu nos últimos anos – como precisar o uso do termo? Propõe, para isso, os registros em que “cultura” pode ser compreendida: registro antropológico, como conjunto de crenças, valores e símbolos; registro sociológico, como um conjunto de “[...] esferas de valor”, na terminologia de Weber – ciência, moral, direito e arte; registro estético, como conjunto das artes – literatura, música, pintura, cinema, teatro, dança”. (ROUANET, 2003, p. 135)

Outra maneira de compreender o sentido de cultura – Rouanet a concebe em outro momento do seu ensaio – é vê-la sob dois ângulos: um, antropológico, como conjunto de crenças, valores, modos de fazer e sentir, memórias e experiências partilhadas e outro, em um sentido restrito, como conjunto de bens simbólicos – as manifestações artísticas e seus respectivos suportes materiais. (ROUANET, 2003, p. 26)

Ainda que esclarecidos os usos que se pode fazer do termo cultura, Rouanet não se dá por satisfeito e pergunta: “Temos que examinar a relação da psicanálise com a cultura, mas com qual cultura? Com a cultura dos antropólogos? Com a cultura dos sociólogos? Com a cultura dos estetas?”, propondo uma saída: ir a Freud, ao sentido em que a palavra foi usada por ele, “[...] de uma clareza que não deixa nada a desejar [...] tudo aquilo que fez com que a vida humana se elevasse acima da condição animal”. (ROUANET, 2003, p. 135) Tal definição, ampla o suficiente para abranger todos os registros, inclui também duas outras esferas: a técnico-econômica e a das instituições sociais, ou seja, para Freud, a cultura é vista como uma totalidade, com articulações econômicas, sociais, políticas e culturais *stricto sensu*.

Rouanet vai examinar a interação da psicanálise com a cultura em duas direções: a primeira das quais a psicanálise ocupa a posição de sujeito, ao analisar a cultura como algo a ser conhecido e transformado; na segunda direção, a cultura ocupa a posição de sujeito, que influencia a recepção da psicanálise segundo configurações sociais variáveis. É com essa dialética, psicanálise *da* cultura e psicanálise *na* cultura que Rouanet vai tecer suas reflexões.

Com relação à psicanálise da cultura, ele vai nos lembrar que, para Freud, o homem não pode sobreviver sem a cultura, mesmo e porque esta repousa sobre a força, a coerção pulsional e sobre a ilusão, as quais mascararam, por sua vez, na consciência individual, os sacrifícios impostos pela vida em sociedade.

Rouanet, antes de sugerir dez temas da cultura, que, a seu ver, deveriam ser trabalhados pela psicanálise, discute e analisa, sob o fundo histórico, uma formulação enfática de Freud, que se recusava a distinguir cultura de civilização, cuja dicotomia – cultura como esfera simbólica (religião, arte) e civilização como reprodução material da vida (economia e técnica) – foi carregada de intensa carga ideológica. O que interessa é que, para Freud, cultura é o reino do mal-estar, do *Unbehagen*, como já foi dito anteriormente, traduz um paradoxo sem saída: o homem não pode viver na natureza (não é mais um macaco) e, na cultura, não pode ser feliz. Ainda assim,

a condição humana só é possível pela cultura. Condição humana que não tem cura, como dizia o saudoso psicanalista Hélio Pelegrino.

Vamos às sugestões de Rouanet (2003, p. 139), que se permite, “[...] com a impertinência do leigo, e sem nenhuma preocupação nem de ser exaustivo, nem de ser sistemático [...]” indicar os temas da cultura que deveriam ser trabalhados psicanaliticamente.

Primeiro. Será que “a moral sexual civilizada” – criticada por Freud em 1908, período em que os costumes em voga se perderam na história, foram ultrapassados – perdeu atualmente a sua influência, na era do amor livre? Seria interessante, diz Rouanet (2003, p. 139), “[...] saber se o sexo, tendo-se evadido das malhas do sistema normativo, não teria sido capturado por outra rede, a do mercado [...]”. Ele prossegue com mais interrogações: teria a “revolução sexual” dos nossos tempos se estendido a todos os países, inclusive os islâmicos, e a todas as camadas da população? Não estaria havendo um movimento de contra-revolução, em vista do neomoralismo que vem assolando parte do mundo? ⁹¹ “Enquanto essas dúvidas não forem elucidadas, não se pode descartar esse aspecto da *Kulturkritik* de Freud, a que responsabiliza a “moral sexual civilizada” pelo “nervosismo moderno”. (ROUANET, 2003, p. 140) Poderíamos dizer que a “moral sexual civilizada” de hoje em dia, mudou de dono, e que o “nervosismo moderno” mudou de nome para *stress*.

Segundo. A psicanálise da cultura tem que tratar da questão da emancipação feminina. Freud reconhecia que a posição da mulher – numa sociedade em que a moral sexual vigente se baseava em um sistema de dois pesos e duas medidas, indulgente com os homens e implacável com as mulheres – era objeto de graves injustiças. Ele propunha, então, diante do sofrimento submetido às mulheres, uma reforma das normas e instituições que estabelecesse uma efetiva igualdade de direitos entre os dois sexos, baseada na igualdade intrínseca, jurídica e psíquica entre homens e mulheres.

⁹¹ Está se apresentando, no Rio de Janeiro e em São Paulo, com grande estardalhaço e visibilidade na mídia, um grupo de jovens americanos, irmãos, que apregoam a virgindade até o casamento; usam um anel no dedo para simbolizar a “pureza”. Pureza sexual, certamente, sinônimo de abstinência analisada no tempo de Freud, há mais de cem anos atrás.

O movimento feminista, que de início apregoava a igualdade de direitos, passou a defender não mais o direito à igualdade, mas o direito à diferença: o conceito de igualdade foi deixado de lado e o conceito de identidade tem prevalecido, inclusive com reflexões importantes atuais.

A psicanálise deve considerar essas tendências, colaborando com os movimentos feministas, em suas várias orientações, com a participação de mulheres psicanalistas, “[...] com vistas, seja a corrigir os desvios teóricos do feminismo, seja a corrigir o alegado estrabismo ‘androcêntrico’ da psicanálise [...]”. (ROUANET, 2003, p. 142).⁹²

Terceiro. A psicanálise da cultura deve estudar os homossexualismos masculinos e femininos, prioritariamente, com seus instrumentos teóricos para combater atitudes homofóbicas, desmascarando-as como defesas provocadas pela angústia diante de uma homossexualidade latente. Em seguida, revendo suas teorias sobre a gênese do homossexualismo para aceitar, se for o caso, a existência de uma identidade *gay*, radicalmente diferente da identidade heterossexual.

Quarto. A psicanálise da cultura pode e deve contribuir para o estudo do racismo e da discriminação contra as minorias étnicas, linguísticas e culturais. A psicanálise

[...] estará sempre na vanguarda desse combate, mas desconfia, mais uma vez, dos que fundam sua militância no conceito de identidade – negra, muçulmana, sérvia – em vez de baseá-la na noção universalista do respeito aos direitos do homem [...]. (ROUANET, 2003, p. 143)

Rouanet coloca as cartas na mesa: afirma que a psicanálise tem o direito e o dever de fazer uma crítica radical da cultura, a fim de eliminar as situações de violência e exclusão, mas ele duvida da validade de uma estratégia baseada na identidade. Talvez, com Freud, possamos falar de identificações, e não de identidade, levando-se em conta que este de-

⁹² Há textos de Freud que muito podem colaborar para essa questão: “Sobre um tipo especial da eleição de objeto no homem”, “Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica”, “Sobre a sexualidade feminina”, que evidenciam a sua preocupação com as especificidades da sexualidade masculina e a sexualidade feminina, sem, no entanto, constituir uma “identidade”, pois Freud não trabalhou com esse conceito e sim com o de “identificação”.

monstrava maior preocupação em dissolver as barreiras entre os homens, do que em acentuar suas diferenças.

Freud era um pensador universalista [...] negou a existência de uma diferença diacrônica entre os seres humanos, porque os homens de hoje se comunicam com os da idade da pedra por uma história filogenética comum. Não via diferença entre selvagens e civilizados, porque, assim como os segundos são tão capazes de pensar abstratamente quanto os primeiros – o animismo foi o primeiro sistema filosófico coerente da humanidade –, os civilizados voltam, durante o sonho, ou quando se tornam neuróticos, ao modo de pensar dos povos primitivos. Não havia, para ele, diferença de essência entre adultos e crianças, porque o jogo das pulsões é fundamentalmente o mesmo nos dois estados. Não havia diferença qualitativa entre neuróticos e pessoas normais, mas apenas uma diferença de intensidades psíquicas. E não havia diferença psíquica decisiva entre homens e mulheres. (ROUANET, 2003, p. 144)

O conceito de identificação é chave tanto da psicologia individual, quanto da psicologia coletiva. Assim como o conceito de narcisismo – individual e coletivo –, ambos fazem desaparecer as hostilidades dentro do grupo, projetando-as para fora e resultando no surgimento das barreiras e do ódio recíproco. Freud era um cosmopolita cultural, acreditava em novas formas de unificação entre os homens, sob o império da razão.

O ideal freudiano talvez fosse a do homem descentrado, com uma identidade nômade, sempre se fazendo, sempre se refazendo, sempre disposto a relativizar todas as suas certezas culturais por sua capacidade de role-taking, de assumir incessantemente o ponto de vista do Outro, de todos os Outros com os quais ele foi se identificando ao longo da vida, até chegar à identificação com o Outro em geral, o generalized Other [...] que representa a humanidade como um todo. (ROUANET, 2003, p. 145)

Um campo fértil para a psicanálise seria analisar sob quais condições poderíamos falar no advento de um homem cidadão do mundo.

Quinto. A psicanálise da cultura deve explorar a questão da vulnerabilidade do homem moderno à ideologia, que hoje assume nova atualida-

de, com as novas tecnologias de informação e comunicação do capitalismo globalizado. Pode dar sua contribuição desvendando os mecanismos afetivos inconscientes que explicam a força da ideologia. Ao mesmo tempo em que determinam o comportamento do indivíduo em situações que não lhe são favoráveis e até em posições contrárias a seus interesses. Pode, ainda, juntamente com a sociologia política, entender como as ilusões do acervo cultural da humanidade, a exemplo da religião, da política etc. não se destinam “[...] apenas a proteger a cultura em geral, mas certa forma de organização da cultura, baseada numa repartição injusta da riqueza [...]”. (ROUANET, 2003, p. 127)

Sexto. A psicanálise da cultura deve investigar a existência ou não de correlação entre estruturas de personalidade e opções políticas. Essa questão foi estudada inicialmente pelos freudo-marxistas dos anos 20, sobre a relação entre caráter e ideologia, a partir de cuja hipótese foram realizados outros estudos que pretendiam conhecer, através de questionários, a estrutura da consciência operária em vários países da Europa, completados durante a emigração, nos Estados Unidos, por um estudo sobre a personalidade autoritária, do qual participou Adorno.

Uma das principais contribuições desse estudo foi ter mostrado que as opiniões dos entrevistados sobre temas políticos nem sempre refletem sua estrutura de personalidade. Seria de se esperar, segundo a hipótese freudo-marxista da correlação entre personalidade e atitudes políticas, que um indivíduo com inclinações altamente autoritárias tivesse opiniões hiperconservadoras, e que um outro, com predisposições progressistas, tivesse opiniões igualmente progressistas. Isso ocorreu em muitos casos, mas não em todos, como nos diz Rouanet (2003, p. 129):

Muitas vezes, o mesmo indivíduo que era definido como progressista, na escala das opiniões políticas, tinha estrutura de personalidade característica do síndrome fascista: convencionalismo, submissão autoritária, agressividade autoritária, antiintrospecção, superstição, estereotipia, obsessão com o poder, destrutividade e cinismo, projetividade e atitude obsessiva com relação ao sexo. Inversamente, pessoas com opiniões conservadoras podiam ter personalidade genuinamente não autoritária.

Ele também apresenta, com mais detalhes, nesse estudo, as explicações de Adorno sobre tais discrepâncias, recorrendo à categoria psicanalítica da identificação patológica com o pai, pela qual o indivíduo se constituiria como personalidade fascista, independentemente de suas opiniões políticas explícitas. E afirma que a psicanálise ainda poderá contribuir para o estudo da formação de personalidades autoritárias, em todas as classes sociais.

Sétimo. A psicanálise da cultura poderia contribuir para o entendimento do personalismo que caracteriza nossa prática política, na qual as personalidades contam mais do que os partidos e a figura de um presidente mais do que os programas. Contribuiria até para o entendimento do fenômeno do populismo, do qual, segundo Rouanet, não tem notícia de nenhum estudo psicanalítico que, no entanto,

[...] além dos seus evidentes aspectos sociológicos, é, em grande parte, redutível ao tema absolutamente freudiano da exteriorização num líder carismático do ideal de Ego de grande parte da população [...]. (ROUANET, 2003, p. 149)

Oitavo. A psicanálise da cultura poderia ajudar na compreensão de um dos fenômenos mais significativos dos nossos tempos, que é a proliferação das seitas. Freud acreditava que o avanço científico e a razão, ainda que não pudessem eliminar a infelicidade humana, poderiam vir eliminar as várias formas de obscurantismo, inclusive o religioso. Embora isso não tenha acontecido, um argumento freudiano se confirma: o papel da religião como compensação imaginária e sobre o papel do pai na comunidade dos adeptos.

Nono. A psicanálise terá que estar presente para explicar um dos fenômenos mais angustiantes do mundo contemporâneo, o da violência, frequentemente estudada, na atualidade, por sociólogos, juristas, educadores. Estamos diante de um tema em que se evidencia a pulsão agressi-

va individual se cruzando enfaticamente com as estruturas externas de poder e com um ordenamento social baseado, ele próprio, na violência.⁹³

Décimo. A psicanálise da cultura não pode recuar diante da mais paradoxal de suas tarefas, a de entender, psicanaliticamente, as razões que levam a cultura a rejeitar a psicanálise. Diz Rouanet, que já havia examinado, em outro artigo, os argumentos usados por Freud para explicar essa hostilidade, que teríamos, essencialmente, um fenômeno de resistência. Ressaltando que muitas críticas à psicanálise podem e devem ser feitas. E que, nem por isso, merecem ser desqualificadas como uma simples resistência, explicada pelo próprio Freud, através de uma teorização que continua válida. Mas podemos ir ainda além, lembrando que se a resistência é universal, deve variar culturalmente.

Quem sabe se no Brasil, país que voltou a acreditar em anjos e duendes, a resistência viria do horror à razão [...] e da conseqüente aversão a uma teoria, como a freudiana, que nos confronta com uma exigência de racionalidade permanente? (ROUANET, 2003, p. 150)

São essas as propostas de Rouanet para que se faça um diálogo entre a psicanálise e temas atuais da cultura.

Na segunda parte desse seu ensaio, ele vai tomar o caminho oposto, ou seja, a psicanálise *na* cultura, que exigiria, em nome do rigor, um tratamento à luz da sociologia da psicanálise.

Inicialmente, seria obrigatória uma investigação sobre as condições sociais, históricas e epistêmicas que permitiram o advento da psicanálise. Depois se faria necessário um exame sobre a sua recepção em diversos países e as características que assumiu, em cada um deles, por conta das suas peculiaridades culturais.

A sociologia da psicanálise deveria também investigar a sua institucionalização, por meio de suas sociedades e instituições, bem como examinar questões de status e prestígio, cisões e secessões, tentando enten-

⁹³ A psicanalista Angélica Teixeira, que pertence ao Campo Lacaniano da Bahia, defendeu tese, em 2007, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sobre a violência no discurso capitalista: uma leitura psicanalítica. Ver referências.

der, além das divergências teóricas, as forças externas que estariam determinando esses conflitos.⁹⁴

A psicanálise, enquanto objeto da sociologia, é vista como um elemento da cultura, entre outros, e como o efeito de configurações históricas e sociais que a moldam e a modificam, nos diz Rouanet.

Tanto na posição de sujeito que analisa a cultura como na de objeto, analisada pela sociologia, a psicanálise mantém, nesses dois polos, relações de antagonismo e de complementaridade, abrange crítica e cooperação. Se a psicanálise critica a sociologia por ignorar a dimensão psíquica, a sociologia critica a psicanálise por ignorar o peso e a autonomia das relações sociais. Ao mesmo tempo, a interdependência dos dois polos é evidente porque ajuda a superar os respectivos unilateralismos e reducionismos

Vou terminar com uma citação de Rouanet, esclarecedora para essa questão da conversa entre a psicanálise e a sociologia:

Mas essa complementaridade somente seria fecunda, se resistíssemos à tentativa de integrar as duas disciplinas numa construção teórica artificial. A psicanálise e a sociologia só podem ser úteis uma à outra, se mantiverem suas fronteiras. Não precisamos nem sociologizar a psicanálise, porque ela já é social em sua essência, nem psicologizar a sociologia, porque ela é a ciência da ação, e toda ação pressupõe um sistema de motivações, conscientes e inconscientes. É tempo de tirar tanto a psicanálise quanto a sociologia dos seus respectivos guetos disciplinares – o consultório e a sala de aula – levando-as a interagir, e a interagir com a sociedade global. (ROUANET, 2003, p. 154)

⁹⁴ Creio que a teoria dos campos de Bourdieu e da apropriação que dela faço para delimitar o campo da psicanálise (capítulo 2), é uma contribuição a esse tema.

UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A CONVERSA DE ROUANET COM A PSICANÁLISE

Tenho exposto, até aqui, os estudos de Sérgio Paulo Rouanet, nos quais ele dialoga com a psicanálise, seja analisando outros autores que também estabelecem esse diálogo, seja fazendo, ele próprio, essa aproximação. A partir de agora, eu estou assumindo a tentativa de levar adiante essa mesma empreitada, elaborando conexões do estudo feito por ele sobre o estilo shandiano, com algumas categorias psicanalíticas.

Tenho nas mãos o seu último livro, que tem o título de *Riso e melancolia. A forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis*. (ROUANET, 2007)

Eduardo Portella, editor, que escreve o prefácio, diz que “a sabedoria e a vibração não costumam andar juntas, mas esta é uma exceção. A consistência teórica de Rouanet abre novas janelas, perspectivas inéditas de compreensão”, para a “fortuna crítica de Machado de Assis”. Cito Portella, pois, desde o início da leitura desta obra, senti a vibração com que o autor nos transmite o seu estudo sobre a forma shandiana, através da vibração com que a recebemos.

Neste livro Rouanet examina, em suma, recursos literários, estilísticos, que estão relacionados com a forma livre de escrever usada por Machado de Assis e os autores citados por ele: Laurence Sterne, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e, por licença intelectual de Rouanet, Diderot.

As transgressões, ou melhor, as inovações literárias que resultam na forma livre de escrever – que diz respeito não ao conteúdo, mas ao estilo, de Laurence Sterne, em seu livro *A vida e as opiniões de Tristram Shandy, cavalheiro*, (1759) – são analisadas e interpretadas por Rouanet.

Em primeiro lugar, segundo ele, o título da obra é singularmente inadequado, pois o autor nada diz sobre a vida do personagem-narrador, Tristram, com exceção de alguns detalhes insólitos relativos à sua concepção e ao seu nascimento. Quanto às opiniões, não são as do narrador,

como sugere o título, mas as do seu pai, Walter, do seu tio, Toby, e do criado deste, Trim.

Sterne retém do romance convencional apenas a descrição psicológica dos personagens, como Walter, “erudito extravagante que tem opiniões sobre tudo, desde formas de governo e economia política até a influência dos narizes e dos nomes próprios no destino individual”. No mais, inova em tudo.

Depois deste, Sterne publica outro livro, *Sentimental journey* (1768) assinado por Yorick, que é personagem de *Tristram Shandy*, um pastor descendente remoto de um bobo da corte da Dinamarca (alter ego de Stern, também pastor).

Rouanet nos adverte, no início de seu livro, que, entre esses autores e suas obras, existe uma *aparente* heterogeneidade. Ele ressalta o fato de que, ainda que não haja nada em comum, biograficamente, tematicamente, teoricamente ou politicamente entre eles, há uma *afinidade literária*, “facilmente perceptível para quem lê esses livros sem espírito preconcebido”.

E sustenta que há uma influência em cascata,

[...] uma corrente em que cada elo tem algum vínculo com os anteriores. Assim, Diderot deve algo a Sterne; Xavier de Maistre deve algo a Sterne e a Diderot; Almeida Garrett deve algo a Sterne, Diderot e a Xavier de Maistre; e Machado de Assis deve algo a Sterne, Diderot, Xavier de Maistre e a Almeida Garrett [...]. (ROUANET, 2007, p. 21)

Rouanet demonstra essa cascata de influências de uns para os outros autores subsequentes, fazendo comparações entre fragmentos de suas obras. Diz ele que “essa busca de influências é um passatempo fascinante, mescla de ciência e bisbilhote, mas não vai ao essencial”. O que Rouanet vai buscar é a existência de uma verdadeira *afinidade interna* entre esses autores.

A começar pelo que ele chama de “excentricidades gráficas” usadas nos diferentes livros, a exemplo de linhas pontilhadas, de páginas em

branco ou em negro, de rabiscos, de floreios, que apontam para convergências bem mais profundas, ou seja, de afinidades estruturais.

De que se tratam? Garrett, no prefácio de sua obra, escreve que os leitores achariam “fundidos os admiráveis *estilos* de [...] Sterne e Xavier de Maistre”. Machado de Assis, no pórtico de *Memórias póstumas*, escreve, por intermédio de Brás Cubas, que adotara a *forma livre* de um Sterne ou de um Xavier de Maistre.

Estilo para um e forma para o outro. São as palavras-chave, mas, sobretudo, forma que é a criada por Laurence Sterne em *Tristram Shandy*, a forma shandiana.

A palavra *shandean*, no *Webster’s international dictionary*, significa “alguém que tem o espírito de Tristram Shandy” e “shandysm”, “a filosofia de Tristram Shandy”. Nessa acepção, o shandismo “é uma atitude diante da vida, uma concepção de mundo, um modo de enfrentar a vida e seus absurdos”, diz Rouanet (2007, p. 28). Pode designar, também, “uma atitude entre libertina e sentimental, um sensualismo risonho, um humor afável e tolerante, capaz de tolerar transgressões próprias e alheias, mas também de zombar, sem excessiva malícia, dos grandes e pequenos ridículos do mundo”. Neste sentido, continua Rouanet, “podemos falar em personalidades shandianas”, do mesmo modo que falamos de personalidades pantagruélicas ou quixotescas.

Mas Rouanet propõe usar o termo para designar uma forma literária – a forma shandiana. Sterne a criou, mas quem a definiu foi Machado de Assis, 126 anos depois de Sterne e a milhares de quilômetros de sua Irlanda natal. Foi no prefácio “Ao leitor”, de Brás Cubas, e no prólogo da terceira edição de *Memórias póstumas*, onde se lê “Trata-se, na verdade, de uma obra difusa, na qual eu, Braz Cubas, se adotei a forma livre de um Sterne ou de um Xavier de Maistre, não sei se lhe meti algumas rabugens de pessimismo”. No prólogo da terceira edição Machado acrescenta Almeida Garrett, “toda essa gente viajou: Xavier de Maistre à roda do quarto, Garret na terra dele, Sterne na terra dos outros. De Braz Cubas se pode talvez dizer que viajou à roda da vida”. (MACHADO DE ASSIS, 1942)

Algo inédito na história das influências literárias – que tem se limitado a estudar o impacto das obras mais antigas sobre as mais recentes – é que Machado, ao sugerir que seu livro fosse interpretado à luz dos seus modelos, sugere também que sua obra servisse para iluminá-los! Como diz Rouanet (2007, p. 33): “É o caso pouco banal de um influenciado que influencia a compreensão crítica de quem o influenciou”.

Machado dá as indicações do que Rouanet chama de “forma shandiana”: 1) “hipertrofia da subjetividade”; 2) “digressividade e fragmentação”; 3) “subjetivação do tempo e do espaço e 4) “interpenetração do riso e da melancolia”.

Vou falar resumidamente dessas características estruturais e ilustrá-las, limitando-me a poucos exemplos de Sterne e Machado de Assis, deixando o prazer de conhecer os dos outros autores, Diderot, Maistre e Garrett, através da leitura de Rouanet.

A hipertrofia da subjetividade, primeira característica estrutural da forma shandiana, diz Rouanet, é um atributo do narrador e não do autor, frequentemente confundidos. Quem fala usando o nome de Tristram Shandy não é o autor Sterne, e sim um narrador inventado por Sterne, por mais que o autor possa ocasionalmente projetar algo de sua vida e de sua personalidade no narrador, que é criatura do autor, parte integrante do livro, mesmo que não seja personagem.

Tal característica se manifesta tanto no capricho, na volubilidade, quanto na relação arrogante que o narrador tem com o leitor. Tristram Shandy é o protótipo de todos os narradores volúveis, diz Rouanet. Suas intervenções na narrativa são imprevisíveis. É o “reino do capricho”, despota absoluto, que às vezes assume um aspecto benevolente, às vezes cruel, que transparecem na relação com o leitor. Às vezes adula o leitor, convida-o para almoçar, por exemplo; em outros momentos lhe permite contribuir com a narrativa, dá a ilusão de que ele é livre, aconselhando-o, por exemplo, a pular um capítulo, ou a desenhar a imagem de uma dama, colocando à sua disposição uma página em branco. Mas o leitor, que parece ser livre para usar esta página como bem entender, é advertido por

Tristram de que deve se sujeitar aos limites da moralidade pública, de que não pode macular a castidade do livro com coisas inconvenientes!

Tristram pode também dizer que o leitor é um grande asno ou criticá-lo severamente por sua desatenção, por não saber deduzir algo das entrelinhas, ou seja, os leitores deveriam aprender a pensar, a ser menos ignorantes, que estudassem mais! As frases são engraçadíssimas. Convida o leitor para imaginar o resto de uma cena, para frustrá-lo logo em seguida, dando as instruções precisas de como o leitor deveria imaginá-la.

Ao descrever uma viagem, diz que vai dedicar 50 páginas a um episódio, mas começa o capítulo seguinte dizendo que teve pena dos leitores, “embora os tivesse em seu poder!” e que dispensaria as 50 páginas.

Machado de Assis começa um capítulo, em *Memórias*, dizendo que seria melhor suprimir o capítulo anterior, mas não suprime nada: “Estou com vontade de suprimir este capítulo [...] decididamente suprimo este capítulo”. E decididamente não o suprime.

Em outro trecho, diz que o leitor prefere a anedota à reflexão e, por isso, Brás lava as mãos, transferindo ao leitor a responsabilidade pelas deficiências da obra: “O maior defeito deste livro és tu, leitor”! Ele termina o prólogo da 1ª edição dizendo: “Se te agradar, fino leitor, pago-me da tarefa; se não te agradar, pago-te com um piparote, e adeus”. (MACHADO DE ASSIS, 1942)

Digressividade e fragmentação se constituem como segunda característica do estilo shandiano: o capricho e a volubilidade dos autores shandianos se manifestam no método da digressão: não se submetem à linearidade da narrativa, preferem quebrá-la “com ziguezagues sobre os quais não prestam contas a ninguém”.

Vale citar aqui Machado de Assis: “Este livro e o meu estilo são como os ébrios, guinam à direita e à esquerda, andam e param”.

Sterne não inventou o método digressivo, mas, diz Rouanet, ninguém como ele “inventou essa técnica com uma veia cômica tão refinada”.

O complicado, ao se estudar as digressões em *Tristram*, é que a narrativa principal é extremamente lacônica, fazendo crer que, nas seiscentas páginas do livro, o que mais se lê é a matéria digressiva.

São vários os tipos de digressão. As extratextuais, como as denomina Rouanet, se referem a materiais já prontos, externos ao texto, como, por exemplo, “um parecer de três doutores em teologia da Sorbonne, em francês antigo, sobre se seria ou não lícito batizar, fazendo uso de uma injeção, uma criança ainda não nascida.” Em outro momento um personagem é “convidado a ler um sermão que tinha caído das páginas de um livro”, que, na verdade, era “o texto integral de um sermão que o próprio Sterne havia pronunciado na catedral de York, em sua qualidade de pastor anglicano, e que tinha sido publicado em 1750”. Outro exemplo de digressão extratextual é o texto latino de uma excomunhão redigida no século XI.

O segundo tipo de digressão é chamado de autorreflexiva, ou seja, as que têm como objeto o próprio livro, sobre suas qualidades estéticas, seu estilo, sua composição, fazendo com que o autor não se apague atrás do livro, como instância neutra, mas assuma que sua obra é uma construção subjetiva. As mais típicas são as digressões sobre as digressões.

E diz Rouanet (2007, p. 63) que as digressões com que o autor shandiano costuma justificar as digressões são “[...] às vezes expressas em frases tão cheias de digressões que ele se confunde, e não sabe como terminar seu pensamento. E agora, como vocês estão vendo, eu me perdi.” Fica desesperado em se explicar pelas palavras e, então, recorre a figuras geométricas, cada uma mais complicada que a outra. E, agora, promete evitar as digressões, para, em seguida, dizer que estas são necessárias para manter o justo equilíbrio entre a sabedoria e a insensatez, sem o qual, nenhum livro poderia se sustentar por um só ano! Tristram decide inserir sua digressão somente três capítulos adiante, mas, nos capítulos intermediários, faz novas digressões, falando do seu hábito de barbear-se quando se sente particularmente estúpido.

O terceiro tipo de digressão, Rouanet chamou-a de opinativa: constitui-se das opiniões, não apenas do narrador, Tristram, como sugere o título do livro, mas principalmente do seu pai e do seu tio, que opinam sobre tudo, dissertam sobre tudo, sem nenhum compromisso com a coerência.

Outro tipo de digressão se manifesta pelas histórias paralelas, que são exuberantes, em contraste com a pobreza da história principal, chamadas por Rouanet de “digressões narrativas”.

Rouanet (2007, p. 65) diz que “agora podemos entender a complexidade diabólica do procedimento de composição de Sterne”. A narrativa principal é cortada por digressões e estas são cortadas pela narrativa principal e por outras digressões; como os cortes são múltiplos, a fragmentação é ilimitada. E Tristram Shandy “é a montagem supremamente bem-sucedida de todos esses fragmentos”.

As digressões prediletas de Machado de Assis são as autorreflexivas. Brás fala o tempo todo sobre o seu livro, da sua forma livre e difusa, explica o ordenamento e o conteúdo dos capítulos, diverte-se fazendo auto-elogios irônicos, faz uma digressão sobre a digressão enquanto processo construtivo.

Subjetivação do tempo e do espaço é a terceira característica do estilo shandiano: a soberania dos autores shandianos – que se manifesta na hipertrofia da subjetividade, que se manifesta no capricho e na volubilidade, que se manifestam no método da digressão – se manifesta também na maneira arbitrária de tratar o tempo e o espaço, dissolvidos na subjetividade do narrador, que os trata despoticamente, assim como tratou o leitor.

O autor shandiano é agudamente consciente do poder do tempo sobre as pessoas, seja por submetê-las à velhice e à morte, seja por impor o peso do passado sobre o presente [...], assumindo uma atitude de desafio. Ele finge ser senhor do tempo [...]. (ROUANET, 2007, p. 120)

O primeiro aspecto dessa relação com o tempo é a consciência da transitoriedade das coisas, a consciência do efêmero. Assim, o narrador distorce o tempo histórico – que serve como pano de fundo –, como também maneja arbitrariamente o tempo da ação, que fica radicalmente subordinado ao tempo narrativo.

Sterne cria um tempo narrativo que remaneja o tempo da ação por meio de técnicas como a temporalidade cruzada, a imobilização, a inversão, o retardamento e a aceleração. Elas servem para conter a angústia do autor, que sofre com a consciência da passagem irreversível do tempo.

Na temporalidade cruzada, se interpenetram o tempo do narrador, o tempo da ação e o tempo dos personagens. Por exemplo: o narrador invade o passado de seu personagem para modificar o seu futuro.

A imobilização consiste em petrificar um personagem, enquanto o narrador faz as suas digressões, para despertá-lo capítulos depois. Tristram deixa tio Toby com um gesto de sacudir as cinzas do cachimbo para ficar dezenas de páginas fazendo digressões disparatadas, para depois, concluídas as digressões, mover Toby de novo jogando as cinzas. Noutra passagem, menciona uma parteira e a esquece por seis capítulos, e, quando retoma o tema, diz que sente algum remorso por um esquecimento tão prolongado. Em certos trechos, Tristram diz que vai deixar os personagens dormindo, para ter tempo para si e fazer digressões. Depois, os desperta com um rangido de uma porta!

Outra técnica é a inversão, por meio da qual “o narrador age sobre a flecha do tempo, corrigindo a sua irreversibilidade”. Há *flashbacks*, *flashforwards*, e a interpenetração de ambos. O livro começa antes do começo e termina antes do fim. “O começo, que deveria ser a história da vida de Walter e Toby, acaba sendo a história das calamidades pré-natais que perturbaram a concepção do herói e dos desastres que presidiram o seu nascimento. O fim, que deveria ser a maturidade do herói, no momento em que ele começa a escrever suas memórias, é o episódio final dos amores do tio Toby, isto é, quatro anos antes do nascimento de Tristram. Há uma inversão do tempo ao longo do livro, totalmente arbitrária.

A ação também pode ser retardada ou acelerada: são os dois extremos do método do narrador. O retardamento é obtido pelas digressões: Tristram pede licença para contar a história à seu modo, demorar-se na estrada, “vadiar no caminho”. Se, às vezes, sente necessidade de contar todos os pormenores, em outras, o narrador se impacienta, convence-se da inutilidade da descrição exaustiva e a narrativa se torna rápida, lacunar, com tanta velocidade que o leitor, zozno, tem que reconstituir a cena em sua imaginação.

A representação shandiana do espaço é tão caprichosa quanto a do tempo. Tempo e espaço se desmaterializam, se transformando em vivência subjetiva, ao sabor dos interesses e caprichos do narrador, de suas simpatias e antipatias.

O tratamento arbitrário dispensado ao tempo e ao espaço também se estende às unidades lógicas: dedicatória, prefácio, capítulos. Tristram

faz a sua dedicatória no final do capítulo 8 do volume I, deixando um espaço em branco e oferecendo-a, ao preço de 50 guinéus, a qualquer duque, marquês, conde ou barão que deseje comprá-la, comprometendo-se a preencher o espaço em branco com o nome do comprador na próxima edição do livro.

O prefácio também vem no meio do livro e não no início. O autor shandiano, apesar de saber que um livro tem um começo, um meio e um fim, não segue, necessariamente, esta ordem. O fim pode estar no começo, o começo no fim, e um e outro podem estar no meio.

Quanto aos capítulos que deveriam ser normalmente consecutivos, para Tristram isso é uma “tirania insuportável!” Tristram decide que precisa escrever o capítulo 25 antes dos capítulos 18 e 19, por mais que os críticos o censurem. Assim, ele passa do capítulo 17 ao 20 e só muito mais tarde escreve os dois capítulos pulados. A inversão dos capítulos reflete a inversão do tempo da ação, em que o fim pode estar antes do começo.

Há também o tempo sem tempo – imobilização – durante o qual nada acontece, ou muito pouco, visualizada pela supressão dos capítulos e sua substituição por páginas em branco. Tristram suprime todo o capítulo 24 do volume IV e defende essa supressão por razões estéticas, ou seja, as páginas que faltam eram tão bem escritas, tão superiores ao resto do livro que destruiriam o equilíbrio entre as diferentes partes da obra. Mas Rouanet diz que a verdadeira explicação é outra: Tristram acha que a questão que estaria tratando, neste trecho, é indigna da atenção de pessoas sérias; assim, trata de uma não- questão em um não-capítulo.

Outra maneira de manifestar a imobilização é deixar capítulos em branco, como “contrapartida visual dos tempos em branco”. Essas páginas em branco contêm uma informação essencial, que corresponde, *aparentemente*, a não-acontecimentos. Após uma página em branco vem outra parcialmente em branco, terminando com uma partitura musical!

Com os capítulos em branco, Tristram alude à pobreza dos acontecimentos. Mas, ao reintroduzi-los, mais tarde, ainda que invertidos, reconhece que eles não foram inteiramente nulos. Aqui se dá também um efeito de retardamento, pois os capítulos em branco reaparecem, depois,

como texto. Ao fazer isso, Tristram nos oferece um poderoso efeito estético, diz Rouanet.

A título de ilustração, um capítulo vazio, em branco, que reaparece, depois, trata de uma viúva que fica olhando para baixo, para um rasgão em seu avental, enquanto esperava que o tio Toby declarasse o seu amor. Ora, diz Rouanet, rasgão (*slit*) significa também *fenda*, cujo significado sexual “é óbvio tanto em inglês quanto em português, não tendo dificuldade em interpretar o gesto da viúva como uma ação sintomática, no mais puro sentido freudiano”. Rouanet recomenda, a quem julgar rebuscada essa interpretação, a leitura de Freud, na *Psicopatologia da vida cotidiana*, em uma passagem onde este cita *Tristram Shandy*, “a conhecida novela humorística de Lawrence Sterne”, dizendo que “[...] também no campo dos atos sintomáticos a observação psíquica tem que ceder a prioridade aos poetas e não pode fazer mais que repetir o que estes têm dito já há muito tempo”. (FREUD, 1973w, p. 890)

Rouanet dá a sua interpretação dos capítulos em branco que serão depois reintroduzidos em texto: o material de que se trata (sexual) é primeiro censurado, para depois reaparecer parcialmente dissimulado pela descontextualização e pela inversão. “A mesma história é, por assim dizer, contada duas vezes, a primeira pelo silêncio e a segunda pela linguagem”. (ROUANET, 2007, p. 139)

Esta técnica shandiana nos faz lembrar do *Bloco mágico*, ou *Bloco maravilhoso*, um texto de Freud em que ele explica, de forma magistral, a estrutura do inconsciente. Mas esta seria uma digressão, não a farei agora.

Por fim, a última característica estrutural analisada por Rouanet desses autores shandianos, é a interpenetração do riso e da melancolia. A respeito de sua obra, *Memórias*, Machado de Assis diz que “Escrevi-a com a pena da galhofa e a tinta da melancolia” Creio que, depois desta frase, não há muito mais a acrescentar!

Darei apenas algumas indicações das confluências da literatura – em suas características estruturais, tal como Rouanet as formulou – e da psicanálise.

- a) Hipertrofia da subjetividade do autor, que se implica em sua obra, que se relaciona com a subjetividade do pesquisador, psicanalista.

- b) Digressividade e fragmentação, que se relaciona com a “associação livre”.
- c) Subjetivação do tempo e do espaço, que se relaciona com a atemporalidade do inconsciente.
- d) Riso e melancolia, que se relaciona com o humor, que, para Freud, é a maneira mais saudável de lidar com as adversidades da vida.

É interessantíssimo notar que, com a técnica das páginas em branco, depois apresentadas em texto, a forma shandiana muito se relaciona com o processo do recalque e da construção em psicanálise.

Depois que Rouanet leu este meu ensaio sobre o seu *Riso e melancolia* e as aproximações que fiz com este seu brilhante trabalho sobre o estilo shandiano e a psicanálise, recebi dele uma mensagem, que acrescentou mais interpretações ao que eu já havia feito.

Diz Rouanet em sua mensagem: “Pensando bem, cada uma das características estruturais da forma shandiana é susceptível de uma leitura psicanalítica: 1) Hipertrofia da subjetividade – é o narcisismo, *Sua majestade o ego*. 2) Digressividade e fragmentação – é o caráter descontínuo do processo associativo, o discurso “digressivo” do paciente, que abandona a linha reta sempre que um desvio se impõe. 3) Subjetivação do tempo e do espaço – é a temporalidade analítica, a inversão, o tempo da origem se intrometendo no presente que está sendo vivido e narrado. 4) Riso e melancolia: é a alternância típica do que se chamava antigamente de psicose maníaco-depressiva, que Freud conhecia bem, e que ele estudou em *Luto e melancolia* e *O chiste e suas relações com o inconsciente*.

Assim, considero concluído este capítulo, não sem antes dar uma explicação sobre dois volumes muito importantes da obra de Rouanet, não apresentados aqui: os volumes que integram a obra *Os dez amigos de Freud*. Segundo a revista *Percurso*, esse trabalho foi resultado de uma pesquisa de fôlego, que apresenta um panorama minucioso da vida cultural e literária vienense do início do século XX.

Segundo Rouanet, foi uma experiência deliciosa, que durou quase dez anos, durante os quais pesquisou os dez autores mencionados por Freud como suas leituras prediletas, ao seu biógrafo Ernest Jones. E, como Freud teria tido, em sua produção teórica, a influência desses autores. Como disse Rouanet, toda obra de literatura é sempre citação, intertextualidade infinita!⁹⁵

A justificativa mais acadêmica, ao deixar de lado esses dois volumes é que, ao trazer para este trabalho sete obras de Rouanet, tentei fazer um rastreamento teórico que acredito ter sido suficiente para demonstrar como ele lida com a interdisciplinaridade, e, principalmente, como ele colabora para um diálogo profícuo entre a psicanálise e as ciências humanas.

⁹⁵ Para ser mais precisa, cito Rouanet (1999, p. 123): “A tarefa mais autêntica da citação é revelar a verdade da palavra alheia, através de sua incorporação a um novo texto, em que ela se aliena, e nessa alienação aprende uma nova fala. Arrancada, pela violência, ao contexto que constituía seu *habitat*, a palavra renasce numa nova ordem, que lhe é estranha, e que ela ilumina com uma visão mais clara, como o exilado, cujo olhar é mais agudo que o do autóctone, e descobre no lugar de exílio dimensões mais profundas. [...] A citação desorganiza, translada e reorganiza, e com isso salva a palavra”.