



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro Biomédico

Instituto de Medicina Social

Eduardo Leal Cunha

**Indivíduo singular plural – uma crítica
psicanalítica das identidades**

Rio de Janeiro

2005

Eduardo Leal Cunha

**Indivíduo singular plural – uma crítica
psicanalítica das identidades**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Orientador: Prof. Dr. Joel Birman.

Rio de Janeiro

2005

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CB-C

C972 Cunha, Eduardo Leal.
Indivíduo singular plural – uma crítica psicanalítica das identidades /
Eduardo Leal Cunha. – 2005.
228 f.

Orientador: Joel Birman.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Medicina Social.

1. Identidade – Teses. 2. Subjetividade – Teses. 3. Modernidade –
Teses. 4. Fantasia – Teses. I. Birman, Joel. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social. III. Título.

CDU 159.923.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada da fonte.

Assinatura

Data

Eduardo Leal Cunha

Indivíduo singular plural – uma crítica psicanalítica das identidades

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Aprovada em 01 de abril de 2005.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Joel Birman (Orientador)
Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof. Dr. Eduardo Jardim de Moraes
Departamento de Filosofia – PUC/RJ

Prof. Dr. Jurandir Sebastião Freire Costa
Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof. Dr. Márcio Tavares D’Amaral
Escola de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Roberto Corrêa dos Santos
Instituto de Artes – UERJ

Rio de Janeiro

2005

DEDICATÓRIA

Para Cláudio, Lourival e Margarida,
In memoriam.

AGRADECIMENTOS

À Eneida Leal Cunha por ter acreditado nesse projeto quando ele se quer existia.

A Joel Birman, por saber ocupar, com simplicidade e a devida maestria, o lugar para o qual foi tão afetiva e efetivamente eleito.

A Roberto Corrêa dos Santos, pela generosidade incomparável com as palavras e os pensamentos.

A Márcio Tavares D'Amaral, Eduardo Jardim de Moraes, Jurandir Freire Costa, Marilena Corrêa e Márcia Arán, pela hospitalidade em seu mais amplo sentido.

Ao Flávio e João Vargens, pela solidariedade diária, oferecida antes mesmo de qualquer justificativa.

À Maya Ataka e Iwao Akamatsu, pela acolhida em momentos decisivos.

À Rilza Lima e Luisa Cabral, que conferem o mínimo necessário de ordem à minha casa, meu trabalho e minha vida.

Aos amigos Carlos Castellar, Leila Rippol, Cláudia Zuccaro, Simone Perelson, Ana Beatriz Lima da Cruz, Fábio Lacombe, Suelena Werneck, Maria Eunice Santos, Alexandre Sirotheau, Celso Jr., Pedro Crossetti, Fernando Alexandre, Danilo Rodrigues e Edmo Chagas.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro que me permitiu esta aventura.

Ao Instituto de Medicina Social da UERJ e a todos que tornam possível sua existência.

Ao Roberto Moreira e João Henrique Wolff, em nome do singular e do plural.

O irreparável é que as coisas sejam assim como elas são, dessa maneira ou de uma outra, entregues sem remédio à sua maneira de ser. Irreparáveis são os estados das coisas, tal qual eles sejam: tristes ou alegres, atrozes ou bem aventurados.

Como você, como é o mundo – tal é o irreparável.

RESUMO

CUNHA, Eduardo Leal. *Indivíduo singular e plural: uma crítica psicanalítica das identidades*. 2005. 228 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

O objetivo da nossa investigação é a ideia de identidade, a partir do lugar central que ocupa nas discussões sobre a experiência subjetiva na contemporaneidade. Partindo inicialmente das formulações de Giddens em torno da identidade como narrativa do eu, procuramos indicar os vínculos entre tal noção e o que chamamos racionalidade moderna, destacando assim a própria identidade como ideia especificamente moderna e vinculada a determinadas categorias fundamentais ao pensamento ocidental a partir do século XVIII, como indivíduo e estado-nação. Nesse percurso, introduzimos ainda uma discussão sobre a vinculação no modelo identitário, entre a afirmação de si e a sujeição às instâncias de poder e soberania. Em seguida, trabalhamos com a ideia de *initeligível*, que parece percorrer de modo fundamental a lógica identitária interrogando o seu poder mortífero frente ao que, sendo estrangeiro, e escapando aos padrões de inteligibilidade dessa racionalidade moderna, se apresenta como impossível de ser absorvido pelo sistema – e pelos identitários vigentes. A partir dais, procuramos vislumbrar modos alternativos para a enunciação de si, fora de uma lógica identitária e não submetidos a essa racionalidade moderna. Para isso, recorreremos sobretudo ao pensamento de Freud em torno das categorias de desejo e fantasia.

Palavras-chave: Identidade. Subjetividade. Modernidade. Fantasia.

ABSTRACT

CUNHA, Eduardo Leal. *Singular and plural individual: a psychoanalytic critique of identities*. 2005. 228 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

The object of our investigation is the idea of identity, from the central position it occupies on the discussions about the subjective experience nowadays. Beginning with Giddens' formulations about identity as a narrative of the Ego, we aim to indicate the links between this notion and what we call modern rationality, thus emphasizing identity itself as a specifically modern idea and links to some fundamental categories of the accidental thought from the eighteenth century on, such as individual and state-nation. In this path we introduced yet a discussion about the bond, in the model of identity, between the self-affirmation and the subjection to the instances of power and sovereignty. Afterwards, we worked with the idea of *unintelligible*, that seems to go through, in fundamental way, the logic of the identities, questioning its deathly power in front of which, being foreigner, and eluding the patterns of intelligibility of this modern rationality, presents itself as impossible of being absorbed by the system – and by the actual models of identity. From this point, we tried to glimpse alternative ways for the self-enunciation, away from this logic and non-submitted to this modern rationality. For this purpose, we made use of, above all, Freud's thought about the categories of desire and fantasy.

Keywords: Identity. Singularity. Modernity. Fantasy.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	2
	Quem é você ?	2
1	IDENTIDADE, DA MODERNIDADE AO SEU DEPOIS	17
2	E AGORA JOSÉ ?	60
3	EM NOME DO BEM SENSO	125
4	QUEM QUER QUE SEJA VOCÊ, QUALQUER QUE SEJA O SEU DESEJO	166
	CONCLUSÃO – DO ESFORÇO IDENTITÁRIO AO ATO AMOROSO ..	211
	REFERÊNCIAS	219
	REFERÊNCIAS CONSULTADAS	226

Introdução:
quem é você?

Quem sou eu?

A cada dia nos deparamos com essa pergunta. Mesmo que seja feita em silêncio, a sós. E que nos sintamos até um pouco ridículos por não sermos tão capazes, quanto acreditamos que deveríamos ser, de respondê-la com exatidão. Embora não nos sintamos nem um pouco constrangidos em dirigi-la a qualquer um que se aproxime de nós, ou àqueles que estão, ou estiveram sempre, a nosso lado: quem é você?

Talvez essas perguntas tenham sempre existido, ou ao menos desde que o homem se desdobrou em linguagem, ou no que chamamos pensamento, colocando em cena a relação a consigo mesmo, ou mesmo a existência deste si-mesmo, até chegarmos ao mandamento ancestral: conhece-te a ti mesmo. Tais perguntas aparecem muito próximas uma da outra, como se também cada uma

delas fosse, em si, o desdobramento da outra. E como se tal desdobramento, tal entrelace, revelasse um outro, entre eu e você, entre o eu e o outro. Entre cada um de nós e nossos semelhantes; revelados assim, ou dessa forma também constituídos, no mesmo instante, os dessemelhantes – para não perdermos de vista, se não o quisermos, outro fundamento de nossa tradição judaico-cristã: amai o próximo – o que nos deixa sempre a questão: e na direção de quem não é próximo, será o ódio que devemos sentir?. Ou então, para nos colocarmos uma outra questão, banal, apesar de seu incontornável estranhamento e perigo: saber se aquele que se coloca diante de nós é mesmo um outro sujeito – a quem, enfim, deveríamos perguntar quem é – ou se não, trata-se apenas de mais um objeto, a ser nomeado por nós.

Saber a resposta a cada uma dessas perguntas, ter na ponta da língua as palavras que porão fim às interrogações, e a dúvida (ou mesmo a angústia, grande ou pequena, que, já sabemos, acompanha a dúvida, esse não saber), é ter ainda uma garantia, mesmo que mínima, da nossa própria existência, e também da existência do outro diante de nós; saber que estamos realmente ali, de uma ou de outra forma, face a alguém, que nos testemunha e dá provas do nosso existir, para além de nossa imaginação, vivos. E presentes, tão presentes agora como imaginávamos estar antes, de alguma forma iguais a nós mesmos, e assim capazes de nos reconhecer, donos de um passado, como, imaginamos, donos de um futuro.

É nesse terreno que iremos nos encontrar a partir de agora, terreno acidentado que se forma, põe-se em relevo, entre dois indivíduos, entre o eu e o outro, a linguagem e o pensamento, o semelhante e o diferente, entre o amor e o

ódio, o saber e o não saber, a angústia e o apaziguamento, a realidade e a ficção, entre a vida e a morte.

Pois é também ali, nesse território desenhado entre tais oposições, que encontramos a resposta à qual, a cada dia, recorremos para responder às perguntas que nos colocaram em movimento em nossa investigação. Diante do “quem é?”, respondemos com o que nos acostumamos a chamar nossa “identidade”, ou a do outro. E fazemos isso mesmo sem nos darmos conta de tudo o que, na banalidade de um gesto, dessa fala, revela-se sobre nós mesmos e o mundo em que vivemos. Sacamos do bolso essa tal identidade, na forma de um documento, sob as bençãos do estado, sem nos darmos conta de que naquele momento referendamos esse estado como instância de soberania. Recorremos ao nosso nome de família e não nos perguntamos o que é uma família e quais laços nos unem àqueles que chamamos de irmãos. Nos dizemos brasileiros sem nos perguntarmos o que temos em comum com todos aqueles outros milhões de pessoas que, como nós, se dizem também brasileiros. Marcamos um “x” sobre o nosso sexo, embora possamos nunca ter nos perguntado o que é ser homem ou mulher, ou como tais categorias foram se construindo, ao mesmo tempo que nos construíam – ou mesmo se seria possível ter um sexo estando fora delas.

Nos acostumamos assim a ter uma identidade, ou, mais do que isso, várias identidades. E a despeito da dor que possamos sentir a cada vez que nos defrontamos com a angústia de, por algum motivo, não sabermos nos enunciar para o outro, por um instante que seja; continuamos a contar com elas, e esperamos que assim, a cada vez que nos perguntarem quem somos, alguma

identidade venha em nosso socorro, colocar-nos diante do outro, de um modo que ele nos reconheça.

Ou, dito de outra forma: o que chamamos de identidade nos parece hoje a nossa melhor resposta às perguntas que nos interrogam enquanto indivíduos e sujeitos no mundo em que vivemos, e que de maneira muito particular nos coloca tais interrogações. Mas tal resposta traz consigo uma série de implicações, de problemas, de conseqüências em princípio não imaginadas, de ocultamentos e revelações. Por isso, a necessidade de, invertendo o movimento que faz a identidade aparecer como resposta, interrogar a própria idéia de identidade, pô-la em questão. É exatamente esse o propósito desta tese.

Cotidianamente, usamos a identidade para termos, e oferecermos, uma idéia clara de nós mesmos, mas talvez seja preciso pensar em que medida tal clareza é possível. Se a identidade, a partir mesmo de sua origem enquanto conceito na filosofia¹ refere-se não só a uma integridade do sujeito e à sua permanência no tempo, precisamos cogitar como seria possível experimentar tal integridade e permanência no mundo de hoje, em que a identidade se torna plural e a própria idéia de sujeito já não se encontra tão solidamente instituída. Se para a nossa segurança e conforto no mundo de hoje, é fundamental uma percepção de si como íntegro e coerente no tempo que seja não só possível, mas ao mesmo tempo de fácil enunciação e reconhecimento pelo outro, além de nos questionarmos sobre a possibilidade e o valor de tais segurança e conforto – isto é: se a identidade pode nos servir como uma espécie de instância mínima de garantia para a nossa presença e ação no mundo, talvez seja importante nos perguntarmos também qual o preço a ser pago por esse conforto, e quais

desconfortos ele pode trazer consigo, seja no campo da consciência, seja como angústia ou sofrimento psíquico fundados no campo do inconsciente.

Uma interrogação da identidade transforma-se assim rapidamente num questionamento da nossa experiência contemporânea, nessa fronteira entre a modernidade e o seu depois. Se o fato de possuímos uma identidade, nos termos nos quais acostumamo-nos a possuir uma e a enunciá-la, é uma experiência moderna, como procuraremos discutir em seguida, sua interrogação e crítica, nos conduzirão necessariamente a uma crítica também da modernidade, em seus aspectos político, estético e ético, em seus efeitos sobre cada um de nós, sobre o que já chamamos sujeitos e hoje preferimos chamar subjetividades.

Mesmo porque, embora tenhamos nos acostumado com a idéia de identidade, fazendo dela um termo comum em nossa linguagem corrente, a identidade, no singular ou no plural, percorre continuamente as fronteiras que vão desse uso cotidiano a um uso dito científico, enquanto conceito, fazendo-se presente nas ciências sociais e humanas, passando pela literatura e crítica literária e desembocando na política, onde aparece em lugar central, por exemplo, nos conflitos étnicos e nacionalistas que marcaram essa última virada de século.

Nos interessamos então pela identidade, ou sendo mais rigoroso, pelas identidades, não só porque elas nos parecem fundamentais na enunciação de nosso eu, do que nos acostumamos a definir como nosso si-mesmo, tanto quanto no nosso posicionamento, enquanto indivíduos, diante dos outros e do mundo em que vivemos; como também porque tal noção em seus inúmeros desdobramentos parece ter se tornado uma figura emblemática do pensamento ocidental contemporâneo, capaz, portanto, não só de funcionar como eixo explicativo de

¹ Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Quadrige / P.U.F., 1993 Vol.I pp.455-457 ; Ferrater Mora, J. *Dicionário de Filosofia* São Paulo: Martins Fontes, 1998

uma série de movimentos subjetivos e sociais, como também, tal qual o sintoma na teoria psicanalítica, de ocultar determinados pontos de silêncio e mecanismos inconscientes de funcionamento dessas organizações sociais e dos sujeitos que nelas atuam, ou de, nos seus momentos de tensão e emperramento, revelá-los.

É a partir daí que encontraremos uma questão central para a nossa investigação: o reconhecimento de uma dimensão política fundamental da problemática identitária. Reconhecimento que toma a forma da principal interrogação desta tese, e que, para assumir todo o seu impacto, precisa ser pensado ao menos em duas direções: qual o lugar da noção de identidade na política, na luta política? E, inversamente, qual o efeito da política sobre a experiência, subjetiva, da identidade? Para sabermos, como nos sugere Judith Butler, “que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade.”²

Retoma-se aqui, para que uma crítica da identidade se faça possível, a imbricação entre filosofia, psicologia e política vislumbrada por Marcuse em 1958, condição de possibilidade para uma crítica não só das categorias que fundam cada um desses campos, mas da própria condição humana, que a noção moderna de identidade parece pretender englobar, sintetizar, absorver.

A fronteira tradicional entre a Psicologia, de um lado, a Política e a Filosofia Social, do outro, tornou-se obsoleta em virtude da condição do homem na era presente: os processos psíquicos anteriormente autônomos e identificáveis estão sendo absorvidos pela função do indivíduo no Estado – pela sua existência pública. Portanto, os problemas psicológicos tornam-se problemas políticos: a perturbação particular reflete mais diretamente do que antes a

perturbação do todo, e a cura dos distúrbios pessoais depende mais diretamente do que antes da cura de uma desordem geral. A era propende a ser totalitária, mesmo que não tenha produzido Estados totalitários. A Psicologia pôde ser elaborada e praticada como uma disciplina especial enquanto a psique logrou sustentar-se contra o poder público, enquanto a intimidade foi real, realmente desejada e obedecia a seus próprios moldes; se o indivíduo não tem a capacidade nem a possibilidade de ser por si mesmo, os termos da Psicologia convertem-se nos termos das forças da sociedade que definem a psique. Nessas circunstâncias, a aplicação da Psicologia à análise de acontecimentos sociais e políticos significa a aceitação de um critério que foi viciado por esses mesmos acontecimentos. A tarefa é, antes, a oposta: desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas.³

É pensando nisso que encaminharemos os nossos argumentos, e é certamente também nesse contexto que, ao apresentar uma discussão sobre a questão da identidade cultural na contemporaneidade, Stuart Hall tem o cuidado de esclarecer que, no próprio campo das ciências sociais, a idéia de identidade é pouco precisa e sua conceituação sujeita a uma série de críticas, tratando-se então de um conceito "*demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido*"⁴. Esclarece também que a discussão da identidade se dá, hoje, quase sempre a partir da perspectiva de seu descentramento, que estaria vinculado ao descentramento, ou deslocamento, fragmentação, de uma outra noção, central ao pensamento ocidental moderno: a idéia de sujeito⁵.

Tal fragilidade, do conceito ou mesmo do que ele pretende descrever ou definir, não impediu, no entanto, que a noção de identidade se tornasse central na

² Butler, Judith Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 p.9

³ Marcuse, H. Eros e civilização. Rio de Janeiro: LTC, 1999 p.25

⁴ Hall, S. *A identidade cultural na pós-modernidade* São Paulo: DP&A Editora, 2003 p.8

discussão e crítica da atualidade, estendendo seu raio de alcance discursivo da psicologia individual às ciências sociais e alcançando o campo das relações internacionais. Falamos tanto de uma identidade subjetiva, individual e privada – uma “*auto-identidade*”, como prefere Anthony Giddens⁶, destacando aí o aspecto reflexivo que segundo ele seria a principal marca distintiva da modernidade, sobretudo da modernidade tardia – quanto de identidades de grupos, como nas lutas pelos direitos das chamadas minorias, que marcaram o século XX, ou de identidade nacional e étnica – motores dos confrontos religiosos e nacionalistas que marcaram o mundo especialmente nos últimos 20 anos.

A identidade tornou-se um prisma através do qual os outros aspectos da vida contemporânea são compreendidos e examinados. Assim, o debate sobre a justiça e a igualdade tende a ser conduzido em termos de «reconhecimento» de identidade; falamos de cultura em termos de identidades diferentes com seu hibridismo e ‘creolização’ – enquanto o processo político é ainda e mais freqüentemente teorizado em torno dos problemas dos direitos do homem (o direito a uma identidade separada) e das políticas de vida (a construção, a negociação e a afirmação da identidade).⁷

Cabe-nos, então, até mesmo para entendermos o mundo em que vivemos no presente e as possibilidades de futuro que ele nos oferece, ou barra, recolocar em questão a própria idéia de identidade, fazendo assim com que ela perca a sua transparência, e deixando mais visíveis suas bordas, e as fronteiras nas quais ela pode ganhar sua forma e sua força.

⁵ ibid p.12

⁶ Giddens, A. *Modernidade e identidade* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002

⁷ Bauman, Z. “Identité et mondialisation” in Michaud, Yves (org.) *L’individu dans la société d’aujourd’hui* Paris, Odile Jacob, Université de tous les savoirs volume 8, 2002 p.55

Isso implica investigar os seus contornos teóricos e delimitações, ver como tal conceito, se é que podemos efetivamente tomar a identidade como um conceito, articula-se a outros e se insere nesse ou naquele arsenal teórico⁸. O que faremos de uma maneira não linear, como numa tentativa de demarcar um território a partir do percurso de suas linhas fronteiriças, mesmo porque, ao invés de uma história da noção de identidade, parece-nos mais interessante e possível, seja para o estabelecimento de sua crítica, seja até mesmo em uma aproximação do que poderia ser tomado como sua genealogia⁹, procurar capturá-lo exatamente na sua flutuação, nos muitos discursos que ele atravessa na atualidade.

A transdisciplinaridade deixa aqui se ser um luxo para converter-se em necessidade na medida em que a identidade, longe de pertencer a um campo específico do conhecimento, parece-nos mais uma noção estratégica¹⁰, utilizada pelos diversos campos do pensamento na busca de respostas às mais diferentes questões em torno do lugar do homem na modernidade; destacando-se então o fato de que consideramos o problema identitário um traço específico do homem ocidental, articulado a idéias como as de indivíduo e de pessoa, que a partir do século XVIII se configuraram em modos privilegiados de representação da experiência humana no que historicamente podemos definir como modernidade.

Fazer tal percurso implica também reconhecer no nosso cotidiano, as perguntas às quais a idéia de identidade procura responder; interrogando para além do discurso propriamente teórico e sociológico sobre a questão identitária, o porquê de tais perguntas terem se tornado tão relevantes, e essa resposta, identitária, tão premente.

⁸ Mendonça, N. D. *O uso dos conceitos* Petrópolis: Vozes, 1988

⁹ Foucault, Michel "Nietzsche, a genealogia e a história." in Foucault, M. *Microfísica do poder* Rio de Janeiro: Edições Graal. 1896 pp.15-38

Iniciaremos o nosso percurso tentando localizar a identidade na experiência moderna, na qual ela aparece como a contrapartida do aparecimento do indivíduo como valor absoluto, no centro da organização social, mas também como resposta às transformações pelas quais passou a experiência subjetiva nos últimos séculos, e cujo eixo pode ser localizado na aventura de transformação da natureza, e de si-mesmo, a partir do conhecimento e da organização do saber.

Nesse percurso, será fundamental o auxílio do pensamento do sociólogo britânico Anthony Giddens, que em sua obra mais recente, produzida a partir da última década do século passado, costura de modo bastante rigoroso uma articulação entre os modos de organização social, institucional, e a experiência subjetiva dos indivíduos como agentes e alvos das transformações ocorridas. No centro dessa articulação, a noção de auto-identidade.

É a partir de Giddens que destacaremos, com base numa articulação entre o institucional e o subjetivo, uma submissão da noção de identidade e da própria experiência identitária, ao que descreveremos como uma racionalidade especificamente moderna, fundada em uma razão instrumental, apoiada na chamada filosofia do sujeito e dirigida para a contínua transformação da natureza e do próprio homem a partir do domínio sobre essa natureza, o outro e também sobre si-mesmo. Domínio que se exerce através do saber e do enquadramento dos fenômenos ditos naturais ou mesmo subjetivos em uma inteligibilidade fundada na previsibilidade e na conseqüente possibilidade de controle.

O passo seguinte será uma retomada, a partir de autores como Zygmunt Bauman e Stuart Hall, de uma crítica da atualidade na qual a questão identitária ocupa um lugar estratégico não só como contrapartida da colocação do indivíduo,

¹⁰ Hall, S. "Who needs Identity?" in Hall, S.; Gay, P. *Questions of cultural identity*. London: Sage, 1996 pp.1-17

enquanto valor, no centro da organização social¹¹, mas sobretudo como campo privilegiado no qual se contrapõem as relações com o outro e consigo mesmo.

Em um mundo tomado pela velocidade, em que, para muitos, o projeto moderno de domínio da natureza começa a revelar seus pontos de ruptura e esgotamento, e no qual os indivíduos – e isso se refere a cada um de nós –, sentem o peso esmagador de estarem sozinhos em meio a uma modernidade líquida¹², e também diante de um outro cada vez mais ameaçador, cabe-nos perguntar em que medida a reposta identitária não se traduz mais em uma nostalgia da ilusão moderna de controle do que em um modo efetivo de abertura para o futuro.

Assim, procuraremos também retomar algumas formulações propostas por Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein nas quais se articulam não só uma crítica da idéia de identidade nacional ou da própria forma nação e das categorias correlatas de povo e etnicidade, mas também os vínculos dessas estruturas narrativas que chamamos identidades com estratégias de dominação do outro, fundadas em projetos de exclusão da diferença, que Balibar prefere chamar simplesmente, destacando seu caráter político-ideológico, de racismo.

Com isso, mesmo que sejamos obrigados a reconhecer o valor estratégico – ou tático – da noção de identidade, em especial nas lutas afirmativas pelos direitos de grupos marginalizados, ou mesmo seu uso cotidiano na simples tarefa de impor um mínimo de estabilidade à nossa experiência subjetiva, perpassando necessariamente a experiência da relação com o outro – no que a partir da psicanálise poderíamos chamar de vida afetiva –, o que nos interessará

¹¹ Dumont, L. *Individualismo* Rio de Janeiro: Rocco, 2000

¹² Bauman, Z. *Modernidade líquida* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002

finalmente é indicar ao menos a possibilidade de outros caminhos para a subjetividade.

Caminhos não identitários, através dos quais a experiência de si-mesmo e do encontro com a alteridade possa ser significada e vivida a partir de um outra perspectiva, na qual o que chamamos de racionalidade moderna não ocupe lugar tão preponderante, e os processos de subjetivação ou mesmo de enunciação de si possam se apresentar ao menos um pouco mais distantes de uma lógica da submissão ou do assujeitamento¹³.

É nesse contexto que gostaríamos de introduzir a idéia de singularidade. Com ela, a partir de certas proposições feitas por Giorgio Agamben em torno do que ele denominou uma “singularidade qualquer”¹⁴, procuraremos estabelecer uma articulação entre as formulações freudianas sobre as fantasias e o mal-estar com o qual hoje nos confrontamos. Nessa articulação, esperamos encontrar um contraponto ao atual esforço identitário, que coloque em primeiro plano na experiência subjetiva não a busca do controle e da previsibilidade, mas a possibilidade de ser livre, em um modelo de relacionamento com o outro marcado não pelo confronto, mas pelo encontro, no qual a alteridade não seja uma ameaça ao sujeito, mas sim a própria condição de possibilidade desse sujeito.

Acreditamos assim que alguma mudança positiva deve no mínimo ser imaginada no instante em que o ritmo de transformações dos modos de organização social nos quais vivemos, e a própria realidade da guerra, bem como o reaparecimento em larga escala de situações críticas de miséria, violência e exclusão social, que por algum tempo pudemos sonhar que seriam superados e

¹³ Foucault, M. *A história da sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984

¹⁴ Agamben, G. *La communauté qui vient – Théorie de la singularité quelconque*. Paris: Seuil, 1990

enterrados no passado, nos permitem pensar em algo próximo do que Wallerstein, talvez de modo excessivamente otimista, pôde vislumbrar como “*fim do sistema*”¹⁵, momento em que as contradições inerentes ao sistema conduzem à sua necessária transformação e momento portanto no qual as utopias se fazem, talvez não possíveis, mas absolutamente necessárias.

Para isso, procuraremos resgatar o domínio da fantasia, da imaginação, como campo propriamente político da psicanálise, via de produção de novos jogos de verdade, de novas possibilidades interpretativas, e da transformação efetiva da realidade e dos jogos de verdade e relações de poder atualmente em cena. Campo no qual se engendra o próprio aparato anímico e a distinção entre eu e outro; campo, enfim, de confronto com a experiência da finitude e da morte. Esperamos dessa forma, pelo caminho privilegiado da produção de fantasias, fazer reencontrar na experiência de si-mesmo a potência da criação e de uma existência que, nos limites de uma poética, possa produzir uma enunciação de si voltada não para a rotina, mas para o imprevisível, baseada não no controle, mas na experiência da liberdade, condição a nosso ver necessária para a transformação do mundo em que vivemos e enfrentamento das diversas formas de mal-estar da atualidade, cujo sintoma mais evidente é não por acaso a melancolia: incapacidade de viver, incapacidade de enfrentar a morte, incapacidade de perceber o outro e a si-mesmo.

Dessa forma, ao longo de todo o nosso percurso, o que estará continuamente em discussão é uma possível resposta psicanalítica, ao que está posto em questão na problemática identitária, uma resposta que não seria possível sem que a obra freudiana tivesse operado no nosso pensamento uma

¹⁵ Wallerstein, I. “Postface” in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Race, nation, classe – les identités ambiguës*. Paris: La découverte, 1988, 1997 p.308

série de descentramentos que acabaram por colocar no primeiro plano da nossa compreensão do mundo as experiências do inconsciente, do desejo, da imaginação e da morte¹⁶; e que nos possibilitam então, mesmo que recorramos a outros campos de saber, colocar em questão a produção de novos jogos de verdade em torno da relação consigo mesmo e com o outro, do posicionamento diante desse outro – aproximação e afastamento – e das implicações éticas de tal posicionamento. Ainda que para isso seja preciso dar algumas voltas, como nos ensinou Saramago em seu depoimento em um filme recente: "*para conhecer as coisas é preciso dar-lhes a volta*"¹⁷. Nesse percurso, notar-se-á o encontro freqüente entre política, fantasia, subjetividade e utopia, encontro cujo nome possível talvez seja agora, necessariamente, liberdade.

¹⁶ Birman, J. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

¹⁷ José Saramago em depoimento ao filme "Janela da alma", de Walter Carvalho, 2003

1.

A identidade, da modernidade ao seu depois.

*As razões da identidade na era moderna;
primeiros passos na direção da atualidade.*

A articulação direta e necessária entre a experiência moderna e a força que a idéia de identidade exerce tanto no pensamento ocidental quanto em nossa vida cotidiana é apresentada, no nosso entender, de modo bastante claro na obra de Anthony Giddens. Dessa forma, acreditamos que a descrição feita pelo sociólogo britânico da identidade, enquanto modo hegemônico de enunciação de si e de relação consigo mesmo e com o outro na atualidade, além da consistência e coerência interna, se aproxima de modo bastante significativo do uso que fazemos cotidianamente da noção, bem como do modo como a experimentamos em nossas próprias vidas.

Tal leitura, proposta por Giddens, da experiência identitária na atualidade, incluindo suas crises e impasses, se apóia numa determinada percepção dos impactos que o advento da modernidade teve sobre os modos de organização

social e sobre a própria percepção que o indivíduo tem do seu lugar no mundo e do seu posicionamento frente a si-mesmo e o outro. É com base, portanto, em uma interpretação das conseqüências da modernidade que Giddens constrói uma proposição bastante coerente do que seria a identidade e de qual seria o seu lugar e importância na experiência subjetiva no mundo contemporâneo. É, assim, a partir da noção, central na obra recente do sociólogo britânico, de auto-identidade – uma narrativa centrada no eu, e construída reflexivamente, como a própria experiência moderna –, que procuraremos inicialmente evidenciar o entrelaçamento entre a experiência moderna e a problemática identitária, para, em seguida, poder estabelecer a sua crítica.

Procuraremos a seguir apresentar, com o máximo de fidelidade possível, a leitura de Giddens da experiência moderna, em especial em contraponto aos modos de vida e organização social nas ditas sociedades tradicionais. Nesse percurso nos ocuparemos de destacar principalmente os pontos de inevitável articulação e compromisso entre essa compreensão da modernidade apresentada por Giddens e a idéia de identidade que ele nos apresenta como resposta possível, e necessária, aos impasses da atualidade.¹⁸ É com base nesses pontos de articulação que procuraremos estabelecer a crítica de uma racionalidade propriamente moderna e indicar os pontos-chave para uma possível desconstrução da própria idéia de identidade.

Se, como propõe Louis Dumont, a afirmação do indivíduo como valor, no centro da organização social, é a marca 'principal do que ele chama *ideologia moderna*¹⁹, parece interessar a Giddens, em uma discussão que parte claramente dos impasses da contemporaneidade, sobretudo os modos como esse indivíduo

¹⁸ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002 p.21

¹⁹ Dumont, L. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000

contemporâneo e, ao mesmo tempo, ainda moderno, lida com o seu mundo e as instituições que o cercam, bem como com os outros indivíduos, usando como instrumento, ou arma fundamental, uma narrativa estruturada do eu. A identidade é, segundo Giddens, essa forma narrativa capaz de estabelecer uma continuidade entre passado, presente e futuro e de garantir a integridade psicológica do indivíduo, que vai fornecer a cada um o mínimo de segurança ontológica necessária para enfrentar o contexto de risco que caracteriza o mundo atual.

A experiência moderna.

Não é, portanto, por acaso, que para compreendermos o significado e as implicações da noção de identidade, tal como apresentada por Giddens, é necessário, antes, empreender um levantamento um pouco mais cuidadoso do que ele toma como modernidade e até mesmo procurar entender sua recusa radical diante da expressão *pós-modernidade*. Justamente porque nos interessa explorar os vínculos entre a idéia de identidade e o pensamento moderno, para fundar aí uma crítica da questão identitária, especialmente quanto a sua capacidade de ajudar o homem contemporâneo não só a entender o mundo, mas a transformá-lo, e a si-mesmo, é que um autor como Giddens se torna fundamental, na medida em que, para ele, como procuraremos evidenciar, não há como pensar as experiências identitária e moderna, em campos diferentes, ficando assim, por conseguinte, a subjetividade contemporânea, enquanto estiver vinculada a tal noção de identidade, presa, em todas as suas dimensões, a um modo de percepção e enfrentamento do mundo, da natureza, de si-mesmo, e do outro – a *ideologia moderna* a que se refere Dumont –, que talvez já tenha

atingido o seu ponto máximo, ou até mesmo a sua falência, e cuja transformação nos parece, agora, inexorável.

Ao falar de modernidade²⁰, nos referimos não só a um período histórico, mas a um modo específico de organização social fundado, portanto, em uma certa compreensão do mundo e da natureza e em um posicionamento específico do homem diante de si-mesmo, do outro, desse mundo e dessa natureza. Organização, compreensão e posicionamento radicalmente diferentes do que teria havido anteriormente, em um mundo outro, pré-moderno, ou tradicional. Tal modo de compreensão do mundo ainda é, para Giddens, a melhor maneira de descrever a experiência de vida e os modos de organização e institucionalização da vida social que caracterizam o mundo em que atualmente vivemos. Recusando os termos *pós-moderno* e *pós-modernidade*, ele usará então, em seu lugar, expressões como *modernidade tardia*, *alta modernidade*, ou mesmo *modernidade radicalizada*, destacando desse modo o fato de que enfrentamos hoje na verdade uma exacerbação da experiência moderna, sua radicalização ou potência máxima, na medida em que suas marcas fundamentais permanecem como traços significativos da nossa relação com o mundo, com o outro e com nossa própria existência e individualidade, sendo responsáveis pelo que vivenciamos como o extremo dinamismo, inconstância e fluidez da vida cotidiana e de seus valores.

Tais marcas, para além do que costumamos identificar como elementos fundamentais da idade moderna – o industrialismo; o modo de produção capitalista; a expansão colonial; a formação dos estados-nação; a experiência da vida burguesa –, estariam efetivamente presentes na construção das relações entre os indivíduos e o mundo à sua volta, centradas por exemplo nas noções de

²⁰ Giddens, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991 p.11

tempo e espaço, na percepção de si-mesmo e na relação com uma natureza transformada pela própria ação do homem. Trata-se, portanto, não de desconsiderar as grandes categorias, especialmente econômicas e políticas, de interpretação do mundo moderno, mas de articulá-las de modo radical aos aspectos subjetivos da relação com o mundo, ao impacto dessa relação sobre os indivíduos, ou o que preferimos chamar mais propriamente subjetividades, sendo essa operação interpretativa, então, a grande responsável por colocar a relação consigo mesmo e, portanto, nos termos de Giddens, a auto-identidade, no centro da discussão sobre o moderno.²¹

Grande parte da investigação conduzida por Giddens se concentrará no que ele vai denominar *sensação de risco*, tomada como a principal marca subjetiva da experiência moderna, ou como elemento central na percepção que o homem contemporâneo tem do mundo à sua volta, diante do qual cada indivíduo se engaja em uma busca por segurança na qual a construção de uma identidade será fundamental. Tal sentimento de risco é, então a melhor tradução do impacto sobre o indivíduo da modernidade e de suas conseqüências.

É também um fator chave na tentativa que faremos de estabelecer uma crítica da concepção de identidade proposta por Giddens à medida que, como procuraremos demonstrar, tal concepção, enquanto fundada no domínio do risco e articulação entre passado e presente, com vistas a uma *colonização do futuro*²² aprisiona a experiência subjetiva, de si-mesmo e da relação com a alteridade, a uma racionalidade tipicamente moderna, baseada não só como aponta Dummont na colocação do indivíduo em primeiro lugar, no centro da organização social, e na subjugação da liberdade à idéia de igualdade, mas sobretudo nas idéias de

²¹ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit.

²² Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit.

domínio e controle – da natureza, do outro e de si-mesmo; controle a ser estabelecido a partir da oposição binária entre razão e desrazão, entre *logos* e *pathos*, entre cultura e natureza, e, no momento seguinte, pelo domínio dos primeiros termos sobre os segundos.

Antes de nos aprofundarmos nessa crítica, para a qual iremos permanentemente recolhendo pistas e deixando rastros ao longo de toda a nossa argumentação, retomemos agora a leitura empreendida por Giddens da experiência do homem moderno e das principais características ou eixos em torno dos quais tal experiência se dá.

Características que podemos perceber em nossa vida cotidiana na forma do que tomamos, muitas vezes simplesmente e sem nos darmos conta de todo o seu significado, como o extremo dinamismo da atualidade, o ritmo acelerado de mudanças e mesmo a percepção, antecipada por Marx, de que “tudo que é sólido derrete-se no ar”²³. Para Giddens, as fontes mais importantes desse dinamismo seriam: a separação entre tempo e espaço; sua principal consequência, que é o desenvolvimento de mecanismos de desencaixe; e, por fim, a *reflexividade* como modo sistemático e propriamente moderno de apropriação e processamento do conhecimento sobre o mundo e sobre si-mesmo.

Desencaixe, reencaixe, reflexividade.

Inicialmente, podemos descrever tais marcas da modernidade a partir das noções de desencaixe e de reflexividade. São essas as categorias que, desdobradas pelo seu impacto sobre as idéias de confiança, risco e segurança ontológica, por sua vez intimamente articuladas entre si, formam ao que nos

²³ Marx K.; Engels, F. *O manifesto comunista*. São Paulo: Paz e Terra, 1998 p.14

parece o núcleo interpretativo utilizado por Giddens, seja em sua leitura da questão identitária. seja também, o que muito nos interessa, em sua formulação ética ou numa proposta efetiva de ação política.

E assim, já começamos a destacar um outro ponto central em nossa argumentação – tanto na compreensão das formulações de Anthony Giddens, quanto no estabelecimento de uma crítica ao seu pensamento: a vinculação necessária entre qualquer teoria da identidade e a experiência que o indivíduo contemporâneo tem da vida política. O que nos levará a afirmar que, numa perspectiva própria à teoria psicanalítica, o campo de discussão demarcado pelas questões identitárias, enquanto campo privilegiado da relação consigo mesmo e com o outro, configura-se como o ponto máximo de aproximação entre a clínica e a política.

Voltando a Giddens, o que ele define como mecanismo de desencaixe é talvez o principal motor do dinamismo moderno, e produto de uma ruptura no que ele descreve como modo tradicional de vivência da relação tempo-espço. Tal mecanismo, articulado necessariamente a operações de reencaixe, trabalha quase sempre em articulação com uma das outras marcas fundamentais da modernidade, que se refere especificamente ao modo como lidamos com o conhecimento – a reflexividade, o fato de que o conhecimento sobre o modo como agimos e toda informação adquirida sobre nossas ações se reflete direta e imediatamente sobre esses mesmos modos de agir, determinando-os.

O dinamismo da modernidade deriva da separação do tempo e do espaço e de sua recombinação em formas que permitem o 'zoneamento' tempo-espacial preciso da vida social; do desencaixe dos sistemas sociais; e da ordenação e reordenação reflexiva das

relações sociais à luz das contínuas entradas (inputs) de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos. (...) Por desencaixe me refiro ao 'deslocamento' das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo espaço.²⁴

Nas sociedades tradicionais, pré-modernas, tempo e espaço estavam diretamente vinculados e eram vivenciados pelo indivíduo especialmente através da idéia de lugar. Grandes deslocamentos no espaço exigiam igual deslocamento no tempo, e ambos se ligavam à comunidade, ao lugar, na qual cada um vivia e constituía seus laços de pertencimento. Nesse *lugar* as interações empreendidas pelos indivíduos se davam quase sempre em um contexto de presença. Com a separação entre tempo e espaço, e uma conseqüente distinção necessária entre espaço e lugar, o mecanismo de desencaixe "retira a atividade social dos contextos localizados, reorganizando as relações sociais através de grandes distâncias tempo-espaciais"²⁵ e a partir daí tais interações passam a se dar em contextos de ausência – na forma, por exemplo, de compromissos sem rosto²⁶, nos quais os outros com quem lidamos estão ausentes ou, se presentes, são apenas a ponta de um sistema mais amplo e impessoal, situado fora do nosso alcance direto.

Assim, além da separação entre tempo e espaço, os mecanismos de desencaixe/reencaixe funcionariam a partir da criação dos chamados *sistemas abstratos* – sistemas peritos (especializados) e fichas simbólicas –, que são também base para o estabelecimento da confiança e enfrentamento do risco presente na vida moderna. O que terá um significado especial na conceituação

²⁴ Giddens, A. *As conseqüências da modernidade*. Op. Cit. pp.25/29

²⁵ idem p.58

desse autor, e em suas formulações sobre a identidade, já que de um ponto de vista subjetivo, para cada indivíduo em particular, o mundo contemporâneo seria marcado precisamente pela presença permanente de uma sensação de risco.

Nas culturas pré-modernas, o indivíduo estava ligado necessariamente e de maneira fundamental a seu grupo – comunidade, laços de parentesco –, estando esse grupo, por sua vez, estabelecido concretamente em um lugar. Agora, inversamente, ao mesmo tempo em que o indivíduo se encontra isolado, tendo valor em si e independentemente do grupo, colocando-se dessa forma no centro da organização social, esse lugar se transforma em algo *fantasmagórico*, um espaço vazio, no qual flutuamos aparentemente sem qualquer ponto de ancoragem.

A confiança, antes e depois.

Com o advento da idade moderna desaparecem ainda, junto com o lugar, outras categorias responsáveis pela relação de confiança que o indivíduo podia estabelecer com o mundo, as pessoas à sua volta e mesmo os fenômenos da natureza. Giddens as apresenta na forma de “*contextos de confiança*” e enumera os quatro principais deles:

O primeiro contexto de confiança é o sistema de parentesco. (...) O mesmo pode ser dito da comunidade local (...) Quero aqui enfatizar a importância das relações localizadas organizadas em termos de lugar, em que o lugar ainda não foi transformado pelas relações tempo-espaço distanciadas. (...) Uma terceira influência é a da cosmologia religiosa... as cosmologias religiosas proporcionam interpretações morais e práticas da vida pessoal e social, bem como

²⁶ Giddens, A. *A transformação da Intimidade*. São Paulo: Editora UNESP. 1990

do mundo natural, o que representa um ambiente de segurança para o crente (...) E o que é mais importante, as crenças religiosas tipicamente injetam fidedignidade na vivência de eventos e situações e formam uma estrutura em termos da qual eles podem ser explicados e respondidos. (...) O quarto contexto principal de relações de confiança nas culturas pré-modernas é a própria tradição... A orientação para o passado que é característica da tradição não difere da perspectiva da modernidade apenas em ser voltada para trás ao invés de para frente; esta é de fato uma maneira muito rudimentar de expressar o contraste. Pelo contrário, nem o 'passado' nem o 'futuro' são um fenômeno discreto, separado do 'presente contínuo', como no caso da perspectiva moderna. O tempo passado é incorporado às práticas presentes, de forma que o horizonte do futuro se curva para trás para cruzar com o que se passou antes... A tradição, em suma, contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas.²⁷

Falando de um sentimento de segurança subjetiva teríamos, nas ditas sociedades tradicionais, tais contextos de confiança funcionando enfim como – nos permitindo utilizar aqui uma linguagem talvez um pouco distante do pensamento de Giddens – instâncias de garantia ou de agenciamento para os processos de subjetivação. Elas seriam, em resumo: as relações de parentesco (muito próximas do que Foucault chamaria, numa perspectiva um pouco mais ampla, de sistemas de aliança); a comunidade, alicerçada em um lugar e na vinculação direta entre tempo e espaço; a fé em um sistema religioso, capaz não só de definir um código moral e mesmo político, mas também de apresentar uma certa leitura da natureza e dos fenômenos naturais; e, por fim, a tradição, que

²⁷ Giddens, A. *As conseqüências da modernidade*. Op. Cit. p.102-107

permite um ordenamento da experiência histórica em uma narrativa linear fundada na vinculação ao passado e à origem.

Com o advento da modernidade, tais instâncias perdem sua força e, enquanto instâncias de agenciamento subjetivo, são substituídas pelo que Giddens denomina *sistemas abstratos*, fundados basicamente na racionalidade que se forma com o advento do modo de produção individual capitalista e o desenvolvimento científico baseado no controle e transformação da natureza e do próprio homem.

As relações de parentesco se modificam, não só pelo surgimento de novas formas de parentalidade, mas pelas transformações na própria estrutura da família nuclear, que deixa de ser a principal referência para o estabelecimento de vínculos sociais através do tempo-espaço, além de passar a ser regida internamente por novos tipos de vínculo e relacionamento fundados na troca e na igualdade entre as partes como modelo, a exemplo da relação entre pais e filhos, subjugando o pátrio poder e destituindo a velha hierarquia alicerçada na figura do pai autoritário e exemplar.²⁸

O lugar se torna, nas palavras de Giddens, *fantasmagórico*²⁹, um espaço vazio, posto que a comunidade passa a ser apenas a expressão local de influências sociais distantes, não visíveis e que podem mesmo não ser percebidas ou reconhecidas por seus membros, deixando assim de ser a materialização aparente da inserção do indivíduo no mundo, “um ambiente saturado de significados familiares”.³⁰

O conhecimento reflexivo, fundado no pensamento lógico e na observação empírica – ao qual já nos referimos como uma das principais matrizes da

²⁸ Giddens, A. *A transformação da Intimidade*. São Paulo: Editora UNESP. 1990

²⁹ Giddens, A. *As consequências da modernidade*. Op. Cit. p.27

racionalidade moderna, e que se desdobra na tecnologia e em modelos de controle e transformação da natureza – aparece no lugar das cosmologias religiosas e põe abaixo a força da tradição e dos modos pré-modernos de produção e transmissão da interpretação do mundo e de si-mesmo.³¹ É esse mesmo caráter reflexivo da modernidade que potencializa seus efeitos desestabilizadores e assim, paradoxalmente, contribui para, aumentando seu dinamismo e instabilidade, aumentar a sensação de insegurança que o conhecimento, através da confiança, deveria neutralizar.³²

É assim que o indivíduo, perdido nesse espaço vazio e sem pontos de ancoragem em um sistema absoluto de organização do real, como era a religião para as sociedades tradicionais, precisa estabelecer novos contextos de confiança, bem como novos modos de relação com o tempo, além de estratégias para encontrar e afirmar seu posicionamento no mundo, frente ao outro e a si-mesmo.

Mas a reflexividade implica também na permanente monitoração da ação e do seu impacto sobre o mundo, bem como sobre suas conseqüências – reação. Neste ponto vale a pena nos distanciarmos por um instante do pensamento de Giddens e seguir Foucault³³, ou mesmo Lyotard³⁴, para considerar que isso faz com que as instâncias de poder se concentrem na produção, hierarquização e distribuição das informações e que, da mesma forma, os modos de interpretação – e construção – da realidade, os *jogos de verdade*³⁵, passem a ser fundamentais nas estratégias, sejam de dominação ou liberação, e se transformem assim em

³⁰ idem p.110

³¹ idem ibidem

³² idem p.51

³³ Foucault, Michel *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977

³⁴ Lyotard, Jean-François *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002

³⁵ Birman, J. *Entre cuidado e saber de si*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000

importantes instâncias produtoras ou bloqueadoras da produção de novas formas de subjetividade.

Os sistemas abstratos.

Numa definição rápida, os sistemas abstratos aparecem como um conjunto formado pelos *sistemas especializados*, ou *sistemas peritos* – “sistemas de conhecimento especializado, de qualquer tipo, dependentes de regras de procedimento transferíveis de indivíduo a indivíduo”³⁶ –, e pelas fichas simbólicas, os “meios de troca que têm valor padronizado e são assim intercambiáveis numa variedade indeterminada de contextos”³⁷.

É através dos sistemas abstratos que a racionalidade moderna, apoiada em uma razão instrumental fundada no pensamento das luzes, marcada pelo domínio e transformação da natureza, como do próprio homem e representada principalmente pelo modelo científico de conhecimento, que se traduz na administração até mesmo dos pequenos perigos do cotidiano, transforma-se na verdadeira instância de garantia – e agenciamento subjetivo –, substituindo as instâncias tradicionais, responsáveis pela criação e manutenção dos contextos de confiança pré-modernos, como a tradição e a fé religiosa. Fica, no entanto, como questão, e motor das angústias contemporâneas, o fato de que a reflexividade, característica maior dessa razão moderna, faz com que esse mesmo conhecimento se transforme todo o tempo, junto com o próprio mundo sobre o qual ele age, produzindo desconhecimento e risco, ao mesmo tempo em que oferece certeza e segurança.

³⁶ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002 p.223

³⁷ idem p.222

De qualquer modo, é importante perceber como no raciocínio Giddens ocupam um lugar fundamental os modos como os indivíduos se inserem no funcionamento dos ditos sistemas abstratos e se relacionam em seu cotidiano com as fontes de segurança ou de risco. Reciprocamente, como tal inserção se reflete no modo como esses indivíduos vêem a si mesmos, se posicionam, se sentem e se comportam em relação ao mundo e suas marcas fundamentais, pois é nesse campo de ação e reflexão que se desenha o que o autor chama de auto-identidade.

Afirma Giddens:

Uma parte básica de meu argumento será a de que a natureza das instituições modernas está profundamente ligada ao mecanismo da confiança em sistemas abstratos (...) Em condições da modernidade, o futuro está sempre aberto, não apenas em termos da contingência comum das coisas, mas em termos da reflexividade do conhecimento em relação ao qual as práticas sociais são organizadas. Este caráter contrafactual, orientado para o futuro, da modernidade é amplamente estruturado pela confiança conferida aos sistemas abstratos (...) A fidedignidade conferida pelos autores leigos aos sistemas peritos não é apenas uma questão – como era normalmente o caso no mundo pré-moderno – de gerar uma sensação de segurança a respeito de um universo de eventos independentemente dado. É uma questão de cálculo de vantagem e risco em circunstâncias onde o conhecimento perito simplesmente não proporciona esse cálculo mas na verdade cria (ou reproduz) o universo de eventos, como resultado da contínua implementação reflexiva desse próprio conhecimento.³⁸

³⁸ Giddens, A. *As conseqüências da modernidade*. Op. Cit. p.88

Em resumo, tais sistemas abstratos aparecem, ao mesmo tempo, tanto nas operações de desencaixe e reencaixe, que põem abaixo os contextos de confiança característicos das sociedades tradicionais, particularmente a partir da transformação nas relações tempo-espço, quanto na modulação de novas formas de estabelecimento de confiança, agora em outras bases. Sendo importante destacar que esses novos contextos de confiança passam a se articular de um modo diferente com o que seriam suas instâncias de garantia, que se tornam muito mais contingentes. Se tomarmos como exemplo maior de ficha simbólica, o dinheiro, veremos que a confiança nele se baseia não na existência de um sistema absoluto de garantia, como a fé em Deus, mas nas informações disponíveis – a partir dos registros de experiência passada e previsibilidade da experiência futura – sobre o seu valor de troca e também na garantia oferecida pelo sistema de estados-nação, submetidos por sua vez a um jogo de forças político, econômico e militar. O que aparece aqui, como impacto direto sobre a experiência individual, não é apenas a vinculação entre modernidade e capitalismo, mas é também a que se constrói entre este último e a formação dos estados-nação.

Confiança e controle.

Gostaríamos de destacar aqui – ao menos por enquanto, antes de nos dedicarmos mais especificamente ao caráter propriamente político da questão identitária, e de como tal questão pode ser tomada como um reflexo direto dos modos de soberania vigentes no mundo contemporâneo –, o fato de que a manutenção da confiança e, como veremos, da confiança em si-mesmo, central para a auto-identidade, fundam-se, para Giddens, numa determinada forma de

domínio da natureza e de si-mesmo marcada pela possibilidade de um conhecimento capaz de garantir a previsão e o controle. O que significa um modo de gestão da existência fundado no cálculo consciente de probabilidades e em decisões ou escolhas. Tal modo de gestão da existência é um reflexo de um modo de existir e agir sobre o mundo que, por sua vez, traz em si uma maneira particular e propriamente moderna de perceber e conceber o mundo cuja marca fundadora está no pensamento das luzes.

Para além desse modo particular de se relacionar com o mundo, com um si-mesmo e com o outro tendo como meta o domínio e o controle, essa mesma racionalidade funda uma forma de apropriação do desconhecido que historicamente podemos denominar *colonial*.

Desse modo, a expressão *colonização do futuro* não é casual, nem deve ser passada despercebida se acreditamos, como propõem, por exemplo Homi Bhabha e Stuart Hall³⁹ que o modelo colonial será sempre, preponderantemente, um modelo de dominação e subjugação do outro que implica o aprisionamento em uma lógica binária, articulada a oposições centrais no pensamento ocidental: natureza/cultura; dominador/dominado; interno/externo; homem/mulher.

Distante dessa crítica precisa ao modelo colonial, Giddens de qualquer modo estabelece certos pontos de ligação entre a expansão europeia, a prevalência da razão como forma privilegiada de abordagem do mundo e a transformação das relações de confiança na modernidade.

O pensamento iluminista, e a cultura ocidental em geral, emergiram de um contexto religioso que enfatizava a teologia e a obtenção da graça de Deus. A divina providência foi por muito tempo

uma idéia diretiva do pensamento cristão. Sem estas orientações precedentes, o Iluminismo, em primeiro lugar, dificilmente teria sido possível. Não é de forma alguma surpreendente que a defesa da razão desagrilhoada apenas remodele as idéias do providencial ao invés de removê-las. Um tipo de certeza (lei divina) foi substituído por outro (a certeza de nossos sentidos, da observação empírica), e a providência divina foi substituída pelo progresso providencial. Além disso, a idéia providencial da razão coincidiu com a ascensão do domínio europeu sobre o resto do mundo. O crescimento do poder europeu forneceu o suporte material para a suposição de que a nova perspectiva sobre o mundo era fundamentada sobre uma base sólida que tanto proporcionava segurança como oferecia emancipação do dogma da tradição.⁴⁰

Nesse contexto, a idéia de risco, marcadamente uma idéia moderna, e que substitui de certo modo a categoria de perigo, implica ao menos um determinado nível de conhecimento da situação ameaçadora e, implicitamente, alguma possibilidade de controle dessa ameaça, ou seja, um domínio relativo da situação. Conseqüentemente, para o homem moderno, numa situação de risco a confiança pressupõe a consciência desse risco e o cálculo das probabilidades de êxito ou fracasso. Ao contrário da crença ou da fé, a confiança moderna – ancorada nos chamados sistemas abstratos – envolverá sempre o máximo de consciência da situação vivida, o maior nível de informação possível sobre a situação e o contexto, o reconhecimento dos limites dessa informação ou da capacidade de ação, e algum nível de decisão sobre as alternativas de ação. Dessa forma, o risco se vincula, no nosso entender, a uma perda de controle, a uma falha nos sistemas desenvolvidos – reflexivamente – para controlar a natureza, ou mesmo o

³⁹ Bhabha, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998; Hall, S. *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

outro que eventualmente nos aparece como ameaça. A confiança, segundo Giddens, é necessária quando há ignorância, quando determinados elementos da situação vivida como de risco são desconhecidos e estão assim fora do alcance da nossa ação e, portanto, do nosso controle. É nesse momento que os sistemas abstratos aparecem como instância de garantia, na medida em que pretensamente reúnem o conhecimento necessário para que o dito controle da situação seja restabelecido. Aqui, a confiança nas chamadas tecnologias nos parece o exemplo mais perfeito – são elas, afinal, o modelo paradigmático de conhecimento fundado na capacidade de transformação do mundo e avaliado constantemente por sua performance e eficácia. Através dos sistemas abstratos, a confiança e o controle passam a se equivaler na busca da segurança, e nesse sentido ganha relevância outra idéia, fundamental para a experiência moderna, que é a de escolha, decisão consciente e racional, livre de paixão, prova imediata da referida capacidade de controle sobre os eventos, com vistas ao cumprimento de determinada meta futura.

É importante destacar nesse momento que se mesmo para Giddens a confiança já é “muito menos um salto para o compromisso do que uma aceitação tácita de circunstâncias nas quais outras alternativas estão amplamente descartadas”.⁴¹, torna-se necessário considerar, afastando-nos do seu pensamento, que estando o saber e o poder sempre articulados, sendo o controle sobre o saber uma forma privilegiada de domínio do outro, tal confiança implicará sempre de algum modo um ato de submissão.

Vale ressaltar que tal modelo de confiança de desdobra da relação com os ditos sistemas abstratos para a relação com o outro, não importando o quão

⁴⁰ Giddens, A. *As conseqüências da modernidade*. Op. Cit. p.54

⁴¹ idem p.93

íntimo este outro possa ser. Mesmo porque, a própria confiança no conhecimento científico tem, na verdade, uma matriz psicológica e individual cujo arcabouço se constrói na relação com um outro privilegiado, não por acaso em uma situação marcada pela submissão e por uma extrema dependência na qual a própria vida está em jogo: a relação com o adulto protetor da primeira infância, em geral a mãe. Aqui, é a psicanálise, principalmente a psicanálise anglo-saxônica, que aparece para ajudar Giddens em sua formulação da identidade como uma narrativa reflexiva do eu.

Ser seguro.

É importante perceber, no entanto, que embora o projeto freudiano de saber sobre a alma tenha claramente suas raízes no pensamento moderno e europeu do século XIX - embora contenha, ao mesmo tempo, pressupostos que, como veremos, possibilitam a desestabilização desse pensamento -, a psicanálise entra na proposição de Giddens exatamente para dar conta do que haveria de atemporal e não histórico em sua lógica identitária, ou seja, a necessidade de manutenção, a partir da experiência da auto-identidade, do que ele chama de *segurança ontológica*:

Há certos aspectos da confiança e processos de desenvolvimento da personalidade que parecem se aplicar a todas as culturas, pré-modernas e modernas. Não vou tentar cobri-los exaustivamente, mas me concentrarei sobre as conexões entre confiança e segurança ontológica (...) A expressão se refere à crença que a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes. Uma sensação da fidedignidade das pessoas

e coisas. tão central à noção de confiança, é básica nos sentimentos de segurança ontológica; daí os dois serem relacionados psicologicamente de forma íntima.⁴²

Não poderíamos agora nos deter, a partir, por exemplo, da obra de Michel Foucault, numa investigação dos modos como se apresentam na antiguidade, ou mesmo na Idade Média, tal relação entre as experiências de si e do mundo, bem como a percepção de si enquanto uma unidade íntegra e contínua. Procuraremos desde já, no entanto, argumentar que tal leitura da experiência de si é, apesar da pretensão generalizante de Giddens, claramente uma experiência especificamente moderna, pelo próprio modo como se articula ao que ele mesmo define como as marcas fundamentais da modernidade. É assim que não só a chamada segurança ontológica, nos moldes descritos por Giddens, como a própria auto-identidade e a construção da confiança se dão no campo de uma psicologia individual, mas uma psicologia que já é uma interpretação do comportamento do homem, e especialmente das razões desse comportamento, fundado em parâmetros modernos, e voltada para um indivíduo que não é outro senão aquele que para Dumont marca a dita ideologia moderna.

É importante destacar ainda, mais uma vez, como tal idéia de segurança de si, da mesma forma que a própria segurança do estado-nação na manutenção de suas prerrogativas, estaria vinculada a um referencial de normalidade, e a um ato de exclusão, que colocaria de algum modo para fora desse mundo ocidental, moderno, civilizado e racional, aqueles incapazes de construir tal narrativa identitária do eu e assim experimentar essa tão benfazeja segurança do ser.

⁴² idem p.95

Na busca das origens do sentimento de segurança que nos permitiria lidar com essas interrogações que colocam em questão nosso lugar no mundo e diante de nós mesmos, é preciso, seguindo Giddens, a partir de autores como Erik Erikson e Donald Winnicott, dirigir a nossa atenção para as experiências características da primeira infância.

O ponto de partida é a noção de confiança básica, na qual se articulam a percepção de si mesmo como um ser em separado da mãe, íntegro e capaz de sobreviver na sua ausência, e a própria experiência da partida e volta desse protetor. É a presença da mãe, como a figura capaz de garantir a sobrevivência do pequeno infante mesmo ausentando-se, que será a responsável por aquilo que Giddens descreve, baseando-se em Erikson, como uma inoculação emocional que a protegerá de interrogações e ansiedades futuras.

É importante perceber que, para além do vínculo entre a experiência de presença/ausência da mãe – marcada por uma certeza da sua volta que permite à criança suportar a inquietude de uma ausência que lhe tira sua principal referência de posicionamento no mundo, além de ameaçar em certo sentido sua sobrevivência – e os novos modos de viver a relação tempo e espaço – no qual as relações aparecem desencaixadas, sem lugar, e o espaço assim esvaziado torna-se fantasmagórico e ameaçador para o sujeito –, tal confiança básica e tal modo de produção desse sentimento de segurança ontológica que, em outro lugar, Giddens chamará de formação de um *casulo protetor*⁴³, se referem necessariamente a uma estabilidade do eu.

Desse modo, a identidade se aproxima radicalmente do campo do eu, do que preferimos denominar de campo da consciência (usando aqui o modelo da

⁴³ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit.

primeira tópica freudiana), e retoma também o sentido clássico de permanência e constância, o que trará implicações um tanto problemáticas se pensarmos em um mundo, marcado, como aponta Bauman utilizando-se da própria noção de desencaixe, pela inconstância e fluidez que o fazem caracterizar-se como uma *modernidade líquida*.⁴⁴

Se quisermos usar aqui a terminologia mais propriamente psicanalítica, no pensamento apresentado por Giddens é a construção de um eu (ego) forte, capaz de sobreviver à ausência do outro, ou de enfrentar a sua presença sem sucumbir a ela, que permitirá exatamente o relacionamento com outros indivíduos, e é a confiança nessa possibilidade de enfrentar tanto a ausência quanto a presença da alteridade que será assim a base para a experiência identitária.

Não se pode pensar em confiança, por essa via,, sem recorrer a categorias como consciência, cálculo e escolha. Inteiramente circunscrita à racionalidade moderna de fundo iluminista, tal leitura da experiência subjetiva acaba por colocar como matriz da insegurança e, portanto da angústia, a dúvida, a incerteza, o desconhecimento e, por que não dizer, a inconsciência. O que faz, por outro lado, com que a sensação de segurança – especialmente o que Giddens chama de segurança ontológica, como base possibilitadora da ação do indivíduo no mundo e como garantia mínima para sua sobrevivência enquanto sujeito – seja produzida exatamente pela certeza sobre o conhecimento e, portanto, pela previsibilidade, do mundo, do outro e si-mesmo.

Tal certeza é construída reflexivamente na forma de uma ação alimentada pelo conhecimento e que, ao mesmo tempo, produz continuamente novos *inputs* e a transformação desse conhecimento, sendo aqui aparente o caráter empírico

⁴⁴ Bauman, Z. *Modernidade líquida*. Op. Cit.

dessa forma de saber. Ela é testada na ação, pela produção dos resultados esperados, e pode ser ajustada em função da performance do agente. De um modo breve pode-se dizer, a partir da leitura de Giddens, que para enfrentar a sensação de risco que marca a experiência contemporânea é preciso desenvolver uma confiança, vinculada necessariamente à idéia de controle, fundado no conhecimento, racional, tomado tanto como previsibilidade dos eventos futuros – a partir da vinculação à experiência passada e compartilhada –, quanto na forma de um domínio sobre a realidade e a possibilidade de transformá-la de acordo com a nossa vontade. A fé e a fortuna deixam o centro da cena, que é ocupado pelo conhecimento, pelo cálculo e pela escolha.

Pode-se definir 'segurança' como uma situação na qual um conjunto específico de perigos está neutralizado ou minimizado. A experiência de segurança baseia-se geralmente num equilíbrio de confiança e risco aceitável.⁴⁵

O risco e o perigo, como vivenciados em relação à segurança ontológica, tornaram-se secularizados juntamente com a maior parte dos outros aspectos da vida social. Um mundo estruturado principalmente por riscos humanamente criados tem muito pouco lugar para influências divinas, ou de fato para as propiciações mágicas de forças ou espíritos cósmicos. É central para a modernidade que os riscos podem ser em princípio avaliados em termos de conhecimento generalizável sobre perigos potenciais – uma perspectiva na qual noções de *fortuna* sobrevivem no mais das vezes como formas marginais de superstição. Onde o risco é conhecido como sendo risco, ele é vivenciado de modo diferente do que em circunstâncias em que predominam noções de fortuna.⁴⁶

⁴⁵ Giddens, A. *As conseqüências da modernidade*. Op. Cit. p.43

⁴⁶ *idem* p.112

É importante dizer que tal experiência identitária, como descrita por Giddens, fundada na construção e manutenção de um sentimento de segurança, para nós se contrapõe à idéia, que nos é tão cara, de liberdade. Essa contraposição se revela, por exemplo, a partir da articulação entre segurança e rotina. É a previsibilidade da rotina, do hábito, que faz com que ela se torne essencial para o sentimento de segurança que nos permite enfrentar a nossa vida cotidiana, permeada pelos riscos da modernidade radicalizada⁴⁷. Inversamente, é a quebra da rotina, seu fracasso em dar conta dos incidentes do mundo, o principal motor da ansiedade em nosso dia-a-dia.

Para Giddens, o oposto da confiança não será a desconfiança, mas a angústia, vista como uma espécie de *pavor existencial*.⁴⁸ Tal oposição entre confiança e angústia nos parece significativa, se a articulamos à questão da previsibilidade e do conhecido, na medida mesmo em que a presença do outro, estranho, desconhecido, se torna assim, um poderoso motor de angústia. O que se articula a uma percepção do outro, do estrangeiro, como ameaçador – mesmo que tal ameaça, tal desconhecimento, possa ser construída de modo a justificar exatamente a violência e exclusão desse outro⁴⁹.

Mais uma vez, a experiência subjetiva moderna, ou radicalmente moderna, como pretende Giddens, sedimenta-se como uma permanente busca do domínio de si-mesmo, do outro, da natureza, pela via do conhecimento. Por isso mesmo, sua descrição das situações de risco vai priorizar o que poderíamos chamar de “riscos objetivos”, nos quais há um perigo real, como a possibilidade de uma guerra nuclear, deixando-se em segundo plano os medos produzidos, imaginados, na relação com o outro, a partir da própria exigência de eficácia que

⁴⁷ idem p.100-101

⁴⁸ idem p.102

marca a atualidade, como o medo da “viscosidade do pobre”, a que se refere Zygmunt Bauman⁵⁰.

Por um mundo inteligível e previsível.

Seguindo a lógica proposta por Giddens, tal conhecimento teria que ser necessariamente objetivo, pragmático, reflexivo e compartilhável, arbitrado e mediado por sistemas comuns a todos, ou ao menos reconhecidos por todos em sua eficácia e *modus operandi* – os sistemas peritos. Uma forma de conhecimento marcada por padrões de inteligibilidade e reconhecimento que implicariam não só previsibilidade, mas também, em última instância, uma espécie de garantia de performance. Dessa forma, valores como eficácia e desempenho migram do universo industrial para o âmbito da relação consigo e com o outro.

Vale dizer que, apesar das ressalvas feitas por Giddens às leituras do mundo contemporâneo baseadas na idéia de pós-modernidade, tal compreensão do êxito do indivíduo no enfrentamento do mundo se inscreve facilmente no diagnóstico estabelecido por Lyotard, no qual a experiência pós-moderna inclui exatamente a elevação da capacidade e qualidade da performance a dois de seus principais valores⁵¹.

Conhecer torna-se assim controlar, o *conhece-te a ti mesmo*, desdobra-se num *controla-te a ti mesmo*. E a percepção do tempo se transforma em um exercício permanente de futurologia no qual toda historicidade orienta-se, em verdade, para um futuro que deve ser construído e diante do qual tanto a investigação e compreensão do passado quanto a ação presente devem ser

⁴⁹ Batista, V. M. *O medo na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan, 2003

⁵⁰ Bauman, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

ordenados e conduzidos. O mundo contemporâneo da valorização extrema do *aqui e agora* é na verdade um mundo inteiramente construído em função de um futuro, ainda imaginado ou mesmo temido.

É neste sentido, pelo paralelismo, ou analogia, entre o modo moderno de produção de conhecimento e domínio da natureza e o domínio e conhecimento de si mesmo, que o eu pode ser tomado por Giddens como um projeto reflexivo, fundado em uma narrativa, a auto-identidade, construída a partir de um encadeamento entre presente e passado com vista a uma colonização do futuro, condição de segurança e horizonte da nossa presença e ação sobre o mundo. No centro de tal concepção da identidade, como de toda a argumentação em torno da experiência subjetiva da modernidade, aparece o eu, em um sentido muito próximo da instância apresentada por Freud em sua segunda tópica⁵², mas com uma vinculação maior ao que ele chamou em seus primeiros escritos, e em particular na *Interpretação dos Sonhos*, de sistema pré-consciente/consciência⁵³.

Mesmo que essa confiança e a *segurança ontológica* que a partir dela é possibilitada ao indivíduo, tenham como matriz a confiança básica, formada nas primeiras experiências da infância e, portanto, de um ponto de vista psicanalítico, tenham necessariamente, uma parcela inconsciente, seu ponto de ancoragem é de qualquer forma uma espécie de domesticação dos afetos, que passam a ser regidos por uma economia de trocas e devem ser inseridos, como toda e qualquer experiência subjetiva, em uma rotina baseada em escolhas necessariamente conscientes, amparadas em um cálculo das probabilidades de êxito ou fracasso.

⁵¹ Lyotard *A condição pós-moderna*. Op. Cit. pp.81-82

⁵² Freud, S. "O ego e o id" (1923) in Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980 Vol. XIX

⁵³ Freud, S. "A interpretação dos sonhos" (1900) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vols. IV e V

A identidade torna-se um projeto a ser realizado no tempo e sujeito a permanentes ajustes por conta do input de novas informações e da permanente transformação do ambiente, que exige continuamente novas escolhas e constantes mudanças táticas. A articulação entre passado, presente e futuro, que antes mantinha como eixo de referência o passado – a partir da força da tradição –, inverte radicalmente seu vetor e passa a ser organizada pelo futuro que, visto como inteiramente aberto e consequência direta das escolhas a serem feitas, ocupa o lugar de guia para o posicionamento do sujeito no tempo e para a construção de sua história. O conhecimento do passado e o mapeamento dos eventos anteriores só importam na medida em que podem nos informar sobre as probabilidades futuras e assim, através dessa perspectiva antecipatória, construir uma visão do presente e orientar as escolhas a serem feitas.⁵⁴

Não é por acaso que ao tentar estabelecer uma descrição do sentimento de insegurança e da experiência de risco na dita modernidade tardia, Giddens se atenha preferencialmente a dados objetivos como motores tanto desse sentimento quanto dessa experiência. Mesmo a angústia originada no sentimento de insegurança diante de uma ameaça tem como seu elemento principal a incapacidade de calcular e estabelecer o nível de risco envolvido na situação e o desconhecimento das alternativas taticamente prováveis de êxito no restabelecimento da segurança. O que ameaça é o desconhecido, o imprevisível, e assim, inversamente, nada mais apaziguador e confortável do que a rotina, que se reflete, por conseguinte, numa imagem e representação de si íntegra e estabilizada no tempo.

⁵⁴ Giddens, A. *Conseqüências da modernidade*. Op. Cit. p.56

Contra o desconhecido, portanto, vigilância e controle, característicos não só dos modos de institucionalização da soberania, enquanto atributos do estado-nação – articuladas à concentração administrativa e monopólio dos meios de violência, diretamente associadas ao capitalismo e ao industrialismo enquanto dimensões da modernidade –, mas também marcas da relação de cada indivíduo com o mundo e consigo mesmo. É importante considerar que tal vigilância – “supervisão das atividades da população súdita na esfera política, embora sua importância como base do poder administrativo não se confine a esta esfera”⁵⁵ – impacta diretamente sobre a vida de cada indivíduo, como cidadão e fundamento do estado soberano, sobre o posicionamento desse indivíduo diante de tal instância de soberania, e também sobre os limites entre o público e o privado. Ela aparece por exemplo no “controle supervisorio de desvios”⁵⁶, que se funda não só na oposição classificatória entre normal e anormal, mas também em atos de inclusão e exclusão – operações que podemos articular diretamente à questão da inteligibilidade, da demarcação entre o que pode ser compreendido (em todos os sentidos) pela racionalidade vigente, e aquilo que deve ser eliminado ou, ao menos, expulso do seu campo, confinado em um campo do fora. É na turbulência provocada por tal impacto que emerge, na atualidade, a questão identitária.

Essa vinculação entre uma realidade macro, política e econômica, e a experiência que cada um de nós tem da sua existência é verdadeiramente pregnante no pensamento de Giddens e traduz de certa forma o seu compromisso com o pensamento moderno, já que nele o mapeamento das dimensões institucionais da modernidade terá sempre como foco seu impacto

⁵⁵ Giddens, A. *Conseqüências da modernidade*. Op. Cit. p.63

⁵⁶ *idem* p.65

sobre a organização social e o modo como cada indivíduo se insere nessa organização.

A globalização, por exemplo, aparece em suas formulações não como um traço essencialmente contemporâneo, mas como um desdobramento necessário das transformações nas relações entre tempo e espaço que marcaram a passagem para a modernidade e um elemento fundamental do modo de produção capitalista, presente desde o início – sendo assim uma espécie de destino inevitável para a aventura moderna – e também um potencializador dos movimentos desencadeados pela questão identitária desde os primeiros tempos modernos até a atualidade, em que os processos de globalização encontram-se acelerados – tanto quanto a modernidade se encontra radicalizada.

A tensão entre uma cultura global e movimentos de afirmação identitária, localizados regionalmente e muitas vezes revestidos de um caráter étnico ou nacionalista, é uma das marcas da nossa experiência atual, e nela se revela a imbricação entre a própria noção de identidade e os contextos social, econômico e político no qual tal noção ganha sentido e destaque. Mas tal imbricação aparece de um outro modo, sob uma outra perspectiva, no momento em que Giddens ressalta o fato de que a experiência moderna, na sua busca pelo domínio da natureza e conquista do mundo pelo homem europeu, traduz-se de modo bastante claro e significativo na aventura colonial que vai, inclusive, demarcar os limites entre um centro e uma periferia. Ou seja, o mesmo ambiente não só político ou econômico, como destaca Giddens, mas também social e cultural, que engendrou a nossa idéia de identidade foi responsável pelo esforço de dominação e destituição do outro, conforme o projeto de expansão colonial empreendido do

século XVI até meados do século XX⁵⁷ e em cujas fronteiras, como afirma Homi Bhabha⁵⁸, ainda vivemos.

O estado-nação.

Forma política dessa racionalidade, o estado-nação também não poderia ser pensado fora desse contexto, bem como não poderia sequer ser imaginado fora de uma lógica capitalista ou sem o recurso ao ideal de controle e transformação da natureza que, como argumentamos, fundamentam a experiência moderna⁵⁹. Para Giddens, é a figura (que Immanuel Wallerstein e Etienne Ballibar prefeririam chamar de *forma*) estado-nação que sintetiza claramente, no campo político, e enquanto instância de soberania, a experiência vivida no campo subjetivo pelo homem moderno, e assim não seria de modo algum gratuita a superposição tão comum em nossos dias de hoje, entre as ditas identidades nacionais e as auto-identidades de seus cidadãos, que no fundo são, como podemos aprender com Giddens, formas apenas aparentemente distintas de narrativas reflexivamente produzidas e ordenadas.

O sistema administrativo do estado capitalista, e dos estados modernos em geral, tem que ser interpretado em termos do controle coordenado que ele consegue sobre arenas territoriais delimitadas (...) nenhum dos estados pré-modernos foi capaz de se aproximar do nível de coordenação administrativa desenvolvido no estado-nação.⁶⁰

⁵⁷ idem p.54

⁵⁸ Bhabha, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1999

⁵⁹ Berman, Marshall *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. São Paulo; Companhia das Letras; 1986

⁶⁰ Giddens, A. *Conseqüências da modernidade*. Op. Cit. p.63

Coordenação que é também, mais uma vez, controle. O estado-nação se funda no domínio sobre um determinado território, e sobre a vida dos indivíduos a ele submetidos. E, em articulação a este controle, detém o monopólio dos meios de violência dentro de suas fronteiras. Se tomarmos, como nos propõe Giddens, como as quatro dimensões institucionais da modernidade, o capitalismo, o industrialismo – definido basicamente como um processo contínuo de transformação e recriação da natureza –, a vigilância – ancorada no controle da informação circulante no meio social –, e o poder militar, que se vincula em seguida à industrialização da guerra, o estado-nação é exatamente a figura política que reúne tais dimensões e lhes dá a forma de sociedade – “Uma ‘sociedade’ capitalista é uma ‘sociedade’ porque é um estado-nação”.⁶¹

Nos interessa destacar, em especial, dois vínculos próprios à categoria de estado-nação que o colocam no centro da questão identitária: de um lado, o controle da violência que se exerce em um primeiro momento pela própria vigilância sobre os cidadãos e suas fronteiras, e se desdobra num segundo momento internamente na manutenção da lei e externamente no desenvolvimento de uma força militar (cuja força simbólica também exerce seu poder sobre os de dentro); de outro lado, a própria noção de cidadão como contraponto individual à instância soberana constituída por esta sociedade moderna. Isso não só porque toda a idéia de indivíduo e mesmo de vida humana assume marcas muito particulares diante das formas modernas de soberania, como afirma Giorgio Agamben⁶², a partir da revolução francesa, como também porque, em um nível individual, subjetivo, vemos no esforço identitário empreendido cotidianamente pelo homem moderno e contemporâneo o mesmo empreendimento presente

⁶¹ idem *ibidem*

nessa forma moderna de governo, e que pode ser apresentado, por exemplo, pela busca do controle sobre suas fronteiras com a conseqüente demarcação de limites entre interior e exterior; pelo domínio sobre a violência (ou sobre a agressividade) e uso da força como elemento vital na relação com quem está *do lado de fora*; pela integração de uma unidade que estabilize os vínculos entre passado e presente a partir de um projeto de futuro; pela enunciação possível de uma narrativa que apresente e mantenha essa integridade e estabilidade.

Por fim, cabe-nos pensar se o modo de compreensão da identidade proposto por Giddens, ou os modos de gestão da relação consigo e com o outro que tal idéia de identidade revela, já não seriam tão simples e exatamente a resposta mais direta ao entrelaçamento entre o estado-nação e o modo de produção capitalista, marcas inegáveis da experiência moderna, na medida em que se concentra muito propriamente em como o indivíduo contemporâneo pode se posicionar diante dessas duas grandes forças institucionais. Ou seja, pensar como cada um em sua experiência subjetiva pode se colocar diante da instância soberana do estado-nação, fundada sobre a vida nua, a vida sem qualidades do cidadão comum⁶³, e diante também da desapropriação de seu próprio corpo enquanto meio de produção, correlata por sua vez da instituição absoluta do valor de troca como marca evidente do domínio capitalista na modernidade tardia.

Diante de um outro.

O modo de relacionar-se com o outro – diferente, estranho, estrangeiro – também se modificou com a entrada na Idade Moderna, passando a ser, necessariamente, regulado de modo contínuo, ainda que o contato com o outro,

⁶² Agamben, G. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

ou mesmo os momentos nos quais lidar com o outro é inevitável, tornem-se cada vez mais efêmeros, raros ou, quando presentes, mediados. Se antes o estranho era alguém claramente estrangeiro, vindo de fora do lugar e sem vínculo qualquer de pertencimento com a comunidade⁶⁴, ele agora pode surgir repentinamente diante de nossos olhos, ou mesmo na pele de quem antes era alguém absolutamente conhecido, ou íntimo, se quisermos usar um termo propriamente moderno; ou até surgir em nós mesmos, na nossa imagem diante do espelho. Nesse sentido, o relacionamento com o outro, fundado, por exemplo, em regras de coexistência, parece buscar torná-lo, também ele, inteligível e previsível. Nesse mundo radicalmente moderno no qual, segundo Giddens, vivemos, o estranho – ininteligível, imprevisível – será sempre ameaçador, e por isso, nosso contato com ele será cada vez mais cercado de cuidados. Tomando como exemplo, as formulações de Erving Goffman sobre a *desatenção civil*, o que Giddens nos propõe é a importância de um permanente monitoramento do outro, e de nós mesmos, quando o encontramos; e é importante percebermos que estando aí no campo da confiança – de que o outro não nos fará mal – o que o código de desatenção revela, através do baixar os olhos e da manifestação de indiferença, é a existência de um código de comportamento, que tem como referência uma análise do risco oferecido ou uma tentativa de controle desse risco, que embora mais automático do que consciente, dá-se em um campo de comunicação compartilhado e acordado socialmente.

⁶³ idem

⁶⁴ Giddens, A. *Conseqüências da modernidade*. Op. Cit p.84

Íntimo e pessoal.

O campo do encontro com o outro mostra sua relevância em uma interrogação da noção de identidade também na medida em que, a partir da noção de confiança, se constrói na modernidade apresentada por Giddens, uma articulação entre os modos de relacionamento afetivo – em especial o amor e a amizade, mas também os relacionamentos pertencentes ao campo familiar – e o projeto reflexivo do eu. Nesse contexto, passam a ocupar lugar de destaque em sua obra noções como as de *transformação da intimidade* e de *relação pura*.⁶⁵

Nas sociedades pré-modernas o sujeito podia se apresentar, quase que de modo imediato, como dado, em especial a partir da relação com instâncias transcendentais ou coletivas que determinavam diretamente sua identidade, seu posicionamento diante de si e dos outros, mesmo que esse posicionamento e, enfim, sua identidade, pudessem ser transformados sobretudo a partir de sua atuação política, reflexo direto também de sua presença na comunidade. Em contrapartida, no ocidente moderno, a construção da subjetividade não pode ser pensada fora de uma relação direta a ser construída no encontro ou confronto com o outro, seja diretamente, seja através da mediação de instâncias de soberania, como o estado-nação e, talvez anteriormente, no momento de passagem para a modernidade, pelas instâncias que secularizadas tentaram se manter como representantes terrenos das antigas instâncias de garantia, como no caso da Igreja Católica.

A noção de confiança é central nesse processo de construção da subjetividade, já a partir da própria experiência da relação com a mãe e construção da confiança básica. Na vida adulta, porém, ela ganha uma outra

⁶⁵ idem p.116

dimensão e é a construção de uma relação de confiança mútua que vai possibilitar a formação de um contexto de intimidade no qual o indivíduo pode se sentir seguro, ao mesmo tempo em que experimenta o encontro com o outro. É nesse contexto de intimidade, então, que a figura de um outro deixa de ser encarada como ameaçadora e alguma coisa da ordem da diferença pode ser assimilada pelo indivíduo moderno.⁶⁶

Tal contexto de intimidade não é, contudo, algo dado ou garantido por alguma referência exterior à relação, como no caso da antiga comunidade, no qual relações prévias já criavam condições para que laços de confiança e fraternidade pudessem ser estabelecidos. Na modernidade, tal intimidade passa a ser construída, também reflexivamente, a partir do conhecimento adquirido e processado a cada dia de convívio com o outro. E é assim que passa também a implicar, como na experiência do risco, uma espécie de cálculo de ganhos e perdas, pessoais, causados ou produzidos pelo outro. Dessa forma, o que Giddens chama de *relação pura* é exatamente o tipo de relacionamento – não importando se sexual, de amizade ou familiar –, tipicamente moderno, orientado e sustentado tão apenas e exclusivamente pelas gratificações que produz, ou em outros termos, pela sua eficácia e resultados produzidos de acordo com os valores em voga naquele determinado momento histórico e contexto institucional. A confiança, como o próprio relacionamento, torna-se um projeto a ser continuamente trabalhado, e a base desse trabalho é mais uma vez formada basicamente, de um lado pela aquisição e processamento de informações que digam respeito à sua previsibilidade, de outro pela contínua avaliação dos resultados obtidos.

⁶⁶ idem p.117

Além disso, o que temos nesses processos de transformação da intimidade apontados por Giddens, como as mudanças no que chamamos de amizade ou nas relações de namoro e casamento, é também uma substituição dos critérios coletivos de legitimação dessas relações por categorias individualizantes, intrapessoais e reflexivas. A camaradagem deixa de ser uma forma institucionalizada, sob as bênçãos da comunidade e de outras relações de pertencimento, como o parentesco, para ser algo decidido exclusivamente pelos dois indivíduos diretamente envolvidos, de acordo com seus interesses naquele momento específico. Da mesma forma, categorias como a lealdade comum a um deus ou a uma causa, são substituídas pela autenticidade, a exigência de que cada um seja aberto a outro, fornecendo a este o máximo possível de informações sobre si mesmo, de modo que a confiança estabelecida entre as partes possa continuamente ser, não só avaliada como mantida⁶⁷. Nesse campo de valorização extremo do contexto de intimidade e pessoalidade, em que o único território possível para confronto e negociação entre as partes se sobrepõe aos seus próprios corpos e afetos, os modos de experimentação do corpo, como a sexualidade, passam a ocupar um lugar cada vez mais fundamental, e a experiência privada, para não dizer íntima, de cada um, passa a ser de fundamental interesse para o outro.

Voltando o olhar para a nossa vida cotidiana, nos parece importante considerar, atentamente, essa abertura para o outro, como ela se dá e quais são os seus limites, principalmente na medida em que ela aparece circunscrita, como de algum modo toda a experiência subjetiva moderna, tão bem descrita por Giddens, a uma lógica do desempenho, como apenas mais um elemento de

⁶⁷ idem p.121-123

negociação, de troca, em um ambiente no qual, como o próprio Giddens afirma, as questões morais e certos campos da existência humana, como a morte, parecem ter sido apagadas ou segregadas na nossa experiência⁶⁸. Sendo que a segregação ou apagamento funciona como um modo privilegiado de proteção contra a angústia e possibilidade da manutenção de uma espécie de *casulo protetor*, capaz de garantir um sentimento de segurança ontológica. Seria preciso pensar em que medida tal abertura implica, ao mesmo tempo, um fechamento, ou uma exclusão, dos afetos ou de tudo o mais que não possa ser circunscrito a tal lógica de eficácia, desempenho, previsão e controle. Para fora dessa lógica, como dessa abertura, se coloca todo um campo do imprevisível, do ininteligível.

De qualquer modo, parece-nos importante destacar, a título mesmo de resumo, nesse entrelaçamento entre as transformações da intimidade e o modo reflexivo de construção da subjetividade a partir de uma narrativa do eu, cuja forma privilegiada nos aparece no modelo da identidade, a relação íntima entre aquilo que chamamos de tendências globalizantes da contemporaneidade e eventos cotidianos da nossa vida privada que se referem aos nossos modos de relação com o outro. Tanto quanto é relevante pensar a vinculação entre esse projeto reflexivo do eu e o universo dos sistemas abstratos, entre os quais os indivíduos precisam encontrar as referências – estratégias, modelos, escolhas – necessárias à consecução de seu projeto subjetivo; a preocupação com uma *auto-satisfação* e o cumprimento de metas pessoais, de algum modo mensuráveis, como base para o relacionamento – afetivo, erótico – com o outro; e também a necessidade da *abertura do eu para o outro*, como base para a

⁶⁸ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit. p.150

confiança, em um ambiente que, ao mesmo tempo, procura excluir do campo da existência a experiência da perda, da finitude, da morte

Sobre esse último aspecto, vale registrar algo que no nosso entender se articula diretamente a essa complexa relação entre a abertura para o outro e a negação de alguns traços fundamentais da relação com o outro, no campo do inconsciente, do desejo e da morte, e que aparece, por exemplo, na própria fragilidade e ambivalência dos vínculos construídos nesse contexto de *intimidade* e *pureza* dos relacionamentos contemporâneos:

Nas relações de intimidade do tipo moderno, a confiança é sempre ambivalente, e a possibilidade de rompimento está sempre mais ou menos presente. Os laços pessoais podem ser rompidos, e os laços de intimidade podem voltar à esfera dos contatos impessoais – no caso amoroso rompido, o íntimo torna-se de súbito novamente um estranho. A exigência de 'se abrir' para o outro que as relações pessoais de confiança pressupõem hoje, a injunção de nada ocultar do outro, misturam renovação de confiança e ansiedade profunda. A confiança pessoal exige um nível de auto-entendimento e auto-expressão que deve ser em si uma fonte de tensão psicológica. Pois a auto-revelação mútua é combinada com a necessidade de reciprocidade e apoio; essas duas coisas, contudo, são freqüentemente incompatíveis. Tormento e frustração entrelaçam-se com a necessidade de confiança no outro como o provedor de cuidados e apoio.⁶⁹

É sob a sombra dessa tensão na relação com o outro, e diante dos limites oferecidos pelos sistemas abstratos em um universo de valores desgastados e dominados por uma economia de troca, que os indivíduos se encontram

⁶⁹ Giddens, A. *Conseqüências da modernidade*. Op. Cit p.144

Incumbidos da missão de construir uma narrativa de si, submetida às exigências da racionalidade moderna, que lhes garanta a segurança necessária para vislumbrar um futuro previsível e desejável, construído sob o pano de fundo das angústias de um presente líquido e incerto. Missão que, como aponta Giddens, se desenha numa encruzilhada entre um narcisismo sem sentido e a possibilidade de, a partir da experiência consigo mesmo, transformar o mundo. A proposta ética do sociólogo britânico se centrará, naturalmente, nesta segunda via, e na chance de que a busca de auto-realização nos leve a uma política de vida. Mas, para nós, fica a pergunta: qual transformação será possível se tal auto-realização permanece circunscrita a uma racionalidade marcada por um ideal de controle e previsibilidade que, no nosso entender, e como discutiremos em um segundo momento, só pode se sustentar na exclusão do outro ininteligível, incontrolável, inquietantemente estrangeiro.

O eu – ficções, limites.

Se a identidade se constitui para Giddens, no resultado do trabalho reflexivo de construção do eu, como uma narrativa do eu a dar conta do sujeito e de seus avatares, isto se dá também porque este eu ganha para o sociólogo não apenas o caráter de instância do aparato psíquico ou da alma, como nos acostumamos a pensar na psicanálise, ou sinônimo da consciência de cada um em relação a seus atos e pensamentos, mas sobretudo o lugar de representação mais exata do indivíduo moderno.⁷⁰

Em Giddens, a identidade aparece na construção de um *casulo protetor*, em torno do eu, que permite ao indivíduo o mínimo da confiança – convertida em

⁷⁰ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit. p.9

um sentimento de segurança ontológica – necessária para enfrentar a vida cotidiana e as incertezas e insegurança produzidas continuamente pelo mundo à sua volta, e que, para além da própria sensação de risco, são o motor da angústia. A identidade, a estabilidade de uma determinada narrativa sobre si mesmo, uma *narrativa do e'*, possibilita a *colonização do futuro*.

Em um mundo marcado principalmente por operações de *desencaixe*⁷¹ tanto espacial quanto temporal, nos quais os elementos são alijados de suas relações tradicionais de vizinhança e contigüidade e submetidos a outras aproximações e superposições, a identidade teria, para Giddens, exatamente a função de restituir – não importando o preço a pagar – a linearidade entre passado, presente e futuro, possibilitando devolver a esse último o mínimo de previsibilidade que tornaria suportável o presente e daria sentido ao passado. Caberia ainda à identidade, e aos vínculos intersubjetivos que a partir dela podem se construir, o papel de substituir a comunidade tradicional, fundada basicamente em seu caráter regional, marcada não apenas pela tradição comum como também pela vizinhança geográfica que a materializa, por uma comunidade imaginada que possa aproximar as pessoas, não importa onde elas estejam.

É importante perceber, no entanto – e isso nos será de grande interesse ao estabelecermos um contraponto com a psicanálise e o lugar que a fantasia ocupa na construção do eu e da relação consigo mesmo e com o mundo – que Giddens destaca com a idéia de narrativa não exatamente o caráter ficcional ou imaginário da identidade, mas o fato de que nela, em sua enunciação, se estabelece um enunciado sobre si-mesmo que demarca os limites do eu e de sua ação no mundo. Narrativa produzida nos domínios da razão e submetida aos códigos de

⁷¹ idem Giddens, A. *Conseqüências da modernidade*. Op. Cit p.144

inteligibilidade vigentes, determinada por sua pragmática e avaliada pela sua capacidade de incrementar o nível de *segurança ontológica* de cada um de nós. Tal narrativa teria para Giddens a função também de eliminar as dúvidas sobre si-mesmo que poderiam abalar tal segurança, pois é, como já vimos, a dúvida, nascida do questionamento moderno da natureza e do humano, um dos principais elementos na produção da incerteza existencial que caracteriza a atualidade⁷².

Tal narrativa é, de modo semelhante, o ponto de entrelaçamento dos níveis local – privado, individual –, e global – público, institucional – das mudanças que marcam o mundo contemporâneo. Território no qual se fazem mais críticos os efeitos de um nível sobre o outro e vice versa. Conserva-se então nessa *narrativa do eu*, o *espírito moderno*, na medida em que ela é uma construção, uma tarefa ou obra, levada a cabo individualmente e necessária à consecução de uma outra tarefa, a conquista do domínio sobre a natureza, o mundo e sua imprevisibilidade – projeto, enfim, de controle. No centro da questão, e da própria vida, ainda encontramos a idéia de projeto e uma visão moderna da vida e de si-mesmo, como empreendimentos.

Tal leitura da enunciação e afirmação de si sustentadas em um projeto identitário fundado nessa forma narrativa do eu se ancora ainda na submissão de uma ordem da paixão a uma ordem da razão, ou, em última instância, numa submissão do sensível ao inteligível, o que nos levaria a pensar tal enunciado subjetivo, tal narrativa do eu, em um sentido muito próximo do que Freud chamou na *Interpretação dos sonhos* de *elaboração secundária*". Ali, uma narrativa aparece na costura dos fragmentos oníricos de modo a tecê-los em uma trama que possa ser reconhecida e admitida pela consciência, submetendo-os assim

⁷² *idem* p.10

aos padrões de inteligibilidade da nossa vida diurna⁷³. É sempre nos termos de um acordo entre os seres falantes, e de uma pragmática da comunicação e do reconhecimento que tal narrativa vai se construir, sem que seja necessária uma transformação desse acordo, dos padrões de reconhecimento e dessa pragmática, deixando aí aparecer certos limites entre submissão e criação.

⁷³ Freud, S. "A interpretação dos sonhos" Op. Cit. p.451-467

2.

E agora, José?

*Da nossa cotidiana crise de identidade
à modernidade, seu projeto, sua crise e seus destinos.*

É preciso estabelecer uma crítica da moderna noção de identidade ou, mais radicalmente, da própria experiência identitária, de uma maneira que possamos encontrar novos caminhos para a experiência subjetiva, delineados a partir de uma outra racionalidade, não necessariamente pós-moderna, ou situada num além da modernidade – o que poderia nos fazer repetir rapidamente o projeto moderno de superação, criando assim uma armadilha aprisionante para o nosso pensamento. Num sentido diferente, será preciso pensar então em modos de relação consigo mesmo e com o outro, e em formas de enunciação desses modos de relação, e conseqüente produção de posições subjetivas, que possa atuar como uma utopia projetando formas alternativas, marginais, contra-modernas, ou para-modernas de pensar e sentir, permitindo assim a construção de novos lugares subjetivos ou mesmo o estabelecimento do que Foucault

chamou de *heterotopias*⁷⁴, capazes de revelar os posicionamentos e modos de funcionamento da subjetividade contemporânea e ao mesmo tempo possibilitando a navegação por outras formas de posicionar-se no mundo e reinventá-lo; ou o que Barthes chamou de *atopia*⁷⁵, a possibilidade real de ocupação de novos lugares, inteiramente desconectados das formas atuais de posicionamento, como na construção de uma nova linguagem.

Com esse objetivo, retomaremos a partir de agora alguns rastros deixados ao longo da nossa apresentação do pensamento de Giddens sobre a identidade, mantendo o foco nos modos como a identidade, ou melhor, as identidades podem ser vividas por cada um de nós na atualidade, marcando assim, para além de suas implicações teóricas, a concretude de tal forma de experimentar e enunciar a relação consigo mesmo e com o outro. Trata-se de reconhecer a força do modelo identitário proposto por Giddens (demonstrada até mesmo pelo fato de que autores inscritos de certo modo em outras tradições, como Zygmunt Bauman e Stuart Hall, mantêm esse mesmo modelo como referência na sua crítica da cultura contemporânea) para, através da sua desconstrução poder pensar no que de novo é possível propor diante da nossa pergunta inicial, da qual nunca escapamos – quem sou eu? –, ou de um outro questionamento, o qual, no momento, nos parece inevitável – e agora? Fazendo enfim com que diante da interrogação de si, não surja o medo, o pânico ou o aniquilamento depressivo, sintomas banais das subjetividades contemporâneas, mas apareça sim, mais do que uma resposta, a abertura para o novo, para alguma forma de hospitalidade⁷⁶.

⁷⁴ Foucault, M. "Des espaces autres" in Foucault, M. *Dits et écrits IV* Paris: Gallimard, 1994, p.756

⁷⁵ Barthes Roland *Roland Barthes por Roland Barthes*. São Paulo; Cultrix; 1977p.55

⁷⁶ Derrida, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003

Crises de identidade, identidades em crise.

Para começar, vale a pena destacar o fato de que a discussão sobre a identidade nos dias de hoje tem uma característica – apontada por autores, como Hall⁷⁷ e Bauman⁷⁸, entre outros– que não pode nos passar despercebida: a identidade, ou melhor, as identidades, são hoje pensadas em um contexto de crise. Assim, podemos nos perguntar desde já se a própria relevância do tema, e o lugar central que as questões identitárias ocupam nas interpretações do mundo contemporâneo, em suas lutas políticas, ou mesmo em nossa vida cotidiana, não seriam sinais também de um relativo fracasso em fornecer a cada um de nós, e a nosso próprio respeito, a estabilidade e o nível de certeza pretensamente necessários – e eficazes – no enfrentamento de um mundo em permanente transformação.

Ao mesmo tempo, contudo, é importante reconhecer que a maioria das idéias propostas por Giddens no que se refere a uma circunscrição conceitual da questão identitária, e essenciais ao modo como o sociólogo britânico pensa a auto-identidade, como a noção de desencaixe, fornecem uma base a partir da qual a questão identitária aparece em outros autores, mesmo que neles as formulações em torno da identidade tenham especificamente uma função política, estratégica, libertária, correlata de um posicionamento anti-colonialista, ou de uma postura crítica em relação à atualidade e seus valores, ou que tais formulações se dêem de algum modo mais próximas da perspectiva hermenêutica, identificada por Foucault⁷⁹, a partir das obras de Marx, Nietzsche e Freud. Desse modo, ao focalizarmos a questão identitária no seu aspecto propriamente teórico, ou

⁷⁷ Hall S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

⁷⁸ Bauman, Z. "Identité et mondialisation" in Michaud, Y. (org.) *L'Individu dans la société d'aujourd'hui* Paris: Odile Jacob – Université de tous les savoirs Vol. 8, 2002

mesmo em seu uso cotidiano na atualidade, é preciso notar que, mesmo tendo seu sentido político deslocado, é ainda assim necessário considerá-la instalada em um território demarcado pela experiência moderna, dentro das fronteiras do seu modo de pensar e organizar o mundo e a própria experiência subjetiva.

Com isso, procuramos destacar mais uma vez que a identidade, a moderna noção de identidade, e todo o campo discursivo que ela inaugura e sustenta até os dias de hoje, não pode ser isolada ou sequer distanciada de uma racionalidade na qual a alteridade, como o registro da natureza, do sensível, são sempre ameaçadores e fonte permanente de angústia; e a dita construção da identidade deve ser uma forma eficaz de proteção contra essas ameaças e essa angústia, seja através do que Giddens chama de *colonização do futuro*⁸⁰, ou mesmo de mecanismos mínimos e cotidianos de controle, domínio de si-mesmo e da relação com o outro – proteção, portanto, em última instância, contra o impacto que a alteridade traz sobre este si-mesmo.

Ao tomarmos a identidade, ou os movimentos de afirmação identitária como movimentos não de dominação, mas de liberação ou afirmação de uma possibilidade qualquer, ou mesmo mínima de existência, seja no que se refere a raça, etnicidade ou gênero, será sempre da relação com a diferença que estaremos tratando. E mesmo a idéia de uma identidade nacional mais forte nos países da periferia, capaz de resistir à dominação eurocêntrica, representará uma defesa e uma forma de reação ao outro, mesmo que a violência nesse caso possa vir efetivamente desse outro – o binarismo da relação dominador-dominado se mantém e a alteridade permanece no campo do ameaçador.

⁷⁹ Foucault, M. "Marx, Nietzsche, Freud" in Foucault, M. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo: Nietzsche, Marx, Freud; theatrum philosophicum*. São Paulo: Landy, 2000

⁸⁰ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit. p.106

O que não invalida, no entanto, as lutas identitárias, a defesa dos direitos de grupos marginalizados ou minoritários ou mesmo as políticas culturais de afirmação da diferença que pretendem fazer circular o poder, suas posições e disposições, abrindo espaço para o aparecimento das culturas de margem⁸¹, a despeito de que haja um alto preço a ser pago no processo de luta ou negociação⁸² com as formas dominantes ou hegemônicas da cultura. Do que tratamos aqui é sobretudo da demarcação de certos limites da noção de identidade, na sua articulação com a experiência moderna, para que possamos minimamente pensar outras formas de relação consigo mesmo e com o outro.

A pergunta que deveríamos nos colocar seria, então: mas por que a identidade fracassa? É aqui, acreditamos, que a discussão sobre a idéia de identidade e o modo como pretende ordenar a relação de cada indivíduo consigo mesmo e com o outro, encontra a sua atualidade. É a partir dessa crise contemporânea das identidades que podemos indicar não só os pontos críticos da idéia de identidade, mas também fazer aparecer de modo mais pregnante uma possível crise da modernidade e da sua racionalidade, tornando mais visíveis certos aspectos da experiência moderna e dos modos como na modernidade as subjetividades foram se constituindo, modos que durante muito tempo pareceram absolutamente naturais ou tão efetivamente transparentes que não os pudemos perceber.

Para isso, vale a pena indicar nesse momento uma contraposição entre o diagnóstico proposto por Giddens e algumas considerações levantadas por Bauman. Em Giddens a identidade, a construção de uma narrativa do eu, capaz

⁸¹ Hall, S. "Que negro é esse na cultura negra?" in Hall, S. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003 p.339

⁸² Bhabha, H. "O compromisso com a teoria" in Bhabha, H. *O local da cultura* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003 p.51

não só de garantir a continuidade e integridade da experiência subjetiva, mas de fornecer as bases para o que ele chama de colonização do futuro, é condição necessária para o enfrentamento não só das condições fundamentais da vida moderna, como a presença dos mecanismos de desencaixe e a radical alteração dos contextos de confiança, mas também para suportarmos o ritmo acelerado de transformações institucionais da modernidade tardia; proteção, enfim, para as circunstâncias de risco e imprevisibilidade que essas transformações produzem continuamente.

Em Bauman, por outro lado, os grandes responsáveis pela crise das identidades são paradoxalmente essas circunstâncias de risco e, mais do que isso, o modo como percebemos o ritmo acelerado de transformações e a dissolução permanente das instâncias de referência usadas por nós como marcas de orientação para nosso posicionamento subjetivo e mesmo para a nossa ação no mundo. Ou seja, para ele, a questão identitária revela nosso aprisionamento em um círculo vicioso no qual o que esperamos utilizar como arma defensiva, contra as velozes engrenagens de transformação do mundo e dissolução de certos valores e referentes tradicionais que parecem nos fazer falta, funciona em verdade como um excelente lubrificante para essas mesmas engrenagens.⁸³

Para Bauman, o fato de vivermos em uma *modernidade líquida*⁸⁴ nos faz concentrar grande parte da nossa energia em operações de vigilância que buscam efetivamente enfrentar e por sob nosso domínio a imprevisibilidade do mundo contemporâneo. Mas o que ele aponta com mais veemência, embora devamos reconhecer que tal raciocínio está de algum modo presente não só em Giddens como em outros críticos da contemporaneidade, é o fato de que tal

⁸³ Bauman, Z. "Identité et mondialisation" in Michaud, Y. (org.) *L'Individu dans la société d'aujourd'hui* Paris: Odile Jacob – Université de tous les savoirs Vol. 8, 2002 p.67-68

imprevisibilidade é na verdade o resultado do próprio projeto moderno de controle e domínio. Da mesma forma, outra consequência fundamental da colocação em movimento da empreitada moderna de domínio e transformação da natureza foi a perda ou enfraquecimento da auto-confiança que, colocando o homem europeu como centro e senhor do universo, permitiu o início dessa mesma aventura de conquista da natureza e do outro – e talvez seja esse um dos aspectos vitais na atual crise das identidades.

Colocando o mundo em movimento, a modernidade mostrou a fragilidade e a falta de estabilidade das coisas e abriu a possibilidade e também a necessidade de reformá-las. (...) A natureza humana foi jogada no melting pot com o restante da criação divina. Ela não era mais vista como 'dada'. Ao contrário, ela tornou-se uma 'tarefa', uma tarefa que 'cada' homem e 'cada' mulher só podia executar sozinho... A predestinação foi substituída pelo 'projeto de vida', o 'destino' pela 'vocação', a 'natureza humana' por uma 'identidade' que se devia edificar, desfazer e todos os dias reajustar.⁸⁵

O que nos interessa aqui é que tal lógica de domínio da natureza, de efetivação de um projeto e de substituição das formas tradicionais por novas formas, não só melhores como mais duradouras, foi também aplicada à experiência de si, e a identidade convertida em projeto se tornou apenas mais uma entre as frentes de trabalho do homem moderno. Se a lógica foi a mesma, o destino também não diferiu muito, e também no caso da existência individual a produção acelerada de novas alternativas, informações e possibilidades, permeada por uma busca incessante de eficácia e controle, levou não a um nível

⁸⁴ Bauman, Z. *Modernidade líquida*. Op. Cit.

maior de segurança, mas à produção contínua de imprevisibilidade e incerteza, o que significa mais indefinição e angústia. A crise da identidade torna-se então, para Bauman, um indicador paradoxal do êxito e do fracasso simultâneos do projeto moderno no que se refere à relação do indivíduo consigo mesmo.

A transposição do projeto de domínio e transformação da natureza com base no conhecimento para a existência individual de cada um trouxe outras implicações, que dizem respeito à crise pela qual passa a própria idéia de identidade e às formas de mal-estar presentes na contemporaneidade. A primeira delas é uma imbricação entre os modos de organização social e os modos de individuação e produção identitária – aqui, público e privado se sobrepõem e as escolhas identitárias de cada um passam a fazer parte do jogo social, tendo que se submeter às suas regras.

Uma segunda consequência desse entrelaçamento entre os novos modos de organização social e a tarefa individual de construção de si-mesmo é o desaparecimento das principais referências que poderiam servir a esse trabalho de edificação de si, tais como classe e gênero sexual, aliado ao surgimento de novas posições e modelos a serem seguidos na enunciação de nossa existência individual, que obedecem de modo muito particular às mesmas regras que atualmente governam praticamente todas as outras instâncias da vida social como derivados do modo capitalista e global de circulação de mercadorias, e, antes disso, da transformação dos próprios indivíduos em mercadorias. Sendo importante destacar, mais uma vez, que tanto o desaparecimento das antes sólidas referências e garantias quanto o contínuo surgimento de novos balizamentos, pontos de ancoragem e ideais se dão numa velocidade

⁸⁵ Bauman, Z. "Identité et mondialisation" in Michaud, Y. (org.) *L'Individu dans la société d'aujourd'hui* Paris: Odile Jacob – Université de tous les savoirs Vol. 8, 2002 p.57

perturbadora, fazendo com que mesmo as mais novas referências e modelos, que hoje seduzem por sua eficácia e valor de mercado, não tenham para o dia de amanhã a sua existência garantida.

Por fim, em articulação com esses dois fatores, aparece um outro paradoxo, tipicamente moderno, que se revela no entrecruzamento da busca pela segurança e, portanto, por escolhas que possam tornar-se definitivas – garantindo assim aquele mínimo de previsibilidade que proporcionaria senão conforto ao menos as condições necessárias para seguir em frente sem submergir na avalanche de transformações aceleradas dessa *modernidade líquida* –, com a obrigatoriedade estratégica de deixar sempre o máximo possível de opções abertas, garantindo assim, inversamente o máximo de flexibilidade e adaptabilidade às novas regras, modelos ou ideais que podem surgir a cada momento. Nesse contexto, tanto a liberdade quanto a segurança passam a ser tão ardorosamente desejadas quanto temidas.

Isto posto, podemos supor então que a crise das identidades, no modo como é apresentada e contextualizada por Bauman, nada mais é do que a efetiva radicalização do modelo de construção de si definido a partir da modernidade e obedecendo aos parâmetros estabelecidos por sua racionalidade. Não é, portanto, uma crise a ser resolvida, nem um descompasso entre uma determinada forma de existir e o modo como o mundo e a sociedade atualmente se organizam, mas, talvez o contrário, uma indicação do perfeito entrelaçamento entre a experiência que podemos ter de nós mesmos e o mundo em que vivemos, aí se incluindo suas instituições e modos de organização econômica, política e social.

Construção e desconstrução do sujeito moderno.

De qualquer modo, seria preciso distinguir talvez três níveis, que podemos chamar de históricos, três estágios pelos quais passa necessariamente a questão identitária: um primeiro estágio, que poderíamos considerar da *pré-identidade*, no qual a enunciação de si não parecia se constituir em problema, em um mundo no qual as referências e posicionamentos necessários a que o sujeito se colocasse diante de si-mesmo e do mundo eram praticamente dadas e garantidas pelas mesmas instâncias que para Giddens constituíam os contextos de confiança nas sociedades pré-modernas, estágio no qual o trabalho sobre si apresentava-se como um esforço suplementar, seja na direção de uma vida política mais plena ou da sabedoria, como na leitura feita por Foucault do cuidado de si entre gregos e romanos, seja como parte de um trabalho espiritual em busca da transcendência, como na tradição cristã do saber sobre si, também investigada por Foucault no campo de uma hermenêutica do sujeito⁸⁶.

Um segundo estágio marcaria propriamente o início da aventura moderna, e aí a identidade, deixando de ser dada, passaria a ser um projeto individual, apresentando-se então como questão, como problema, tanto para a teoria sociológica, filosófica e psicológica, quanto para cada indivíduo em particular. Momento de colocação do indivíduo no centro da sociedade, de vitória da racionalidade moderna e de sua transformação em ideologia, momento em que tal racionalidade se torna arrogante, se tomarmos, como propõe Barthes, a ideologia exatamente como o discurso vitorioso, marcado pela arrogância de sua linguagem⁸⁷. Estágio no qual a identidade ganha a dimensão descrita por Giddens

⁸⁶ Foucault, M. *História da sexualidade II – o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984 ; Foucault, M. *Hermeneutique du sujet*. Paris: 2001 ; Foucault, M. "Les techniques de soi" in Foucault, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994

⁸⁷ Barthes, R. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Op. Cit. pp.53-54

e que procuramos apresentar no capítulo anterior no quadro de transformações produzidas pela experiência moderna.

E, por fim, um terceiro estágio, presente, no qual a identidade se torna uma experiência central na vida de cada indivíduo e passa a constituir um imenso campo problemático, no centro da discussão sobre o passado, presente e futuro, não só da dita modernidade, como da própria humanidade e dos modos de organização social. Estágio de transformação da identidade em seu plural, no qual a tarefa de construção de si proposta na modernidade, e agora compulsória, parece não só infinita, mas impossível.

Centrando nossa discussão nesses dois últimos estágios, pois é exatamente neles, como vimos tentando demonstrar, que se pode efetivamente pensar numa problemática identitária e que o próprio termo identidade faz verdadeiramente algum sentido, momentos em que a interrogação “quem é você?” começa a demandar uma resposta, uma enunciação, é preciso estabelecer uma articulação direta com outro campo problemático, talvez mais tradicional e mais pregnante no campo filosófico, que é a idéia de sujeito.

Para Stuart Hall⁸⁸, um dos mais presentes autores dedicados à questão identitária na contemporaneidade, a idéia de uma crise da identidade se constrói principalmente a partir de dois vetores: de um lado as transformações pelas quais passa a própria idéia de sujeito, no que se pode chamar de descentramento do sujeito, a partir da modernidade; de outro, a perda dos quadros de referência, que outrora forneciam os parâmetros necessários em relação aos quais a identidade podia fazer sentido e garantir a sua eficácia no enfrentamento da realidade a partir de um certo posicionamento do sujeito – o qual aparece, para Hall, através

⁸⁸ Hall, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003 p. 8-13

de categorias como classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Nesse contexto, a partir desses dois vetores, a identidade encontra o seu plural, pois já não podemos falar em uma única identidade, mas em identidades – descentradas, deslocadas, fragmentadas.

Podemos, em seguida, desdobrar esses dois vetores responsáveis pela crise identitária contemporânea em uma articulação com dois campos problemáticos já indicados a partir da leitura de Giddens: em primeiro lugar a partir da categoria de sujeito, podemos nos referir a uma vinculação entre identidade e razão, ou consciência, ou melhor, entre a noção de identidade como projeto de ordenamento do eu, e a noção de sujeito proposta a partir do Iluminismo, ou, mais precisamente do *cogito* cartesiano; em segundo lugar, quando Hall se refere a quadros de referência, ou *paisagens culturais*, e toma a identidade como a soma dos posicionamentos face a essas referências, ou diante dessas paisagens, nos parece que retomamos, embora em um sentido um pouco diferente, a problemática do tempo-espaço proposta por Giddens, cabendo reter para a experiência identitária especialmente a questão da localização, e o modo como ela se constrói a partir de certos balizamentos ou pontos de orientação – a questão da comunidade e do lugar em Giddens, as paisagens culturais em Hall, ou mesmo a questão da velocidade das transformações e dissolução dos quadros de referência evocada por Bauman.

Acreditamos que seja necessário, agora, atentarmos a esse primeiro vetor – a questão do sujeito – não só porque até o momento nos dedicamos pouco a essa dimensão, mas também porque a própria construção da figura de sujeito marca necessariamente a formação do que vimos chamando de racionalidade moderna e se inclui de modo decisivo no que poderia ser tomado como uma

genealogia da questão identitária; e mais especialmente porque ela nos permitira continuar tecendo as linhas de aproximação entre a questão identitária e a psicanálise, já que as transformações sofridas pela categoria de sujeito na modernidade trazem a marca do impacto do pensamento freudiano na cultura ocidental⁶⁹.

Para Hall, mantendo o foco na problemática da identidade, o fato relevante é que assistimos efetivamente a um descentramento do sujeito, a partir da modernidade, marcado inicialmente pela passagem de um *sujeito iluminista* a um *sujeito sociológico* e em seguida ao que ele vai chamar especificamente de um *sujeito pós-moderno*. Para cada um desses *sujeitos*, corresponderia um modo particular de experiência identitária. Segundo a análise de Hall, o sujeito pensado pelo iluminismo se basearia na figura de um indivíduo unificado, integrado, centrado em si mesmo e que de alguma forma se manteria idêntico do nascimento à morte, podendo-se dizer que tal unidade, integridade e continuidade seriam garantidos pelas capacidades da razão, da consciência e, a partir destas, de ação. Tal sujeito seria basicamente masculino e teria como sua identidade, seu centro essencial, o eu, um eu marcado, vale insistir, pela consciência e pela razão.

A noção de sujeito sociológico corresponderia muito precisamente à complexidade da vida social colocada em cena pela experiência moderna e marcaria a perda de uma certa autonomia do indivíduo em relação ao seu ambiente social. O núcleo central, o eu, permanece, mas ele agora dialoga diretamente com outros eus, e com as instituições sociais que o cercam, tecendo nesse diálogo o que seria sua identidade, responsável, portanto, não só pela

⁶⁹ Birman, J. *Freud & a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003

ligação entre interior e exterior, mas pela delimitação dessa fronteira. Dessa forma, a identidade acabaria por, numa certa medida, estabilizar "tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis"⁹⁰. Tal sujeito corresponderia, na nossa leitura à aceção propriamente moderna de identidade, vinculada não só à razão e a consciência, mas, de modo particular, à ação do indivíduo sobre o mundo e sobre si mesmo, com a perspectiva de um projeto de si, a ser construído ao longo do tempo, de modo a garantir progressivamente não só maior conhecimento de si, como maiores níveis de segurança e previsibilidade. A idéia de um sujeito sociológico se articula ainda à moderna identidade pelo próprio vínculo com as novas formas de investigação do humano surgidas na modernidade, marcos inaugurais do que Giddens aponta como a reflexividade, uma das características fundamentais da experiência moderna.

Nas últimas décadas, operou-se, para Hall, a produção de um *sujeito pós-moderno*, marcado não pela unidade e estabilidade, mas pela fragmentação e dispersão. No campo do que era antes o *exterior*, também os marcos de referência, as paisagens culturais, e os modos de institucionalização social tornaram-se dispersos, fragmentários e mutantes. A identidade, nesse contexto, já não pode ser um longo processo de costura entre interior e exterior, ou entre eu e mundo, a partir de determinados pontos fixos, mas torna-se um permanente ajuste e adequação entre dois pólos igualmente em contínua transformação. Ajuste que se refere principalmente a lugares e posições, ao modo como cada indivíduo a cada instante se posiciona diante dessas referências em movimento.

⁹⁰ Hall, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003 p.12

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um «eu» coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.⁹¹

O que Hall toma como a principal distinção entre as sociedades tradicionais e modernas, e motor de produção desse *sujeito pós-moderno*, é exatamente o fato das últimas serem marcadas pelas mudanças em alta velocidade, o que é descrito a partir mesmo das formulações de Giddens em torno dos mecanismos de desencaixe e do caráter reflexivo⁹², e se aproxima do que Bauman considera, em sua crítica da contemporaneidade, uma *modernidade líquida*.

É importante registrar que, em sua argumentação, Hall passa progressivamente a recorrer mais ao termo identificação do que à identidade. A primeira leitura disso é mais uma vez o destaque ao fato de que o esforço identitário se transforma cada vez mais em uma ação, um permanente movimento, uma contínua transformação dos modos do indivíduo apresentar-se e se posicionar no mundo, em referência a determinados modelos, valores e marcos de localização social, na circulação pelo que Giddens descreve como *estilos de vida*⁹³.

Uma segunda leitura, no entanto, é possível, e com ela aproximariamos tal movimento identitário na atualidade dos processos de identificação em seu sentido propriamente psicanalítico, que na formulação freudiana, estabelecida a partir do estudo da histeria e dos modos de produção das fantasias, procuram dar conta da movimentação e posicionamento do indivíduo em tramas intersubjetivas

⁹¹ idem p.13

⁹² idem p.14

a partir da produção de fantasias que, na maioria das vezes inconscientes, podem ultrapassar as fronteiras da corporeidade.⁹⁴

É assim que no nosso entender – mesmo que Hall reserve para esse último *sujeito* o adjetivo pós-moderno – o que nele encontramos é muito mais uma radicalização do projeto moderno e da sua efetiva inserção na realidade, a aventura de transformação de si e do mundo levada ao seu limite, fazendo, segundo o diagnóstico clássico de Marx, com que o que é sólido desmanche no ar, e fazendo também com que a engrenagem posta em movimento pela racionalidade moderna encontre a potencialização das suas contradições, deixando-nos entrever, com desespero ou esperança, o que Wallerstein chamou muito rapidamente de *fim do sistema* momento da sua inevitável transformação e reinvenção.

Para Joel Birman⁹⁵, no entanto, a transformação sofrida pela categoria de sujeito, bem como seu impacto concreto sobre as subjetividades, e, portanto, sobre o que pode ser pensado como identidade foi, ao longo dos dois últimos séculos, em especial a partir de fins do século XIX, sob grande influência do pensamento freudiano, muito mais radical, não só deixando as suas marcas no modelo identitário mas criando as condições para que possamos pensar, desde já, em outros modos de enunciação de si e de posicionamento diante do mundo e do outro.

Para Birman, o descentramento do sujeito operado pela criação freudiana, e que implicou numa desconstrução do *cogito* cartesiano, operou na verdade em

⁹³ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit. p.79

⁹⁴ Cunha, Eduardo L. *Imagem e semelhança – metapsicologia da identificação*. Tese: Mestre em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, UFRJ, 1992

⁹⁵ Birman, J. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

três movimentos: da consciência para o inconsciente; do eu para o outro; da representação para a pulsão⁹⁶.

O primeiro movimento, constituído a partir da descoberta do inconsciente, pôde "subverter os saberes sobre o psiquismo então instituídos: a psiquiatria e a psicologia"⁹⁷. Tais saberes, e sua evolução enquanto campos do conhecimento sobre o homem marcaram também a entrada em cena do que chamamos racionalidade moderna, num primeiro momento, pela crença absoluta nos poderes da razão e da consciência, que aparece, por exemplo, na figura do tratamento moral, que pretendia, partindo da nova descrição das doenças mentais como desvios da razão e transformações de ordem moral, instituir a cura através da recuperação do domínio da consciência e do pensamento fundando no cogito; num segundo momento, em especial no campo da psiquiatria, através das hipóteses da hereditariedade e da degenerescência, pela busca incessante da causa biológica, somática, verificável de acordo com os novos parâmetros da ciência positiva.

Dessa forma, naquele momento, todo o vasto domínio da imaginação, vinculada à idéia de falso, e da loucura foram confinados ao campo da desrazão, e aos asilos, sucessores do antigo hospital geral e, como as prisões, versão moderna para um espaço de banimento, de exclusão do que não poderia ser incorporado à nova ordem.

Neste contexto, a imaginação era constantemente considerada de maneira negativa, na medida em que não oferecia subsídios positivos para a elucidação do entendimento. Pelo contrário, aliás, pois os devaneios da imaginação afastavam a

⁹⁶ idem p.74

⁹⁷ idem p.17

racionalidade do caminho reto do conhecimento. (...) Assim, a subjetividade era concebida como fundada apenas nos registros da consciência, do eu e do pensamento, pelos quais o critério da adequação do eu com os objetos do mundo era o único a ser destacado na leitura do psiquismo.⁹⁸

A partir da descoberta do inconsciente, de um campo outro de produção de sentido fora do alcance da consciência e do eu capaz, no entanto, de produzir efeitos sobre o corpo, e das conseqüentes formulações freudianas em torno de uma realidade psíquica na qual a fantasia e os afetos produzem efeitos concretos sobre a subjetividade, o eu e a consciência perdem seu valor prevalente para a vida anímica e por outro lado a sexualidade, os desejos e afetos ganham o centro da cena e a fantasia torna-se potência fundada no poder da linguagem e das intensidades em circulação no psiquismo. A verdade sobre o sujeito já não encontra correspondência ou possibilidade de verificação na dita realidade material, acessível ao eu e a consciência, mas surge, muitas vezes inesperadamente ou de forma enigmática, como nos sintomas e atos falhos, num emaranhado de fantasias compostas por traços psíquicos impregnados de intensidade e força.

O discurso freudiano passou a conferir positividade para o que na psicologia clássica era mera negatividade, qual seja, a imaginação. Esta foi restaurada agora pelo lugar estratégico conferido aos fantasmas, subvertendo a posição de autonomia e soberania conferida ao eu especular na psicologia clássica. Foi a posição hegemônica deste no psiquismo que foi colocada em

⁹⁸ idem p.22-23

questão, enfim, com a descoberta do inconsciente e a invenção da psicanálise.⁹⁹

A partir daí torna-se muito difícil pensar, por exemplo, em uma narrativa do eu, para usar uma das constantes e generalizadas definições da identidade presentes em Giddens, construída inteiramente a partir da consciência, sob o total controle do eu e fundada na construção de uma linearidade entre passado, presente e futuro, que privilegie a previsibilidade e o progressivo ordenamento das informações sobre si mesmo de modo reflexivo, como base nas experiências passadas, numa espécie de *ciência de si*. O que a positivação da imaginação, pela via do reconhecimento da realidade psíquica, põe em questão é exatamente esse poder instrumental do eu, que seria capaz de, através de um ordenamento narrativo com base no pensamento racional, dar conta da integração de toda a experiência subjetiva, ao mesmo tempo em que a adequa à realidade material. Com as formulações freudianas sobre o inconsciente e o reconhecimento de uma realidade psíquica capaz de produzir efeitos sobre a subjetividade, tal narrativa só seria possível a partir de uma permanente operação de exclusão dos conteúdos inaceitáveis pelo eu, supressão de afetos e produção de angústia. Tal modo de enunciação de si, inteiramente sobre o controle do eu, poderia ser assim considerado não um processo de subjetivação mas sim uma forma de sujeição – o que seremos inevitavelmente levados a discutir em seguida –, e se articularia então, mais uma vez, não por acaso à racionalidade repressiva que é para Marcuse a forma privilegiada de controle das subjetividade no capitalismo moderno¹⁰⁰.

⁹⁹ idem p.37

¹⁰⁰ Marcuse, H. *Eros e civilização*. Op. Cit.

Retomando a leitura de Birman, o que se dá com o primeiro descentramento do sujeito produzido por Freud com a descoberta do inconsciente é a possibilidade, oposta, de que a imaginação e a livre circulação dos afetos possam produzir sentido, levando a novos modos, singulares, de subjetivação, no qual não o previsível, mas o inesperado, o falho e o disruptor atuem no centro da cena psíquica e da experiência subjetiva. A imaginação deixa de ser negativa e a realidade material já não deve ser a única referência na enunciação de si, da mesma forma que, para além do pensamento racional, o que é sentido, e muitas vezes não chega sequer a ser posto em palavras, todo o campo dos sentimentos e desejos passa a ser necessariamente reconhecido como fundamental na experiência que cada um pode ter de si mesmo e da relação com o outro.

O segundo movimento, na direção de uma desconstrução do sujeito edificado a partir da razão e da consciência, deslocou tal sujeito do eu para o outro, colocando-o *fora de si*. Ele começa a se desenhar a partir do lugar central que passa a ter a categoria de interpretação, no momento em que o sentido inconsciente precisa ser decifrado através das suas formações – o sintoma, o atofalho, a fantasia – e se revela no encontro com o outro, sendo aqui paradigmático o modelo do próprio tratamento psicanalítico no qual a produção de novos sentidos e o reordenamento subjetivo se dá não só na suspensão do eu que se produz no paciente com o método da associação livre, mas no encontro dessa errância imaginativa com uma outra errância e uma outra suspensão do controle do eu, que deve se dar no analista pela atenção flutuante. É no encontro paradoxal de dois eus ausentes que novos sentidos podem se fazer presentes e a

subjetividade aparece não como integridade, mas, fragmentária e dispersa, em toda a sua potência¹⁰¹.

Mas o deslocamento do eu para o outro encontra o seu sentido mais pleno a partir da introdução por Freud da noção de narcisismo no texto de 1924¹⁰². Como indica Birman, é nesse momento que o eu perde definitivamente qualquer possibilidade de autonomia ou de soberania sobre o psiquismo, na medida que se formula sua dependência em relação aos investimentos libidinais. Tal eu, sexualizado, investido, passa a ser também dependente das intensidades em circulação no psiquismo, tendo assim prejudicada a sua capacidade instrumental. Deixa ainda de ser originário, passando a ser constituído numa história de amor e ódio vivida com um outro privilegiado¹⁰³ que lhe empresta sua própria imagem como condição de possibilidade para a integração desse eu¹⁰⁴. Se antes o eu, com as suas pulsões de autoconservação e seu princípio de realidade, poderia governar uma adequação da experiência subjetiva aos parâmetros de uma realidade material, verificável, agora também ele se encontra perdido numa trama de fantasias e desejos, submetido à força da pulsão, disperso e fragmentário. A idéia de um inconsciente que pudesse ser ordenado em uma narrativa racional, obedecendo aos padrões vigentes de inteligibilidade a partir de um trabalho de deciframento operado por um eu soberano também se torna cada vez menos viável.

Assim, também os ideais de unicidade, integração e permanência implicados na noção de identidade, seja ela originária ou a ser construída, tornam-se cada vez mais distantes. Com esse novo deslocamento operado na

¹⁰¹ Birman, J. *Freud e a filosofia*. Op. Cit. p.47

¹⁰² Freud, S. "Sobre o narcisismo: uma introdução" in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980

¹⁰³ Birman, J. *Mal estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999 p.64

categoria de sujeito pelo pensamento freudiano, também as formas de relacionamento com a alteridade se transformam, de modo que o reconhecimento de si e do outro passam a ser interdependentes, produzindo um conflito permanente que o simples domínio do outro e sua destituição do lugar de sujeito, como no modelo colonial, não podem resolver.

Se retomarmos, mais uma vez, e agora de forma bastante sintética, a formulação da identidade em Giddens, apresentando a auto-identidade como a narrativa construída pelo eu para dar conta da sua integridade e permanência como sujeito ao longo do tempo, garantindo a adequação desse eu às exigências da realidade e podendo ser enunciada conscientemente, o que temos é que com o primeiro movimento freudiano tal enunciado consciente não seria possível, a não ser pelo recalque permanente das fantasias inconscientes; com o segundo movimento é a idéia de um eu íntegro e contínuo, da ordem da razão e da consciência que perde o sentido; com o terceiro movimento, o deslocamento do sujeito da representação para a pulsão, é a própria idéia de narrativa que é colocada em questão quando se trata de dar conta da experiência subjetiva.

Para Birman, com a introdução da noção de pulsão de morte, uma pulsão sem representação, que é pura força em movimento, produtora permanente de ruptura e dispersão, não pode mais o eixo da representação ser capaz de integrar a experiência do sujeito, na relação consigo mesmo e com o outro.

Esse descentramento colocou em questão o atributo da representação, por sua vez, não mais intrínseca à ordem da vida. Esta seria atravessada agora pela morte, como potência insistente de discórdia, desarticulando sempre a ordem da vida e exigindo que

¹⁰⁴ Lacan, J. "Le stade du miroir como formateur de la fonction du Je" in Lacan, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966

esta se reconstituísse permanentemente face às transgressões promovidas pela discórdia. Se a representação é uma produção de Eros, a pulsão de morte visaria sempre desconstruir as representações estabelecidas, exigindo novas ligações e a produção de outras representações psíquicas.¹⁰⁵

Pensado o psiquismo como um confronto interminável de forças, ao qual só um trabalho posterior e permanente de ligação, conduzido pelo investimento, erótico, do outro, implica inviabilizar qualquer submissão da experiência subjetiva a categorias como previsibilidade, controle e inteligibilidade. Tal experiência seria concebida, a partir desse momento como intrinsecamente imprevisível, incontrolável e, no mais das vezes, ininteligível, e o esforços de estabelecimento de um ordem da previsibilidade, ou da inteligibilidade, possibilitadora por sua vez do controle e do domínio, só se fariam possíveis no momento em que tal subjetivação se transformasse paradoxalmente em sujeição.

Nesse percurso multidirecional, então, algumas das grande conquistas do pensamento iluminista, e bases para a racionalidade dominante a partir da modernidade, são definitivamente postas em questão, como as idéias de sujeito, verdade e representação. Com isso, a idéia de identidade, tal como vimos apresentando-a até agora, revela não só determinadas implicações, de ordem ética e política, como vimos tentando indicar ao longo da nossa argumentação, e sobre as quais nos deteremos ao discutir a figura do estado nação – ponto de costura entre as identidades individual e nacional – e a própria categoria de indivíduo sobre a qual deve se sustentar necessariamente qualquer teoria ou esforço identitário; mas ela se revela também uma noção particularmente frágil no seu caráter instrumental, como possibilidade de integração da experiência

¹⁰⁵ Birman, J. *Freud e a filosofia*. Op. Cit. p.70

subjetiva através da adequação a uma realidade dita objetiva, submetida aos parâmetros da racionalidade estabelecidos a partir da chamada filosofia do sujeito.

Mas como isso também se revela a necessidade de pensar outras possibilidades para a enunciação de si que possam centrar-se não no domínio e no controle, mas na abertura à infinita possibilidade de dizer e sentir, para a qual a desconstrução do sujeito operada pelo pensamento psicanalítico abriu caminho.

Mas, afinal, o que é o indivíduo?

Antes de nos dedicarmos a essa nova possibilidade da experiência da relação com si mesmo e com a alteridade, e ao campo do que chamaremos singularidade, é preciso seguir um pouco mais na nossa interrogação da identidade, de modo que possamos encontrar suas dimensões política e ética, bem como tentar apontar algumas implicações da força de tal noção nos destinos do humano na atualidade. Para isso, nos dedicaremos agora à idéia de indivíduo, procurando indicar, a partir da obra de Louis Dumont¹⁰⁶, como se tece o entrelaçamento de tal categoria com a experiência moderna.

A relevância dessa discussão encontra-se inicialmente no fato, já indicado acima de maneira muito breve, de que toda a concepção da identidade desenvolvida por Giddens, centrada não por acaso na idéia de auto-identidade, ancora-se nessa idéia de indivíduo, que é usada cotidianamente por todos nós, como se seu sentido e conseqüências fossem absolutamente claros e isentos de qualquer contestação. O que o trabalho de Dumont pretende nos mostrar é que tal noção aparece como signo principal de uma ideologia, de um modo de pensar, vitorioso na modernidade.

Tal ideologia moderna representa para Dumont, o sistema de idéias e valores que caracterizam as sociedades modernas e é nesse conjunto de valores que se tece uma rede complexa de vínculos entre noções como indivíduo e nação, levando o autor a afirmar que:

A nação é precisamente o tipo de sociedade global correspondente ao reino do indivíduo como valor. Não só ela o acompanha historicamente, mas a interdependência entre ambos impõe-se, de sorte que se pode dizer que a nação é a sociedade global composta de pessoas que se consideram como indivíduos.¹⁰⁷

O indivíduo aparece aqui em um sentido moral, e não apenas empírico. Não para representar cada ser humano em particular na sua individualidade, enquanto unidade indivisível, e sim para destacá-lo como um ser moral, independente e autônomo, situado como eixo principal da organização social na modernidade e seu principal valor¹⁰⁸.

A tese de Dumont encontra seu fundamento no contraponto entre as sociedades cristãs e a hindu, e vai tratar do deslocamento de um indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo. Como na sociedade hindu, nos primeiros séculos do cristianismo, algo da ordem do individualismo, no qual o indivíduo concentra toda a sua existência em si-mesmo, percebendo-se como independente do seu meio social, somente seria possível com um distanciamento do mundo no sentido da renúncia ao mundo e da busca da transcendência. Assim, ele pode afirmar que algo do individualismo está presente no início da tradição cristã, ao mesmo tempo em que, para tornar-se o que hoje conhecemos

¹⁰⁶ Dumont, L. *O individualismo*. Op. Cit.

¹⁰⁷ idem p.21

foi preciso que se desse uma transformação radical que, para Dumont, ocorreu sobretudo no campo da política, ou mais exatamente das relações entre a Igreja e o Estado.

Tanto para o renunciante hindu quanto para o cristão dos primeiros tempos, a concentração da existência em si mesmo e a preocupação extrema consigo mesmo só se davam como uma espécie de libertação do mundo e abandono das exigências da vida social, no caminho da transcendência, em direção a uma ordem divina – tal indivíduo seria assim antes de tudo um indivíduo-fora-do-mundo. Tal renunciante só pode ser um indivíduo-em-relação-com-Deus, ao preço do abandono da vida social¹⁰⁹. E aqui já se torna importante destacar, nessa construção da moderna idéia de indivíduo, idéias como *transcendência* e *renúncia*, que vão aparecer também no contexto da enunciação de si, em Foucault, ou mesmo na obra de um psicanalista fundador como Teodor Reik, articuladas à categoria da confissão.

Descrevendo uma curva de transformação em torno da categoria de indivíduo, ao longo de mais de dezessete séculos, Dumont estabelece uma linha de continuidade entre o pensamento grego, com a idéia de sabedoria, o estoicismo e a tradição cristã. Nesse percurso, nos parece importante notar como já começa a se costurar um vínculo direto entre individualismo e razão, estabelecendo-se um curioso contraponto entre a razão como domínio próprio ao individual, particular, e o mundo das relações sociais. Tal oposição, no nosso entender, essencializa tal racionalidade, desvinculando-a do seu ambiente social e contexto histórico.

¹⁰⁸ idem p.28

¹⁰⁹ idem p.38-39

Não só os mestres helenísticos recolheram e coligiram para seu uso elementos tomados aos pré-socráticos, não só eles são os herdeiros dos sofistas e de outras correntes de pensamento que se nos apresentam submersas no período clássico, mas a atividade filosófica, o exercício continuamente mantido por uma geração de pensadores da inquirição racional, deve ter, por si mesmo, alimentado o individualismo, pois a razão, se é universal em princípio, opera na prática através da pessoa particular que a exerce, e ganha predomínio sobre todas as coisas, pelo menos implicitamente. Platão e Aristóteles, depois de Sócrates, souberam reconhecer que o homem é essencialmente um ser social. O que seus sucessores helenísticos fizeram foi, no fundo, postular como ideal superior o do sábio desprendido da vida social.¹¹⁰

Com a tradição cristã, no entanto, começa a operar-se de modo mais radical essa transformação do indivíduo até a sua inserção não só no mundo, mas em seu centro. Tal processo se inicia com a revelação de que cada um tem uma relação direta e filial com Deus. A fraternidade e a igualdade, valores fundamentais a partir desse momento, tornam-se independentes de qualquer realidade mundana e passam a ser garantidas pela figura de Cristo, a existir sempre e tão somente na relação direta com o criador. Da mesma forma, qualquer vínculo social torna-se inteiramente secundário, ainda que, ressalva Dumont, tal individualismo extramundano, fundado nessa relação com Deus, englobe "reconhecimento e obediência quanto às potências deste mundo"¹¹¹, de modo que essa potência divina e superior precisa se representar na terra.

É em função desse ponto crítico, que é a relação entre a obediência às leis divinas e terrestres, e da adequação inevitável entre as aspirações individuais,

¹¹⁰ idem p.41

¹¹¹ idem p.44

particulares e racionais desse filho de Deus e seu lugar aqui na terra, que adquire lugar fundamental no raciocínio do autor a história das relações entre a Igreja e o Estado, em especial a partir da conversão de Constantino ao cristianismo, que obrigou a se pensar concretamente o que seria um Estado cristão. Com a Idade Média, momento crucial na transformação da idéia de indivíduo descrita por Dumont, tais relações entre o poder divino e o mundano se configuram de modo mais preciso na figura do Papa, responsável não só por representar na terra o poder infinito de Deus, mas por delegar parte desse poder ao rei. Com isso os poderes divino e mundano diferenciam-se não por natureza, mas tão somente pelo seu grau, e define-se também o movimento inicial que acabará por formar o Estado moderno, estabelecendo-o como instância absoluta de soberania.

Deve ser evidente que, num sentido geral, o indivíduo cristão estará doravante mais intensamente implicado no mundo. A fim de se manter ao nível das instituições, o movimento tem, como os movimentos semelhantes que o precederam, dois efeitos opostos: se a Igreja se torna mais mundana, inversamente o domínio político passa agora a participar mais diretamente dos valores absolutos, universalistas. Por assim dizer, ele é consagrado de um modo inteiramente novo. E podemos assim, aperceber-nos de uma virtualidade que será realizada mais tarde, a saber, que uma unidade política particular possa, por sua vez, emergir como portadora de valores absolutos. E tal é o Estado moderno, porquanto ele não está em continuidade com outras formas políticas; é uma Igreja transformada, como se vê no fato de não ser constituída de diferentes ordens ou funções mas de indivíduos.¹¹²

¹¹² idem p.60-61

Um momento decisivo nesse processo será marcado pela Reforma, com o pensamento de Calvino, responsável segundo Dumont pela unificação definitiva dos campos do individualismo – dentro e fora do mundo. Com ele, Deus se torna o arquétipo da vontade individual, agora soberana em um mundo do qual, nas palavras de Dumont, Deus, antes presença cotidiana pela mediação interposta pela Igreja Católica, fora expulso.

O raciocínio proposto por Dumont vai se concentrar, então, a partir daí, no universo da política e no que será o Estado a partir do século XIII, procurando perceber como a figura do indivíduo, e os direitos do homem individual, passam a determinar “a natureza das boas instituições políticas”¹¹³.

É nesse contexto que se operará uma passagem da concepção de *universitas* – na qual a ênfase está no corpo social do qual os homens não são mais do que partes – à de *societas* – onde encontramos uma lógica de associação pura e simples e as coisas, como as pessoas, podem ser apenas, e por definição, simples, isoladas e separadas umas das outras. Tal passagem se desdobra na ordem jurídica, em uma forma de direito que se funda não numa ordem natural e social, mas no “reconhecimento social do poder do indivíduo”¹¹⁴ e assim também “a lei, que em seu aspecto mais fundamental era uma expressão de ordem descoberta na natureza pelo espírito humano, torna-se em sua totalidade a expressão do *poder* ou da *vontade* do legislador”¹¹⁵.

O indivíduo, tomado como um ser absolutamente autônomo e independente, com propriedades e qualidades que lhes são inerentes, torna-se o núcleo da justiça e do direito, mas também a referência fundamental e necessária para o Estado. A individualização do homem, ao mesmo tempo em que o coloca

¹¹³ idem p.74

¹¹⁴ idem p.78

no centro da sociedade, o vincula de modo direto a uma política do Estado. Tal raciocínio será levado mais adiante por Giorgio Agamben, com a categoria de *vida nua*, até o ponto em que, perdendo qualquer qualidade, e se descolando de qualquer vínculo social, tal indivíduo, feito cidadão desde o seu nascimento e assim imbricado ao Estado de maneira direta, torna-se paradoxalmente, o elemento de uma política cujo paradigma já não seria a *cité*, mas o campo de concentração, e na qual o humano perde todo e qualquer outro valor – à exceção deste seu lugar como elemento político do estado, e instrumento da sua ação, agora sob a forma de um bio-poder¹¹⁶.

De todo modo, o que nos parece importante reter, com base na proposição de Dumont, é como o aparecimento desse indivíduo, que antes se vinculava a uma razão soberana e a uma qualidade divina, definida por uma relação direta com Deus, só pode ser pensada a partir de determinado momento, de um modo político e em articulação com as formas modernas de soberania. Nesse contexto, seria central a figura da consciência como lugar da razão, e é assim que a partir da idéia de contrato social, o principal direito do indivíduo seria o direito à liberdade de consciência¹¹⁷, o que articula liberdade, razão e consciência de um modo que aparece atualmente, como nas proposições de Giddens sobre a identidade, na figura da liberdade de escolha, fundamento, por exemplo, de toda a lógica dos estilos de vida, principal motor da roda-viva identitária na qual nos encontramos hoje.

Dumont destaca também como se mostrou um problema fundamental para o pensamento político moderno, nas figuras de Hobbes, Loccke e Rousseau, a articulação entre uma pretensa liberdade e soberania individuais, fundadas na

¹¹⁵ idem *ibid*

¹¹⁶ Agamben, G. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. Op. Cit.

igualdade entre todos os homens, e uma organização social baseada necessariamente em uma autoridade, representada por alguma forma de governo. Para ele, o projeto individualista, colocando o indivíduo no centro da organização social, em lugar das relações sociais globais, holistas, leva necessariamente ao que poderia de início nos parecer um paradoxo, a saber, o surgimento dos “aspectos totalitários dos movimentos democráticos”¹¹⁸.

A forma nação e a formação de seu povo.

Tanto quanto a noção de identidade individual, tal como geralmente a concebemos hoje, e tal como foi descrita no primeiro capítulo a partir da obra de Giddens, a idéia de uma identidade nacional, vinculada necessariamente à moderna categoria de Estado-nação, é também uma construção recente na história do pensamento ocidental que, através do estabelecimento de uma narrativa comum, ainda que fragmentada e dispersa pelos muitos locais da cultura, procura construir e garantir a integridade e permanência do nosso sentimento de que constituímos uma unidade – uma nação e um povo – servindo como um balizamento dos modos como podemos perceber aos outros e a nós mesmos, ou seja, definindo campos e fronteiras possíveis para a elaboração da outra narrativa à qual nos atermos, ou seja, da nossa própria identidade individual. Radicalizando essa aproximação pretendida entre as identidades individual e nacional, podemos tomar tais projetos integradores como esforços no sentido da coesão, empreendidos permanentemente contra as ameaças de fragmentação representadas por *inimigos* tanto internos quanto externos.

¹¹⁷ Dumont, L. *O individualismo*. Op. Cit. p.86

¹¹⁸ *idem* p.102

Que tal identidade nacional seja uma narrativa e também uma ficção, no sentido de um texto comum a ser permanentemente construído, e não uma essência a ser identificada, pode parecer de início até mesmo um tanto óbvio, mas as implicações dessa construção do nacional são, na verdade, bastante críticas, seja ao termos em mente o aspecto político ou ideológico dos modos de organização e funcionamento institucional dos modernos Estados, quanto para uma discussão sobre os seus efeitos na experiência subjetiva de cada um e na própria tessitura da idéia de identidade.

Se já indicamos inicialmente que a construção de uma identidade pessoal, bem como a própria formulação de que temos uma identidade, na medida em que se articula ao modo moderno de organização da sociedade e compreensão do mundo, não pode ser descolada do processo de formação dos Estados-nação e do desenvolvimento das formas contemporâneas de soberania, bem como até mesmo do processo de expansão colonial e do estabelecimento de uma distinção entre centro e periferia a partir de um projeto europeu de conquista e dominação dos chamados países do sul, é preciso agora nos dedicarmos, mesmo que de maneira breve, especificamente a esses modos de construção, históricos e ideológicos da forma nação, no contexto da experiência moderna e do sistema capitalista de produção, buscando indicar pontualmente os efeitos e impactos dessa forma de organização social e exercício de soberania sobre as possibilidade de existência subjetiva e modos como tal existência pode ser enunciada por cada um de nós.

Entendemos que assim podemos dar seguimento a uma crítica da noção de identidade, sustentada na articulação entre o modo como tal noção se faz possível, e é vivida cotidianamente na forma de uma experiência identitária, e a

experiência moderna, o que significa não só o modo moderno de pensar e compreender o mundo, mas também o modo como esse mundo passa a se organizar institucionalmente, destacando-se aqui não apenas o aspecto dito especificamente social, mas também os fundamentos econômico e ideológico dessa experiência de nação, e de identidade nacional, o que aparece, por exemplo, com bastante precisão, na obra de Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein.

Assim, podemos tomar a própria história da nação como uma primeira forma narrativa a tentar atribuir àquela sociedade a mesma continuidade que o eu e a identidade procuram conferir a cada sujeito¹¹⁹. Toda nação é assim uma ficção fundada em um determinado mito de origem, que é de extrema eficácia, como, por exemplo, a Revolução Francesa como mito fundador de uma França moderna e igualitária. Tais ficções originárias, cuja construção pode nos parecer mais visível no caso das nações oriundas dos processos de descolonização, estão na verdade presentes mesmo na construção das nações européias e são “uma forma ideológica efetiva na qual se constrói cotidianamente a singularidade imaginária das formações nacionais, remontando do presente na direção do passado.”¹²⁰ Para compreendermos inteiramente tal formulação, é preciso considerar antes de tudo que a história enquanto ordenamento do passado, e nesse caso de um passado que é social, é uma construção sempre em transformação e que reflete a cada momento e lugar, o modo como um passado real, que pode ser até mesmo considerado imutável ou irreversível, é compreendido pelos agentes sociais, transformando-se nesse passado social que

¹¹⁹ Balibar, E. “La forme nation: histoire et idéologie” in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Race, nation, classe – les identités ambiguës*. Paris: La découverte, 1988, 1997 p.117

¹²⁰ idem p.118

é efetivamente um fenômeno político presente¹²¹. Ainda que a idéia de uma identidade nacional implique uma série de desdobramentos no campo da cultura, produzindo uma fragmentação dessa mesma identidade, capaz de dar lugar a focos de resistência contra sua forma dominante¹²², nos interessa aqui pensar nessa base necessária para a construção de qualquer possível identidade nacional que é a própria formulação de que determinados indivíduos, circunscritos a determinado território, formam essa unidade – uma nação e seu povo. Tal formulação seria, como propõe Balibar, uma primeira ilusão, sobre a qual efetivamente outras, sob a forma de narrativas nacionais, podem se enunciar. Tal ilusão se fundaria basicamente em duas categorias, articuladas entre si: destino e projeto:

Projeto e destino são as duas figuras simétricas da ilusão de identidade nacional. Os «franceses» de 1988 são coletivamente religados aos súditos do rei Luís XIV apenas por uma sucessão de eventos contingentes cujas causas não tem nada a ver com o destino da “França”, o projeto de “seus reis” nem as aspirações de “seu povo”.¹²³

Reencontramos o que vimos anteriormente em relação à identidade individual e ao modo como nos processos de construção da identidade lidamos com o tempo de forma a estabelecer uma continuidade subjetiva com um ordenamento e significação do passado a partir do presente, quando não de um futuro previsto ou almejado. Continuidade que tem uma pretensão totalizadora e

¹²¹ Wallerstein, I. “La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité.” in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Op. Cit.* p.106

¹²² Hall, S. “O que é o negro na cultura negra” in Hall, S. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

essencializante, fazendo com que também a nação possa ganhar o sentido pleno que o termo identidade conferia em filosofia, marcado pela unicidade, integridade e permanência. Mas que pode na melhor das hipóteses se converter apenas em uma tarefa infinita de fortalecimento de suas fronteiras e do seu território – geográfico e imaginário.

Não é só o reordenamento linear da temporalidade e a resignificação do passado a partir do presente, no entanto, que aproximam as noções de identidade pessoal e nacional, fazendo-as formar praticamente uma só categoria lógica, ou ideológica. Para além da construção de uma história contínua, a superposição dessas duas formas narrativas revela outros pontos de contato, dentre os quais destacamos: o fato de que tais narrativas se constroem com base no controle e no domínio dos eventos, de modo a garantir sua previsibilidade – o que já havíamos destacado anteriormente quanto ao próprio modo de funcionamento do estado-nação enquanto instância de soberania fundada no controle supervisorio dos seus cidadãos, na vigilância e no monopólio dos meios de violência; o caráter ficcional que faz com que tais pretensões totalizadora e essencializante atuem como ilusões de totalização, integração, continuidade e substancialização; a importância da proteção contra o outro, visto como ameaça e potência desintegradora, o que converte tais projetos identitários, individuais ou coletivos, em projetos de exclusão, aproximando-os do que Balibar pode definir como o elemento fundamental de todo racismo – a segregação da diferença; e, por fim, sua vinculação aos modos burgueses de organização social, localizando-se no

¹²³ Balibar, E. "La forme nation: histoire et idéologie" in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Race, nation, classe – les identités ambiguës*. Paris: La découverte, 1988, 1997 p.118

centro dessa campo, a própria existência do que conhecemos como família nuclear¹²⁴.

Desse modo, Balibar pode apontar uma correlação direta entre a instituição do estado civil e a codificação da família, ou, mais propriamente, entre o fortalecimento da família nuclear, com toda a sua reivindicação de autonomia e privacidade, e o aumento da intervenção estatal sobre a vida dos seus cidadãos através, por exemplo, da legislação sobre a herança ou o controle sobre os nascimentos¹²⁵. A colocação da família como célula fundamental da sociedade tem como seu efeito concreto sua transformação na esfera principal onde se exerce o controle do Estado sobre os cidadãos, e sua eleição como símbolo da integridade étnica da nação face ao estranho, estrangeiro, desviante.

Assim, a medida que linhagem de parentesco, a solidariedade das gerações e as funções econômicas da família ampliada se dissolvem, o que toma lugar não é nem uma micro-sociedade natural nem uma relação contratual puramente individualista, mas uma nacionalização da família que tem como contrapartida a identificação da comunidade nacional a uma parentalidade simbólica, delimitada por regras de pseudo-endogamia, e suscetível de se projetar, mais ainda talvez que uma em uma ascendência, numa descendência comum. É por isso que a idéia de eugenia está sempre latente na relação recíproca da família burguesa e da sociedade de forma nacional.¹²⁶

Vale citar o lugar que a figura da família ocupa nessa trama, não só como campo privilegiado de legitimação das identidades individuais de seus membros,

¹²⁴ idem p.122-130

¹²⁵ Balibar, E. "La forme nation: histoire et idéologie" in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Race, nation, classe – les identités ambiguës*. Paris: La découverte, 1988, 1997 p.137-139

ou como matriz de desenvolvimento e consolidação dos modos burgueses de organização social – as derivações existentes entre o modo de funcionamento da família nuclear e os modos de organização das empresas e dos governos nas primeiras décadas da revolução industrial¹²⁷ e as transformações articuladas entre figuras de autoridade na sociedade industrial e os poderes da figura paterna¹²⁸ –, mas especificamente como elemento central na lógica de exclusão vinculada aos projetos eugenistas de purificação da raça ou mais simplesmente de afastamento e eliminação do estrangeiro¹²⁹.

Quanto aos vínculos, contingentes ou necessários entre os projetos identitários e racistas, é preciso considerar que se a própria formação geopolítica da nação depende do controle social dos indivíduos e da constituição do cidadão, isso quer dizer que para a própria constituição da nação se faz necessária a simultânea produção de um povo. Ao lado da ficção nacional, é preciso que surja paralelamente o que Balibar chama de *etnicidade fictícia* – e aqui se entretecem em torno do mesmo empreendimento identitário as categorias de nação, povo e raça; e se percebe claramente como o processo de construção da identidade individual não pode ser desarticulado de uma super-estrutura ocupada todo o tempo em garantir a coesão nacional e a sobrevivência do Estado. É sobre tal identidade de base, fundada nessa etnicidade fictícia e submetida aos interesses soberanos do Estado que podemos, ou não, construir a nossa própria identidade subjetiva, estando demarcados desde o início determinados limites, que podem ser tomados como laços de pertencimento e fronteiras para a nossa ação e

¹²⁶ idem p.139

¹²⁷ Perrot, M. "Funções da família" in Perrot, M. (Org.) *História da vida privada 4 – Da revolução francesa à primeira guerra*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991 pp.105-120

¹²⁸ Sennett, R. *Autoridade*. Rio de Janeiro: Record, 1999

¹²⁹ Cunha, Eduardo L. "Adulterio: a família diante do estrangeiro." in *Veritati* Ano II n.2, jul.2002. Salvador: UCSal, 2002

pensamento. No lugar da tradição, e dos laços de parentesco, preponderantes no reconhecimento de si nas sociedades pré-modernas, surge como instância maior de agenciamento identitário o vínculo com o Estado e a ficção nacional. Sendo significativo destacar que como no caso da nossa identidade individual, na formação do nacional, ocupa lugar preponderante não só a continuidade no tempo e a unicidade mas também, de modo particular a construção de uma origem, ou mais precisamente, de um mito de fundação.

Nenhuma nação possui naturalmente uma base étnica, mas à medida que as formações sociais se nacionalizam, as populações que elas incluem, repartem ou dominam são "eticizadas", isto é, representadas no passado ou no futuro como se formassem uma comunidade natural, possuindo em si uma identidade de origem, de cultura, de interesses, que transcende os indivíduos e as condições sociais. A etnicidade fictícia não se confunde pura e simplesmente com a nação ideal que constitui o objeto do patriotismo, mas lhe é indispensável pois sem ela a nação apareceria apenas precisamente como uma abstração arbitrária: o apelo do patriotismo não se endereçaria a ninguém... Ao constituir o povo como uma unidade ficticiamente étnica, sobre o fundo de uma representação universalista que atribui uma identidade étnica e uma só, e que reparte assim toda a humanidade entre diferentes etnicidades correspondendo potencialmente ao tanto de nações, a ideologia nacional faz muito mais que justificar as estratégias utilizadas pelo Estado para controlar as populações, ela inscreve antecipadamente suas exigências no sentimento de pertencimento... o que faz com que se possa ser interpelado, enquanto indivíduo, em nome da coletividade da qual se porta precisamente o nome. A naturalização

do pertencimento e a sublimação da nação ideal são duas faces de um mesmo processo.¹³⁰

Mas para além do vínculo com os processos de construção da identidade individual, e mesmo mantendo nosso principal enfoque nos modos de relação com a alteridade, sobre o quais a perspectiva racista alicerçada, por exemplo, em tal etnicidade fictícia aparece como uma sombra permanente, é preciso pensar como tal história das nações se subordina ao modo de produção que caracteriza a economia na era moderna, ou seja o modo capitalista e a formação de uma economia mundo, baseada na divisão do trabalho e na exploração da mais valia e voltada para o acúmulo de capital. É a partir daí que podemos fazer um caminho inverso e pensar que na formação das identidades individuais, hoje transformadas em estilos de vida, se encontram as mesmas marcas registradas pela economia mundo capitalista na ilusão nacional e que se referem, por exemplo, a mercantilização dessas identidades.

Nesse sentido, é importante acentuar que se procurarmos na sucessão de eventos aleatórios que marcaram o surgimento e consolidação da forma nação um limiar de irreversibilidade, o que encontraremos será justamente a formação de uma economia mundo baseada no modo capitalista, isto é, o estabelecimento de um sistema de trocas econômicas entre sociedades delimitadas territorialmente, e isso, como destaca Balibar, a partir de Braudel e Wallerstein, não se refere a uma abstração do mercado capitalista, mas à “sua forma histórica concreta”¹³¹. É a forma nação que não só institucionaliza a divisão do trabalho e das classes no interior de determinado Estado como organiza uma hierarquia de

¹³⁰ Balibar, E. “La forme nation: histoire et idéologie” in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Race, nation, classe – les identités ambiguës* Op. Cit. p.130-131

¹³¹ idem p.121

Estados, uma divisão global entre mercados do centro e da periferia, e é nesse sentido que podemos pensar numa articulação não só direta como inevitável entre a formação dos modernos estados-nação e o processo de colonização.

As unidades nacionais se constituem a partir da estrutura global da economia-mundo, em função do papel que elas ali desempenham, a começar pelo centro. Melhor: elas se constituem umas contra as outras, enquanto instrumentos concorrentes da dominação do centro sobre a periferia... Num certo sentido, toda nação moderna é um produto da colonização: ela sempre terá sido num grau qualquer colonizadora ou colonizada, às vezes uma e outra¹³²

O privilégio da forma nação vem de que, localmente, ela permitiu (ao menos por todo um período histórico) controlar lutas de classes heterogêneas e daí fazer surgir não somente uma classe capitalista, mas burguesias propriamente ditas, burguesias de Estado, a uma só vez capazes de hegemonia política, econômica, cultural, e produzidas por essa hegemonia. Burguesia dominante e formações sociais burguesas se constituíram reciprocamente por um processo sem sujeito, reestruturando o Estado na forma nacional e modificando o estatuto de todas as outras classes, o que clarifica a gênese simultânea do nacionalismo e do cosmopolitanismo.¹³³

Em última análise são então as configurações concretas da luta de classes, e não uma pura lógica econômica, que explica a constituição dos Estados nacionais, cada um com sua história, e a mutação correspondente de formações sociais em formações nacionais.¹³⁴

¹³² idem ibid

¹³³ idem p.123

¹³⁴ idem p.122

Um outro ponto importante, e mais uma vez a sombra do racismo, de um racismo necessário e constitutivo, aparece para assombrar a temática identitária, é o fato de que o sentimento nacional e a ficção identitária que o sustenta precisam tanto de um princípio de ligação, função normalmente ocupada pela língua, dita materna, quanto de um princípio de fechamento, ou de exclusão, que para Balibar no caso da forma nação, seria a raça. É essa categoria que aparece para, com base especialmente no estereótipo, na identificação de signos visíveis de uma diferença, naturalizar as divisões de classe e as relações de dominação que lhe são inerentes. É dessa forma que a idéia de raça se desdobrará internamente na figura dos grupos étnicos, que no interior da nação cumprirão essa função de legitimação de relações de dominação, sustentando dentro do universalismo nacional, e de suas pretensões de igualdade entre todos os cidadãos, a estrutura hierárquica que é própria ao modo capitalista de produção¹³⁵.

O que Wallerstein aponta como uma contradição fundamental do modo capitalista de produção é exatamente essa articulação entre uma pretensão universalista, de igualdade, com vista à transformação do conjunto dos cidadãos em potenciais consumidores, à necessidade da manutenção de certas categorias da população num campo delimitado de ação que lhe faz subsistir como mão de obra de baixíssimo custo ou mesmo não remunerada, fazendo reaparecer de modo radical uma hierarquização da sociedade. Assim, localizamos um ponto encontro possível entre a mercantilização, a transformação de toda e qualquer coisa em mercadoria e elemento de troca, a hierarquização social, a temática identitária e a questão do racismo, do preconceito e da exclusão. O que nos será

¹³⁵ Wallerstein, I. "La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité." in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Race, nation, classe – les identités ambiguës*. Op. Cit. p.112

de extremo valor no andamento da nossa discussão quando, junto com Klossowski¹³⁶, procuraremos articular tal processo de mercantilização à constituição de uma racionalidade repressiva fundada na eliminação, exclusão ou confinamento do ininteligível. Seguindo esse raciocínio, o que não pode ser compreendido, não pode ser absorvido pelo senso comum, passa a ser também o que não pode ser comercializado, inscrito na lógica do capital. E se no entender de Balibar e Wallerstein, para cada contexto histórico e econômico há sempre o *negro* da vez, é preciso perceber que pode muito bem passar a ser ele, o ininteligível, o irracional, esse *negro*, alvo do racismo, da exclusão, da violência do Estado.

Tal princípio racial, ou projeto excludente será a base necessária para a construção de novos modos de racismo¹³⁷, fundados menos na raça ou em qualquer forma de superioridade biológica, mas em uma dita necessária preservação de supostas diferenças étnicas e culturais que visam preservar determinados campos de marginalização e confinamento do outro, sustentando assim outras formas de hierarquia fundadas na manutenção da relações de poder estabelecidas entre as antigas culturas do centro e da periferia a partir de uma dominação verdadeiramente econômica, mas que hoje se traveste de respeito às diferenças e suposta preservação da pureza cultural contra qualquer forma de hibridismo ou, para falar mais claramente, de contaminação, algo que Balibar chama muito propriamente de uma *profilaxia da mistura*¹³⁸. Nesse sentido, então, qualquer luta identitária se dará sempre no limite da produção de novas formas de

¹³⁶ Klossowski, Pierre "Sade et Fourier" in *Topique – revue freudienne* 2e année N° 4-5 Octobre, 1970

¹³⁷ Balibar, E. "Y a-t-il un néo-racisme" in Balibar, E.; Wallerstein, I. *Race, nation, classe – les identités ambiguës*. Op. Cit.

¹³⁸ idem p.38

racismo e exclusão, já que submetidas, em sua lógica primária, à mesma racionalidade da exclusão da diferença e proteção contra o outro.

A enunciação de si, da afirmação à sujeição.

Se a narrativa é um elemento central na descrição de identidade proposta por Giddens, configurada sobretudo como enunciação de si e articulada não simplesmente ao eu, mas ao estabelecimento de uma verdade sobre o eu, tal narrativa, também ela, pode ser pensada no âmbito da crítica da modernidade, mantendo-se a ênfase nas relações entre o indivíduo e a alteridade, e nos movimentos e relações de poder e saber que aí se desenham. É o que aparece na leitura feita por Foucault do dispositivo da confissão e que se fará presente também, embora não de uma maneira crítica, porém exemplar, nas proposições de Theodor Reik em torno da idéia de uma confissão inconsciente, central não só na experiência psicanalítica propriamente dita, mas na nossa vida cotidiana e no modo como estabelecemos relações afetivas e nos colocamos diante do outro.

Assim, tomaremos agora a categoria da confissão – até mesmo para além do seu lugar na tradição cristã, central na breve história do individualismo como valor, descrita a partir da obra de Dumont –, nessa encruzilhada entre dois autores de campos e tradições distintas, na qual encontramos uma problematização bastante precisa dos laços entre a enunciação de si e a sujeição, para que possamos mais uma vez por em questão a subjetividade, enquanto pensada a partir dessa enunciação de si que tem a forma de narrativa e chamamos de identidade. Introduzimos mais uma vez a psicanálise na nossa crítica desse laço entre identidade e modernidade, ainda que aqui seja preciso também indicar, ao mesmo tempo, uma vinculação entre o pensar psicanalítico e

a experiência moderna da subjetivação, no que ela pode implicar de assujeitamento, ou mesmo numa certa submissão a certos valores da modernidade que temos procurado criticar, e que aparecem, por exemplo, no modo como Reik vai se utilizar do deciframento, do tornar consciente o inconsciente, e operar uma aproximação radical entre desejo, lei e interdição.

Partimos então do que pode parecer de início uma oposição irreconciliável, pois se para Foucault a confissão deve ser vista como “uma maneira de submeter o indivíduo, requerendo dele uma introspecção indefinida e o enunciado de uma verdade sobre ele mesmo”¹³⁹, para Reik, é a confissão, ou melhor, uma compulsão a confessar, que permite que as pulsões e desejos inconscientes tenham acesso à consciência, libertando assim o indivíduo da sua neurose. Para Foucault o dispositivo da confissão revela uma psicanálise inserida no dispositivo de sexualidade e submetida às injunções das relações entre poder e saber que marcam a modernidade¹⁴⁰; para Reik é a psicanálise que vai revelar os verdadeiros sentidos da confissão.¹⁴¹

Para além das diferenças, no entanto, o que está em jogo é o mesmo campo temático, a enunciação de si. É uma relação que se estabelece entre o sujeito e a verdade pela mediação de um outro que o escuta, diante de quem já não importa nem mesmo que ele saiba exatamente o que está dizendo, pois é naquele momento que sua verdade se dará, afinal de contas é sempre de si-mesmo, e do que ele tiver de mais íntimo, que esse indivíduo acabará falando.

¹³⁹ Gros, Frédéric. “Situation du cours” in Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet – cours au Collège de France (1981-1982)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2001 p.492

¹⁴⁰ Foucault, Michel. *História da sexualidade I - a vontade de saber*. (1976) Rio de Janeiro: Graal, 1984

¹⁴¹ Reik, Theodor. *La besoin d'avouer*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1997

É esse campo temático que procuraremos percorrer, primeiro retomando a palavra de Foucault, para em seguida reler Reik e procurar saber o que esses dois autores podem, a partir da confissão, nos ensinar sobre os modos possíveis de enunciar a si mesmo e se posicionar diante de um outro.

A leitura foucaultiana da confissão se inscreve em um segundo movimento da sua obra, no qual a partir da década de 70 coloca-se em questão a genealogia do poder. Nesse contexto, o discurso psicanalítico aparece inscrito como continuidade do discurso psiquiátrico, como modalidade de poder disciplinar¹⁴², mas também inserido no dispositivo de sexualidade, formulação com que Foucault pretende responder a uma hipótese repressiva da sexualidade e que tem no dispositivo da confissão um dos seus eixos principais e que depois servirá de guia para toda uma crítica do modo como a idéia de um sujeito, fundado no saber de si, foi se construindo ao longo da história do pensamento ocidental, sob a influência preponderante do cristianismo.¹⁴³

A análise crítica estabelecida por Foucault do dispositivo da confissão vai muito além do impacto que ela poderia promover em uma leitura do movimento psicanalítico e de sua inserção histórica. O que é posto em discussão a partir do dispositivo confessional é a própria idéia de sujeito e o modo como esse sujeito é construído e se transforma historicamente, a partir de uma trama de relações de poder e de saber.

Para Foucault, então, a confissão é antes de tudo um imperativo, o de transformar o desejo em discurso. Um discurso sobre si, que a partir do interior, de um movimento reflexivo, destina a um outro a verdade do sujeito¹⁴⁴. É por esse

¹⁴² Birman, Joel. *Entre cuidado e saber de si – sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000 pp.59-60

¹⁴³ Gros, F. *Op. Cit.* pp.492-494

¹⁴⁴ Foucault, M. *Op. Cit.* 1984 p.24

viés que a confissão e sua institucionalização a partir da Idade Média se apresentam ao mesmo tempo como matriz e emblema da tradição cristã.

O cristianismo, como cada um sabe, é uma confissão. Isso significa que o cristianismo pertence a um tipo bem particular de religião: aquelas que impõem a aqueles que as praticam, obrigações de verdade. Essas obrigações, no cristianismo, são numerosas. Há, por exemplo, a obrigação de tomar por verdadeiras um conjunto de proposições que constituem o dogma, a obrigação de considerar certos livros como uma fonte permanente de verdade, e a obrigação de aceitar as decisões de certas autoridades em matéria de verdade. Mais o cristianismo exige ainda uma outra forma de obrigação de verdade. Cada um deve sondar quem ele é, o que se passa no interior dele mesmo, as faltas que ele pode cometer, as tentações às quais ele está exposto. Além disso, cada um deve dizer essas coisas a outros e assim apresentar testemunho contra ele mesmo. Esses dois conjuntos de obrigações – aquelas que concernem à fé, o livro, o dogma, e aquelas que concernem a si, a alma e o coração – estão ligadas. Um cristão precisa da luz da fé se ele quer sondar quem ele é. E, inversamente, não se pode conceber que ele tenha acesso à verdade sem que sua alma seja purificada.¹⁴⁵

É como esse imperativo de falar que o dispositivo da confissão se inscreve em um outro dispositivo, o de sexualidade. Inscrição que se origina nos primeiros tempos da tradição cristã, marcando uma diferença entre as interdições que dizem respeito ao sexual e outras proibições e restrições. Se para as outras proibições a regra básica é o silêncio, segundo Foucault o que caracteriza as

¹⁴⁵ Foucault, Michel. "Sexualité et solitude" (1981) in Foucault, M. *Dits et écrits* Paris: Gallimard, 1994 Vol.IV pp.171-172

interdições do sexual é exatamente o fato de que elas estão ligadas a uma obrigação de falar, de dizer a verdade sobre si.¹⁴⁶

Essa produção de um discurso exaustivo e mesmo inesgotável sobre o sexual ganha corpo especialmente a partir do século XVIII como dispositivo de sexualidade. Contra a hipótese repressiva que supunha um esmagamento do sexual pelas estruturas de poder, Foucault propõe uma outra leitura, na qual o próprio discurso sobre o sexual e, a partir deste, o discurso sobre si mesmo fundado numa espécie de onisciência sobre desejos e sentimentos, aparecem como formas privilegiadas de ação do poder sobre os indivíduos e seus corpos. Se devemos pensar em uma polícia do sexo, não é pela repressão ou pela imposição de um silêncio que ela exerce seu poder e sua violência, mas pela produção e difusão incessantes de discursos públicos que têm como objetivo e mecanismo a regulação do sexual e o controle dos indivíduos, em todos os seus níveis – da mania de cada um ao destino das populações e de sua descendência¹⁴⁷.

Mas o que é dito, em especial o que deve ser excessivamente dito, guarda em si uma relação fundamental, mesmo que em uma espécie de origem mítica ou causa fundamental, com o silêncio, ou mais, com o que não pode ser dito ou que não quer se revelar. Os silêncios percorrem os discursos e os segredos marcam o sexo e as palavras que incansavelmente circulam a sua volta. Se desde o século XVIII a nossa sociedade se mostrou insaciável quanto aos discursos sobre o sexual, na base dessa demanda inesgotável está também a convicção de que sobre o sexo nunca se falará o bastante, pois será sempre maldito.

¹⁴⁶ Foucault, Michel. "Les techniques de soi" (1988) in Foucault, M. *Op. Cit.* 2001 p.783

¹⁴⁷ Foucault, M. *Op. Cit.* 1984 p.28

Não seria para incitar a falar, para sempre levar a falar desse tema que, nas fronteiras de todo discurso atual, ele é exibido como o segredo que é indispensável desencavar – uma coisa abusivamente reduzida ao mutismo, ao mesmo tempo difícil e necessária, preciosa e perigosa de ser dita? É preciso não esquecer que a pastoral cristã, fazendo do sexo aquilo que por excelência devia ser confessado, apresentou-o sempre como enigma inquietante: não o que se mostra obstinadamente mas o que se esconde em toda parte, presença insidiosa que se corre o risco de se ouvir porque fala em voz tão baixa e muitas vezes disfarçada.¹⁴⁸

O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo.¹⁴⁹

É em torno de um segredo incessantemente escondido e ao mesmo tempo inesgotavelmente dito que se constrói uma necessidade de deciframento, de interpretação. Mas como esse segredo – sexual – a ser revelado, será, mais do que uma verdade sobre o erótico ou sobre o desejo, uma verdade sobre o sujeito, o que se constrói, é uma interpretação, um deciframento desse sujeito. É a sexualidade que passa a definir o sujeito em sua verdade mais íntima e definitiva.¹⁵⁰ Dessa maneira voltamos ao dispositivo da confissão, pois será ele o caminho privilegiado e talvez o único possível para esse deciframento e o estabelecimento – ou restabelecimento – dessa verdade.

Nossa civilização, pelo menos à primeira vista não possui ars erotica. Em compensação é a única, sem dúvida, a praticar uma scientia sexualis. Ou melhor, só a nossa desenvolveu, no correr dos séculos, para dizer a verdade do sexo, procedimentos que se

¹⁴⁸ Idem p.36

¹⁴⁹ idem p.36

ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão. (...) Desde a Idade Média, pelo menos, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a produção de verdade (...) O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder.¹⁵¹

Assim, do ponto de vista das relações de poder e de dominação, na perspectiva de Foucault, o que temos então, até agora, é um indivíduo que se descola de seus laços com os outros, começa a abandonar o dispositivo de aliança – no qual prevalece o sistema de matrimônio e de parentesco com seus contratos, regras de convivência e ordenamento dos laços sociais – para buscar uma verdade que se revela na enunciação de si em torno do seu sexo, submetendo-se assim, progressivamente, ao dispositivo de sexualidade, centrado na valorização do indivíduo, de seu corpo e seu interior¹⁵². Diante desse indivíduo, um confessor.

E como sombra, ou gêmeo sinistro nas palavras de Foucault, a tortura, pois quando a vontade ou algum imperativo interior não é capaz de produzir a verdade, ela é arrancada do corpo e da alma do indivíduo em um ato, ainda mais claro, de violência. O que não significa, no entanto, que a tortura seja o único

¹⁵⁰ idem pp.55-56

¹⁵¹ idem p.58

¹⁵² idem pp.100-101

momento em que a confissão se dá como assujeitamento ao outro. De algum modo ela o será sempre: assujeitamento e obediência.

Mais geralmente, a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro só toma sentido historicamente a partir dessa injunção geral, global, permanente, de obedecer: eu só sou, no Ocidente moderno, sujeito da verdade, sob o princípio e os termos de um assujeitamento ao Outro.¹⁵³

Ainda que essa verdade possa ser apresentada aos indivíduos como liberação. E que ela possa também servir de base a toda uma racionalidade fundada no exame de si e na reflexão, que se institui como dominante no pensamento ocidental e que se desdobra em uma filosofia do sujeito¹⁵⁴, em busca das "certezas fundamentais da consciência"¹⁵⁵.

Mesmo assim essa verdade será produto de uma relação de poder, submetida a uma série de dispositivos que tem como resultado o assujeitamento, a submissão, a obediência. É nessa verdade, produzida pela confissão, como verdade do sujeito e afirmação de si-mesmo, que poder e saber se entrelaçam de maneira radical.

A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não demanda nada mais do que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida a força, porque a

¹⁵³ Gros, F. *Op. Cit.* p.492

¹⁵⁴ Birman, J. *Op. Cit.* pp.85-86

¹⁵⁵ Foucault, M. *Op. Cit.* 1984 p.59

violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação. A confissão libera, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder mas tem parentesco originário com a liberdade: eis aí alguns temas tradicionais da filosofia que uma «história política da verdade deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza e nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder. A confissão é um bom exemplo.¹⁵⁶

E entrelaçamento não é uma questão coadjuvante, mas central. Para Foucault, entre saber e poder não há nenhuma exterioridade possível. Como também não parece haver separação entre o sujeito moderno e sua sexualidade. É no campo do sexual que Foucault constrói a sua argumentação, e é, segundo ele, também aí que cada um de nós pode encontrar a sua verdade, sua inteligibilidade, seu corpo e sua identidade¹⁵⁷. O indivíduo é a sua sexualidade, nada do que ele é escapa a esse domínio do sexual, através do qual o poder se exerce sobre ele, principalmente na forma do saber.

Essa articulação entre a verdade, o sujeito, sua sexualidade e o poder, aparece no que poderíamos talvez apresentar como os caracteres essenciais ao dispositivo da confissão: em primeiro lugar o fato de que sua verdade – e também seu efeito – são garantidos pela implicação total entre aquilo que é enunciado e quem o enuncia; em segundo lugar, que o que está em jogo é uma causalidade geral e difusa na qual o sexo é causa de tudo o que pode acontecer ao indivíduo e cada mínimo incidente em sua vida sexual se refletirá em toda a sua existência; em terceiro lugar, a presença do olhar do outro que incorpora ao dispositivo da confissão – um ritual de discurso no qual o poder está do lado de quem ouve –

¹⁵⁶ idem pp.59-60

¹⁵⁷ idem p.146

uma *codificação clínica do fazer falar*, o que implica em um conjunto de elementos observáveis, sinais e sintomas codificáveis que aproximam a confissão do campo científico, ou como diria Foucault, a faz cientificamente aceitável.¹⁵⁸

Mas é preciso considerar também, o que é extremamente importante se lembrarmos que em breve estaremos no domínio não da história, da filosofia ou da genealogia do poder, mas no campo da psicanálise, da investigação da alma humana e do tratamento da neurose, que essa verdade do sujeito, enunciada na confissão, atrelada à sua sexualidade e produzida entre técnicas de saber e estratégias de poder, não se dá de início, pronta e acabada no enunciado daquele que se confessa.

Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe. A este incumbe a tarefa de dizer a verdade dessa obscura verdade: É preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz. Aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade. Sua função é hermenêutica. Seu poder em relação à confissão não consiste somente em exigí-la antes dela ser feita, ou em decidir após ter sido proferida, porém em constituir através dela e de sua decifração, um discurso de verdade.¹⁵⁹

Retomando, o que temos em Foucault, a partir de uma leitura da história da sexualidade que pretende refutar uma hipótese repressiva, é uma crítica das estratégias de poder, articuladas a técnicas de saber, que vão construir historicamente não só uma sexualidade mas também um sujeito, fundados ambos

¹⁵⁸ idem pp.61-64

em um dispositivo privilegiado, o dispositivo da confissão. É a partir do ato confessional que o indivíduo em um só movimento encontra a sua verdade enquanto sujeito e se assujeita ao outro, submetendo-se às exigências do poder. Ato de conhecimento e de desconhecimento a um só tempo. De construção de um si-mesmo e de alienação de si em nome de uma identidade pré-definida, imposta pelos dispositivos de saber e poder – e discursos – que lhe fazem falar de si.

Gostaríamos de retomar neste momento o pensamento psicanalítico de Theodor Reik e a sua leitura da confissão, ou do que ele chamará mais especificamente de *compulsão a confessar*. É a partir daí que, em um contraponto com o que foi apresentado anteriormente com base na obra de Foucault, pretendemos levantar mais algumas questões em torno das implicações de colocarmos tal enunciação de si, apresentada pelo eu, como eixo da experiência subjetiva.

Trabalhando com a conceituação e o instrumental teórico da 1ª tópica freudiana, embora com algumas incorporações dos textos de 1915 e do início da década de 20, Reik inicialmente nos apresenta a compulsão de confissão dentro do quadro geral de uma tendência das pulsões a se expressar, a procurar atingir o sistema da consciência e também o mundo externo em busca de satisfação. Partindo da sua experiência clínica, ele formula então a existência de uma tendência inconsciente a confessar ou de algum modo descrever eventos que são percebidos “no nível endopsíquico”¹⁶⁰. A confissão é assim uma tendência própria ao funcionamento do aparato anímico, inclusive no que ele tem de mais particular, pela sua articulação às pulsões e seu pertencimento ao sistema inconsciente.

¹⁵⁹ idem pp.65-66

Apesar de, como veremos mais tarde, tal compulsão estar diretamente ligada a uma transposição das pulsões e desejos inconscientes para a linguagem verbal – que implicaria, segundo o modelo da *Interpretação dos sonhos*, numa passagem ao sistema pré-consciente¹⁶¹ –, ela se manifesta no corpo do indivíduo, que também confessa, de modo a asseverar, com seu jeito de falar, mudanças de tom e expressões faciais, a verdade do que está sendo dito. Assim, há na confissão algo para além do enunciado.

O fato de que a confissão é marcada pela fala do indivíduo e se dá como movimento do inconsciente em direção à consciência não quer dizer, no entanto, que ela pertença a esse domínio. A partir de exemplos clínicos e de maneira significativa Reik vai se concentrar no estudo do que ele chama de *confissão inconsciente*, definida a partir de três fatos aparentemente contraditórios: “o paciente nos comunica qualquer coisa sem saber do que ele na realidade está falando”; “ele deixa escapar o que precisamente queria esconder”; “ele diz a uma pessoa o que se destina a uma outra”.¹⁶²

A confissão escapa assim ao controle do eu, e sua verdade se dá diante do analista na situação transferencial, pela via da interpretação, do deciframento. Ela é, além disso, reflexo, ou conseqüência, de um movimento geral do recalçado no sentido de voltar à consciência, independentemente da vontade do indivíduo, sendo esse movimento a própria condição de possibilidade da associação livre, regra básica e princípio fundamental da clínica psicanalítica.

¹⁶⁰ Reik, Theodor. “La compulsion d’aveu” (1925) in Reik, Theodor. *Le besoin d’avouer – psychanalyse du crime et du châtime*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1997 p.165

¹⁶¹ Freud, Sigmund. “La interpretación de los sueños” (1900) in Freud, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987 vol. V pp.487-496

¹⁶² Reik, T. *Op. Cit.* (1997) p.167

Somos levados por consequência a formular a hipótese da existência de uma tendência inconsciente graças à qual o material recalcado se manifesta, independentemente da vontade consciente do indivíduo. Esse pendor inconsciente não tem nada a ver com a intenção consciente de obedecer à regra fundamental. (...) Se afinal a análise é possível, é justamente porque essas moções repelidas testemunham de um desejo violento de se exprimir e porque elas são suscetíveis de se afirmar de uma maneira ou de outra. É unicamente em virtude do fato de que o inconsciente recalcado consegue se exprimir cedo ou tarde, sob uma forma alterada ou deslocada e em formações substitutivas e reativas que estamos em condições agora de reconhecer e interpretar suas manifestações.¹⁶³

A verdade revelada pela confissão é, dessa forma, algo que escapa ao eu e que só se dá, efetivamente, a partir do confronto com um outro investido de uma determinada posição, o analista. É a palavra do analista, como interpretação, que desvela ao paciente o que lhe é inconsciente, o que ele confessa sem saber, a alguém que não é o destinatário original daquela fala, revelando assim o que em princípio não tinha a menor intenção de dizer.

Mas a compulsão de confissão tem um caráter particular, que a faz algo diferente da simples tendência do recalcado a tornar-se consciente. O “*desejo de expressão*” tem sua origem, numa espécie de apoio – próximo do modo com as pulsões sexuais se diferenciam a partir das pulsões de autoconservação – na necessidade do bebê de expressar sua fome e outras carências para que o meio ambiente providencie sua satisfação. Ao mesmo tempo em que sinaliza para o meio ambiente uma necessidade do indivíduo, essa expressão, do ponto de vista econômico, possibilita o alívio pela descarga da tensão acumulada. Essa

¹⁶³ idem p.170

tendência ou "*desejo de expressão*", entretanto, se modifica rapidamente, sob o efeito, em primeiro lugar, da repressão:

A repressão das pulsões fundamentais exigida pela educação também modifica o modo de expressão dessas moções pulsionais: ela fornece o quadro indispensável para que a manifestação da moção tome a forma de uma confissão. As forças restritivas e inibidoras vindas do mundo exterior influem com todo o seu peso na revelação da necessidade pulsional e contribuem para determinar sua natureza e modo de expressão.¹⁶⁴

Começamos agora a entrever a diferença existente entre uma necessidade primitiva de expressão e de representação e a tendência a confessar que será objeto de nosso estudo. Se as moções pulsionais que lutam por si exprimir são repelidas ou condenadas pelo mundo exterior, o eu ainda fraco só consegue manifestá-las sob a forma de uma confissão.¹⁶⁵

O sintoma que satisfaz assim a uma só vez a necessidade de expressão das forças do recalçamento e aquela da tendência recalçada assume a forma de uma confissão, sendo dado que esse é nome que nós damos à revelação de pulsões ou de desejos que são sentidos como proibidos ou reconhecidos como tal.¹⁶⁶

Transformada pela educação, ou seja, submetida radicalmente ao recalque e à incorporação dos valores éticos e morais, a compulsão de confissão vista aqui segundo a lógica do sintoma como uma formação de compromisso, permanece no domínio do inconsciente. Vivida como um sofrimento, na forma de sintoma, e não como confissão ela é para Reik inconsciente na sua origem, no seu conteúdo e na sua natureza.

¹⁶⁴ idem p.175

¹⁶⁵ idem pp. 175-176

¹⁶⁶ idem p.177

Inconsciente como o movimento genérico das pulsões e desejos em direção à consciência, a confissão é então tomada como uma forma de retorno do recalcado, e também uma certa espécie de ato¹⁶⁷, marcada, no entanto, por dois elementos fundamentais: a transposição para o campo da fala, da expressão verbal, que caracteriza, no modelo da 1ª tópica, uma passagem para o pré-consciente; e em segundo lugar a vinculação ao sentimento de culpa e à necessidade de punição.

Em referência à transposição para a palavra, o que consideramos importante destacar é que a confissão passa a implicar assim, de maneira inevitável, em um discurso de enunciação de si, portador de uma verdade que pode ser reconhecida e mesmo decodificada por um outro¹⁶⁸. Para Reik é nessa vinculação à linguagem verbal e no encadeamento em uma certa narrativa, apesar de confusa e cifrada – como é o caso também nos sonhos – que os desejos e pulsões inconscientes podem ter acesso à consciência levando o paciente à transformação e à cura.

Freud mostrou que a expressão verbal é indispensável à tomada de consciência. Somente a confissão nos permite apreender no nível pré-consciente o que as idéias e sentimentos recalcados representaram anteriormente para nós e o que elas ainda significam, em razão do caráter indestrutível e atemporal próprio aos processos inconscientes. Pela confissão, nós tomamos conhecimento de nós

¹⁶⁷ Idem p. 182: *“Freud diz que pensar é «agir em pequenas quantidades». Formular ou manifestar seus pensamentos ou suas pulsões é ainda mais claramente um fazer ou um agir em pequenas quantidades.”*

¹⁶⁸ Vale lembrar, esse outro não é necessariamente o analista ou um intérprete privilegiado, já que Reik vai supor a existência de formas de comunicação entre inconscientes, operações de troca de mensagens das quais os indivíduos sequer se dão conta. Sobre isso ver o exemplo inicial (pp.165-166) e um comentário adicional na p.173

mesmos. Ela nos oferece uma chance única de nos compreendermos e nos aceitarmos.¹⁶⁹

A expressão verbal se articula também ao segundo elemento apontado acima, a vinculação ao sentimento de culpa e à necessidade de punição, em uma fórmula que julgamos central na descrição da compulsão de confissão, e que certamente nos levará diretamente de volta a alguns dos pontos centrais levantados por Foucault, demarcando assim um campo privilegiado para a nossa discussão: “com a confissão, a consciência moral reencontra sua capacidade de falar”¹⁷⁰.

Como formação de compromisso, construída de algum modo segundo o modelo do sintoma¹⁷¹, a confissão atende ao mesmo tempo às demandas do eu, do supereu, do inconsciente e da consciência. Satisfaz a necessidade de expressão da pulsão, atende às exigências das forças responsáveis pelo recalçamento e gratifica também, o que é fundamental, a necessidade que o indivíduo tem de ser punido. Apresentado a si mesmo pela palavra, ou ato de confissão, o indivíduo aprende sobre os seus limites, mas só pode fazê-lo ao reconhecer também a verdade e eficácia da lei e de seus interditos¹⁷².

Na lógica desse autor, os desejos proibidos, e seu movimento em direção à consciência se encontram entrelaçados a um sentimento de culpa, que é parcialmente apaziguado pela confissão, reduzindo assim o nível da angústia e, portanto, o sofrimento do indivíduo. Aqui não só um eventual castigo mas, antes disso e principalmente, a diminuição do amor por parte do outro – cujo modelo é

¹⁶⁹ idem p.184

¹⁷⁰ idem p.185

¹⁷¹ Sobre os modos de construção do sintoma, inclusive em articulação com a idéia de identificação, fundamental à noção de supereu, ver: Cunha, Eduardo L. *Imagem e semelhança – metapsicologia das identificações*. Op. Cit. pp.22-85

sem dúvida alguma as figuras parentais – já dá conta dessa necessidade de punição. Assim, a confissão traz consigo, em relação ao amor dos pais, ainda que representados pela figura do analista ou internalizados enquanto instância superegóica, uma dupla mensagem: pois ao mesmo tempo em que se verbaliza como punição e reconhecimento de culpa, apresenta um pedido de perdão e uma demanda de amor¹⁷³.

Dessa forma é que a confissão atende ao movimento das pulsões em direção ao mundo externo, ao mesmo tempo em que dá voz à consciência moral e ao reconhecimento de uma falta cometida, valendo lembrar que aí essa falta estará sempre referida, em última instância, aos interditos fundamentais do parricídio e do incesto¹⁷⁴. É essencial aqui, do ponto de vista tópico, que o supereu, fruto das primeiras identificações com as figuras parentais, e representante no aparato das exigências éticas, aparece como o mediador entre o eu e o isso, artífice principal, portanto, dessa compulsão a confessar.

Por fim, vale a pena retomar o que Reik toma como os tres fatores terapêuticos da confissão: 1) a confissão é a atualização de um desejo ou pulsão recalcados e, portanto traz gratificação; 2) a confissão traz alívio de tensão, e uma vitória sobre a angústia, fazendo assim com que o paciente possa em certa medida superar a interdição, sendo que aí tem lugar central a gratificação que a confissão proporciona à necessidade de punição – o que nos leva a pensar no necessário tom masoquista de um suposto prazer de confessar; 3) a confissão, implicando na transposição para o campo da palavra faz avançar o domínio do sistema pré-consciente-consciência sobre o inconsciente – o que se vincula á máxima do *tornar consciente o inconsciente* que vai se colocar como principal

¹⁷² Reik, T. Op. Cit. 1997 p.185

¹⁷³ idem pp.186-188

ponto de apoio e objetivo terapêutico para muitos teóricos da psicanálise fundando por exemplo toda a técnica psicanalítica na chamada *psicologia do ego*.¹⁷⁵

Procuraremos agora levantar algumas questões, indicando pontos de contato e de distanciamento radical entre os dois autores estudados. Nosso objetivo, nessa espécie de aproximação inicial não é de modo algum interpretar Reik utilizando o arcabouço teórico introduzido por Foucault, ou vice-versa. Nossa proposta é identificar nesses pontos de aproximação e afastamento os elementos de uma crítica da idéia de confissão que possam nos ajudar em nossa interrogação da identidade, seus limites e eventuais alternativas.

Assim, tomaremos como ponto de partida algo que já foi destacado anteriormente: a proposição de Reik de que é a confissão, com o conseqüente retorno do recalcado, que faz falar a nossa consciência moral. Aqui, como em Foucault, a enunciação de uma verdade íntima do sujeito traz à tona, em si, sua submissão a uma ordem que lhe chega do exterior. A diferença fundamental nesse ponto é a importância que Reik vai dar à idéia de lei e às interdições do incesto e do parricídio, o que pode ser interpretado foucaultianamente como um limite aí imposto ao dispositivo de sexualidade pela preservação do sistema da aliança. De qualquer modo aqui o desejo e a lei se imbricam e um se torna, ao menos naquele momento e para aquele indivíduo em particular, a condição de possibilidade do outro.

Ao mesmo tempo é interessante lembrar que a compulsão de confissão, ligada diretamente às pulsões e sendo por natureza inconsciente diz respeito à própria constituição do aparato psíquico e seus modos de funcionamento. Assim,

¹⁷⁴ idem p.185

se para Foucault talvez não se possa entender historicamente o surgimento da psicanálise, e o modo como ela concebe a existência humana, sem o dispositivo da confissão e a tradição cristã de uma ascese fundada no *conhece-te a ti mesmo*; para o contemporâneo de Freud, não se pode certamente pensar o inconsciente, e de certo modo a alma humana, sem essa compulsão a confessar. Compulsão que leva a uma enunciação de si, endereçada a um outro e, de certo modo, arbitrada, pela interpretação, por esse outro. Compulsão que faz possível o objetivo do tratamento psicanalítico: tornar consciente o inconsciente.

Esse imperativo, que fundamentará muito do que se produzirá teoricamente em torno de uma técnica da psicanálise e mesmo de seus objetivos, aponta ainda para uma certa compreensão do trabalho analítico como trabalho de deciframento, centrado necessariamente na interpretação. O tratamento analítico pode aparecer então como um trabalho de decodificação da fala do paciente, em busca de uma verdade, final, originária, íntima. Assim, é importante perceber, a partir do modelo da confissão, que é o trabalho interpretativo do analista, e mesmo seus referenciais, teónico e fantasmático, a assegurar que na fala do paciente o que encontramos verdadeiramente é uma confissão, e que ali o que se revela, por trás até mesmo de uma aparente insignificância, é a verdade mais íntima do sujeito.

Mas se Foucault tem razão e essa verdade se produz naquele momento, sob a injunção do olhar e da palavra do outro, submetendo o indivíduo às tramas de poder e saber e aos jogos de verdade que arbitram sobre esse discurso e essa sua verdade íntima, não é de algum modo esse olhar e discurso do outro que

¹⁷⁵ idem pp.179-185. Sobre a técnica da psicanálise na psicologia do ego ver, por exemplo: Greenson, Ralph. *A técnica e a prática da psicanálise* (1967) Rio de Janeiro: Imago, 1981 2 vols.

encontramos nessa consciência moral que a confissão finalmente faz falar para que o desejo apareça?

Nesse ponto talvez já não faça tanto sentido nos perguntarmos quanto do desejo preexiste à confissão e quanto de verdade realmente pertence ao sujeito; como talvez já não tenha muito valor nos perguntarmos se haveria mesmo algo de essencial, seja enquanto conteúdo ou mesmo tendência, algo de inerente ao aparato psíquico, e quanto seria efetivamente produzido pela inserção do indivíduo em determinado contexto histórico. Talvez porque nos prendermos a essa questão seria no fundo no atermos a binarismos fundamentais como dentro e fora ou corpo e alma. E talvez porque não possamos pensar em nada, de algum modo, fora do contexto histórico, e das teias de poder e saber nas quais estamos irremediavelmente envolvidos.

O que nos remete a uma outra perspectiva bastante interessante que o ponto de cruzamento entre esses dois autores nos revela: em que medida o texto de Reik sobre a confissão não mostra o quanto Foucault tem razão sobre a preponderância do dispositivo da confissão em relação ao modo como o homem moderno pode teorizar sobre si mesmo; e ao mesmo tempo o quanto Reik pode estar certo ao afirmar que o modelo confessional é verdadeiramente a única possibilidade para este mesmo homem moderno afirmar o seu desejo, dando voz à sua consciência moral diante do olhar, e do discurso, de um outro.

Mas se é assim, e a leitura que a psicanálise da primeira metade deste século pôde fazer sobre a confissão mostra o funcionamento do dispositivo de sexualidade, como que a partir do seu interior – para tal leitura valendo tomar em consideração a pregnância do sexual, desse sexual que revela o todo do sujeito em seus mínimos acidentes, nas confissões reveladas pelo trabalho analítico –,

também é verdade que ela poderá a partir daí desconstruí-lo de algum modo, não certamente submetendo-se a uma crença no imperativo do tornar consciente o inconsciente ou em uma verdade última a ser arrancada do indivíduo liberando-o de todo sofrimento, mas fazendo entrar em jogo os afetos e não só uma econômica mas também de certo modo uma mecânica do prazer e do gozo que vão estar ali, já na obra de Reik, todo o tempo, sustentando o seu raciocínio sobre a confissão.

Por outro lado, se é do homem moderno que a confissão nos fala, e é a esse homem que tal psicanálise pode ajudar, nos cabe então perguntar mais uma vez o que desse homem moderno permanece na contemporaneidade, o quanto o dispositivo de sexualidade ainda está em vigor e funcionando a partir das mesmas estratégias de poder e saber. O quanto, enfim, os indivíduos que procuram por ajuda em um consultório de psicanálise estão submetidos a essa imbricação entre desejo e culpabilidade e o quanto o deciframento ou mesmo, indo um pouco mais longe, a experiência dessa imbricação na situação transferencial pode ajudá-los a se inserir de modo humano nesse mundo pós-moderno, ultra-moderno ou, simplesmente, radicalmente moderno.

Ou mais, o quanto é verdade que a submissão ou reconhecimento da lei é fundamental para que o sujeito possa enunciar o seu desejo; ou o quanto dar voz à consciência moral e ao reconhecimento das interdições que ele porta é a única via possível para a afirmação de si. E assim, de que vale criticarmos a analogia estabelecida pelos psicanalistas do início do século, entre eles o próprio Freud, entre os padres e o analista, se os fiéis hoje já não buscam tanto o padre confessor, mas o pastor bem sucedido ou o evangelista midiático com suas promessas de sucesso, fama e fortuna, não em função da enunciação exaustiva

de si, mas pela adequação performática às exigências da sociedade do espetáculo?

3.

Em nome do bom senso.

*Poder, dominação e liberdade:
entre o inteligível e o erótico.*

Se o campo do sexual, da investigação e enunciação do desejo nos domínios do laço erótico com o outro, é, tanto para Foucault quanto para Reik, o espaço privilegiado para a experiência de enunciação e afirmação de si, também na relação com a lei e o poder, foi nesse campo que, a partir do século passado, as lutas identitárias fincaram as suas bandeiras de modo a poder ocupar o centro da política. E, se pensamos aqui mais diretamente nos movimentos feminista e homossexual, não devemos nos esquecer no entanto que também a luta pelos direitos dos negros pôde invadir as fronteiras do sexual, no ponto de contato das peles negra e branca, seja em fantasias eróticas de encontro com a diferença, seja na forma de políticas eugenistas de evitação de contágio e preservação da pureza racial, da mesma forma que ocupou lugar central nos ditos conflitos étnicos que chocaram a Europa no final do século XX uma estratégia de “limpeza”

daseada na violência sexual indiscriminada. De modo mais ou menos aparente, é no campo do sexual, ponto de ligação entre o desejo de um e o corpo do outro que, na modernidade as relações de poder instalam prioritariamente o seu campo de ação, e é, portanto, também nesse campo que os movimentos de resistência precisam se apresentar.

Se a *doxa*¹⁷⁶ é já, enquanto consenso pequeno burguês, voz da maioria e tirania do bom senso, um discurso vitorioso, portanto arrogante, inimigo mortal de toda excrescência, desvio, mania, perversão, a lógica da inteligibilidade, ao lado da racionalidade excludente e repressiva que a constitui, é a sua radicalização – radicalização do seu poder face aos ininteligíveis, imprevisíveis, marginais, viscosos. Tomamos dessa forma tal exigência de inteligibilidade como o ponto de articulação entre saber e poder, gestão do saber sobre si e sobre o outro, desdobrando-se em hierarquização e violência – aproximação radical entre subjetividade e política que se materializa de modo preciso nos movimentos de demarcação das fronteiras identitárias, em especial no que se refere à própria conservação de uma lógica identitária circunscrita à racionalidade moderna, nos termos de uma afirmação de si equivalente à uma narrativa do eu voltada para o domínio, controle e previsibilidade de si mesmo, do outro, do mundo à nossa volta. Movimento permanente contra o aparecimento de novos modos de relação consigo mesmo e com o outro, pela preservação das identidades inicialmente disponíveis no mercado, já devidamente circunscritas à linguagem e moral hegemônicas, e assim aptas a garantir a permanente expansão do sistema.

Considerando que todo esforço identitário se articula, como propomos a partir de Balibar, a um projeto de exclusão do diferente, isso se dá, como vimos

¹⁷⁶ Barthes. R. Roland Barthes por Roland Barthes. Op. Cit. p.53

tentando demonstrar ao longo de toda a nossa argumentação, porque os modos de produção das narrativas identitárias estão submetidos a uma forma de apreensão do mundo e do outro baseada em um domínio e o controle, fundados por sua vez na possibilidade de eliminação dos riscos pela previsão dos eventos futuros. Nessa racionalidade, o elemento chave para a compreensão de qualquer elemento ou evento, e sua conseqüente inclusão em seu repertório de possibilidades é a sua inteligibilidade – a possibilidade desse evento ser compreendido de acordo com o conhecimento já adquirido e obedecer a regras já discriminadas. O que não pode ser assim conhecido, articulado ao já conhecido, e conseqüentemente tornado previsível e passível de controle deve ser antes de tudo domesticado, quando não excluído, para não dizer eliminado. Nesse contexto a idéia de segurança se articula à circunscrição de um campo do conhecido, do previsível, do que é passível de controle, e a figura do perigoso se superpõe, de maneira crítica, ao que se rebela contra essa previsibilidade, ao novo, e a tudo aquilo que pode por em questão tal conhecimento.

É assim que tal racionalidade protege fundamentalmente a si mesma. Sua lógica da exclusão, como já vimos, marca do caráter racista de todo e qualquer projeto identitário, funda-se então na ininteligibilidade do diferente, do estrangeiro, do estranho, e em especial nas circunstâncias em que tal estranho possa revelar uma inquietante intimidade¹⁷⁷ com o que inicialmente está dentro do campo do inteligível, fazendo despertar, no que é em princípio conhecido e está aparentemente sob controle, seu poder de desobedecer, de surpreender, de revelar-se, enfim, fora de si.

¹⁷⁷ Freud, S. "O estranho" in Freud, S. Op. Cit., 1980 Vol. XVII

Lógica, portanto, defensiva. Baseada na demarcação de limites entre o conhecido e o desconhecido, o que pode ser entendido, incorporado e portanto aceito, e o que, não podendo ser compreendido, deve ser mantido do lado de fora. Lógica, enfim, muito próxima de um primeiro modelo do psiquismo pensado por Freud, no qual o eu era o centro do funcionamento anímico, e as operações de defesa seu eixo fundamental, modelo que não por uma simples coincidência se aproxima das elaborações de Giddens em torno da identidade, do que ele chama de *colonização do futuro*, e que faz da narrativa do eu, uma espécie do que Otto Fenichel chamou de "defesa bem sucedida".¹⁷⁸ É seguindo esse raciocínio que podemos pensar em um psiquismo defensivo, centrado na consciência e no eu, como aliado necessário de uma razão instrumental, articulada a uma filosofia do sujeito e à oposição radical e fundante, metafísica, entre os domínios de *logos* e *eros* – base para toda uma série de oposições binárias. É a tudo isso que venho chamando até o momento de racionalidade moderna, um modo de operação do pensamento, da razão, que não pode ser descolado de uma econômica e no qual, como vimos indicando, é fundamental a dimensão política.

Sade & Fourier

Em um artigo, datado de 1970¹⁷⁹, Pierre Klossowski procura estabelecer o contraponto entre dois autores, ao mesmo tempo fundamentais e marginais, do que poderíamos chamar de uma crítica radical da modernidade, produzida no momento mesmo em que a racionalidade moderna se afirmava como discurso vitorioso e, portanto, como ideologia: o Marquês de Sade, morto em 1814 –

¹⁷⁸ Fenichel, Otto Teoria psicanalítica das neuroses. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1981 p.131

considerado por Agamben o autor do primeiro manifesto biopolítico da modernidade¹⁸⁰, o panfleto *Franceses, mais um esforço se quereis ser livres.*¹⁸¹ –, e Charles Fourier, morto em 1837, crítico radical da *civilização* capitalista que então se configurava também na sua radicalidade e tido como um dos principais inspiradores do socialismo, no que se chamou de *socialismo utópico*, tanto quanto precursor dos movimentos ecológico e feminista. Dois autores que, embora de maneira aparentemente oposta, construíram suas obras em torno de uma mesma perspectiva: colocar no centro da organização social o sujeito e seu prazer.

Nesse pequeno ensaio, Klossowski concentra sua atenção numa investigação sobre os modos de repressão na moderna sociedade capitalista, até os dias de hoje, a partir do que ele considera uma articulação entre a vida erótica, as emoções voluptuosas e a economia das trocas, baseada na oferta e procura. Tal investigação segue até uma crítica do dinheiro e o desvendamento do seu lugar fantasmático no mundo contemporâneo, através do qual a circulação da moeda se vincula à produção de simulacros que possam dar conta do que há de perverso, ou melhor de incomunicável, de ininteligível na experiência do confronto erótico com o corpo, próprio e do outro, e dos modos como numa sociedade capitalista a monstruosidade perversa pode encontrar o seu lugar institucional.

Obviamente, uma discussão mais aprofundada das suas proposições seria necessária, mas escaparia ao escopo do nosso trabalho. Nos dedicaremos, no entanto, ainda que brevemente, e como ponto de partida para a abordagem de outros atores, a algumas idéias presentes nesse pequeno texto, que nos parecem fundamentais para uma discussão sobre a idéia da identidade que, como

¹⁷⁹ Klossowski, Pierre "Sade et Fourier" in *Topique Revue Freudienne 2e année*; n^{os} 4-5; Octobre 1970 Paris: Presses Universitaires de France, 1970

¹⁸⁰ Agamben, G. *Homo Sacer*. Op. Cit. p.145

¹⁸¹ Marquês de Sade *A filosofia na alcova*. São Paulo: Iluminuras, 1999

pretendemos, se configure como uma crítica da experiência moderna centrada numa interrogação da racionalidade que a sustenta.

Uma idéia inicial é que “a primeira força de repressão que surge no interior dos impulsos é a formação da unidade orgânica e psíquica”¹⁸². Isso se daria porque o correlato dessa integração é a constituição de uma hierarquia de valores à qual passaria a corresponder uma hierarquia de necessidades. Integrado em uma unidade, o indivíduo se definiria e se afirmaria não pelos movimentos de sua vida afetiva, como pretenderiam, embora por caminhos opostos, tanto Sade quanto Fourier, mas pela sua capacidade de possuir os bens, exteriores a ele mesmo, e capazes de satisfazer a essa hierarquia de necessidades que o integra. Nesse percurso, o objeto (do desejo) exterior, hierarquizado, torna-se mercantil, e o indivíduo passa a descrever sua vida afetiva como um jogo de produção, aquisição, perda ou troca. A lógica de acúmulo de bens, e a mercantilização, que caracterizam o modo capitalista de produção, aqui se articulam ao mesmo tempo, à integração orgânica e psíquica em um indivíduo que se apresenta como tal, e à repressão, ao controle dos sentimentos e do desejo, pela via da sua hierarquização através de objetos disponíveis no mercado. Nessa leitura de Klossowski, podemos vislumbrar com certa clareza a mesma lógica que, na concepção proposta por Giddens dos *estilos de vida*, marca na atualidade a experiência da identidade, embora para o sociólogo britânico o caráter repressivo desse modelo de integração subjetiva não se deixe revelar.

Aqui se revela também, de modo particularmente visível, o entrelaçamento, bastante significativo para uma discussão da questão identitária, entre os domínios da afetividade, do vínculo com o outro, do sexual, e todo o campo do

¹⁸² Klossowski, Pierre “Sade et Fourier” Op. Cit. p.79

desejo e do gozo, da economia e da organização social. Tal entrelaçamento no campo da experiência de si e da alteridade, nessa demarcação de limites entre o eu e o outro, aparece ainda no modo como as transformações do capitalismo são correlatas de mudanças nos modos de relacionamento afetivo instituídos no corpo social.

É a idéia de hierarquização, no entanto, que nos aparece como a segunda grande pista dada por Klossowski para recolocarmos a questão da identidade, agora em um outra direção, focando a nossa discussão em torno da questão da sua inclusão nesse mundo de valores hierarquizados a partir da sua circulação numa economia de trocas – o que nos parece fundamental se quisermos pensar efetivamente a experiência de si no mundo atual, no qual já não haveria lugar para o que no marxismo foi definido como valor de uso, mas que seria inteiramente e unicamente governado pelo valor de troca¹⁸³, pela capacidade de gerar ou garantir o acúmulo do capital, e no qual o ser humano é definitivamente convertido em mais uma mercadoria, embalada exatamente em uma identidade, ou estilo de vida.

Tal hierarquização se faz presente também para determinar o valor moral de cada desejo ou *emoção voluptuosa*, através da sua eficácia produtiva. É assim que enquanto a moral vigente estabelece que todo ato sexual deve ter como fim a reprodução, a produção de novas vidas, e de novos consumidores, o modelo privilegiado de perversão, e ato anti-gregário por excelência – sacralizado por Sade e banalizado por Fournier –, é a sodomia, onde o que está no centro da cena não é a eficácia ou o produto do ato, mas, ao contrário, a suspensão da sua eficácia, a negação de seu fim, do seu alvo, e portanto o prolongamento da

¹⁸³ Vattimo, Gianni. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996 p.11

sensação prazerosa, da volúpia¹⁸⁴. Crime e mania, a sodomia, como outras formas de prazer que escapam à finalidade reprodutiva, não encontra seu lugar no sistema de trocas, tornando-se incomunicável, ininteligível, e assim, sendo rebaixada até o limite da exclusão numa hierarquia das práticas eróticas.

Enquanto para Fourier, a sodomia não faria problema, em um mundo governado exatamente pela mania e no qual o elemento fundamental de cálculo seria exatamente o prazer¹⁸⁵, e para Sade não haveria distinção radical entre a apropriação do corpo do outro como vistas ao próprio gozo e a apropriação em nome de uma instância de soberania – estamos todos, ao fim, presos de qualquer modo em uma rede perverso polimorfa¹⁸⁶; no discurso dominante, na lógica do sistema capitalista de produção que eles criticam, se o objeto da mercadoria, seu valor potencial, está na sua possibilidade de circular, de ser trocada, torna-se fundamental o que podemos chamar de sua comunicabilidade, ou seja, que ele possa ser inserido, circunscrito e assim compreendido na lógica que governa o sistema.

O problema principal no registro do que em Sade aparece na civilização como perversão, como monstruosidade, no fundo é o mesmo que aparece, paradoxalmente, em Fourier, na sua utopia de um mundo governado pela harmonia e pela circulação de prazeres, no qual praticamente não haveria lugar para a violência e a crueldade, já que até a agressividade perderia seu caráter de irreduzível, sendo incluída em um regime de jogo marcado pela multiplicidade de destino para os corpos: sua impossibilidade de inclusão na lógica do sistema capitalista, sua ininteligibilidade. Para ambos os autores, o que marcaria a crítica de uma moral capitalista é o seu caráter excludente, cujo alvo seria tudo aquilo

¹⁸⁴ Klossowski, Pierre "Sade et Fourier" Op. Cit. p. 81

¹⁸⁵ Barthes, R. "Fourier" in Barthes, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Lisboa: Edições 70, 1979

que, governado pelos movimentos afetivos da subjetividade, escaparia à lógica de preservação e ampliação do sistema, tudo aquilo que, escapando à hierarquização das necessidades, poderia impedir a repressão e controle dos indivíduos a partir da regulação das suas trocas. Ou, em outras palavras, tudo aquilo cujo valor para a subjetividade possa produzir uma incoerência frente ao modelo econômico vigente. Excluída de um campo de circulação e da possibilidade criativa que lhe seria inerente, a mania, que em Fourier seria fundamento do prazer individual e traço diferencial de cada seu humano em sua singularidade, tendo a potência de reorganizar o mundo promovendo a justiça e a fortuna, transforma-se em crime e ganha como destino a monstruosidade perversa vislumbrada por Sade.

Gênero, política, identidade.

É a partir dessa contextualização da questão da inteligibilidade que a situa no núcleo de um ato de exclusão – e também a articula a processos de hierarquização e determinação de valor, no âmbito de um sistema organizador não só da economia, mas também da política e do social – que, nos mantendo nos domínios do sexual, pretendemos dirigir à nossa atenção aos vínculos mais diretos entre a identidade e um certo domínio do ininteligível. Para isso, usaremos inicialmente algumas das formulações de Judith Butler¹⁸⁷ em torno da questão do gênero, que implicam numa interrogação radical da categoria de identidade.

Concentraremos a nossa atenção na idéia de inteligibilidade e no modo como ela se sustenta pela exclusão ou silenciamento do incompreensível, do que não é possível dizer ou compreender; com a conseqüente transformação em

¹⁸⁶ Klossowski, Pierre "Sade et Fourier" Op. Cit. p. 83

¹⁸⁷ Butler, Judith *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

desvio monstruoso do que é estrangeiro ao sistema, do que, por ferir a sua lógica interna ou simplesmente desconsiderá-la, poderia abalar o seu fundamento e possibilitar a sua implosão.

Ao tomarmos o texto de Butler, a primeira consideração a ser feita é que seu pensamento se inscreve claramente em um campo político e seus objetivos são deixados bastante claros. Como no caso da maioria dos pensadores contemporâneos da identidade, como Stuart Hall e Homi Bhabha entre outros, seu ponto de partida é uma luta emancipatória. Judith Butler é antes de tudo uma feminista e é a partir desse posicionamento identitário que ela pretende desconstruir a própria noção de identidade. Mais uma vez, a temática identitária mostra seu caráter intrinsecamente político, o que faz com que a sua investigação, e todo o saber que em torno dela se produz, perca o direito a qualquer reivindicação de isenção ou neutralidade.

Ressalta-se mais uma vez que não se pode colocar a questão do sujeito sem considerar a sua dimensão política, especialmente se pensarmos no que se desdobrará, a partir de uma concepção filosófica ou sociológica do sujeito, em uma categoria jurídica – é, afinal, esse sujeito jurídico que está em jogo nas lutas emancipatórias que trouxeram para o centro da cena, nos últimos séculos, a questão identitária. É ele, enfim, que aparece como elemento necessário na busca da representação política – reconhecimento dos direitos civil das mulheres, negros e homossexuais – cuja construção, no fim das contas, dá-se através de operações de legitimação e exclusão que consolidam as mesmas posições de dominação que a luta emancipatória pretende derrubar¹⁸⁸. Nesse sentido, para Butler, a representação, para além da sua significação política, revela-se como “a

¹⁸⁸ idem p.19

função normativa de uma linguagem"¹⁸⁹ no estabelecimento do que seria verdadeiro sobre as mulheres. Os domínios da representação política e lingüística se superpõem então ao definir os parâmetros para o reconhecimento das mulheres como sujeitos nos campos da política e da norma jurídica, e tais parâmetros implicam necessariamente na demarcação de limites, proibições e regras que não só regulam a ação de tais sujeitos, mas os constituem.

Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representacional – como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. Assim, o ponto de partida crítico é o presente histórico, como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam... A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento.¹⁹⁰

Destacar essa articulação entre a categoria de sujeito e o estabelecimento das posições de poder no campo político implica contrapor à visibilidade do dominado a visibilidade daquilo que o exclui, do ato em si de exclusão. Assim, poderemos perceber mais claramente que o reconhecimento da identidade, na forma de reconhecimento jurídico, de direitos, por exemplo, opera não necessariamente como inclusão mas como a legitimação de uma exclusão prévia

¹⁸⁹ idem p.17

¹⁹⁰ idem p.22-23

e fundadora, e que o pretense ato de liberação é apenas a ratificação de um assujeitamento. É tal visibilidade que nos permitirá destacar nessa pretensa inclusão o caráter negativo da afirmação identitária, que na sua transparência já tomou historicamente formas tão assustadoras e tão surpreendentemente cotidianas quanto o racismo e o nazismo.

O que está em questão no pensamento de Butler é a retomada da luta feminista a partir do reconhecimento de que tal luta passa necessariamente por uma desconstrução das categorias de sexo e gênero, o que nos levará por sua vez à desconstrução da própria idéia de identidade. É nesse trabalho de desconstrução que podemos perceber o modo como o poder se exerce, como diria Foucault¹⁹¹, por uma obrigação de dizer, mas que esse ato de enunciação – de uma verdade sobre si – implica uma imediata submissão ao que pode ser dito e, então, a uma delimitação do que naquele que diz pode ser verdadeiro e do que nele, inversamente, não pode ser, ao preço de fazer de todo o seu ser uma mentira.

O ponto de partida é a refutação à hipótese de que haveria no gênero, e mesmo no sexo, algo de essencial, e a conseqüente proposição de que mesmo a biologia não pode ser tomada como a verdade última do ser, mas apenas mais um discurso, mais uma interpretação construída historicamente e no interior de certo contexto cultural.

Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes.¹⁹²

¹⁹¹ Foucault, M. *A história da sexualidade I – a vontade de saber*. Op. Cit.

¹⁹² Butler, J. Op. Cit. p.29

Com esse tipo de proposição, muito próxima da de Balibar, ao afirmar que a nação seria o produto contingente de uma série de eventos e circunstâncias e não a afirmação de uma origem ou essência comum a seus cidadãos ou determinante de seu território – o que significa, em última instância, que há tanto de natural na frase *eu sou homem*, quanto em *eu sou brasileiro* –, Butler se coloca em oposição ao que a partir da crítica proposta por Nietzsche se denominou de *metafísica da substância*, na qual ocupa lugar central o que se pode definir como ilusões do ser e da substância. Segundo essa tradição, haveria uma essência ou substância a garantir uma verdade última para o ser e seus atributos, o que implicaria, para um autor como Michel Haar, citado por Butler, a crença de que “a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo”¹⁹³. Tal metafísica seria correlata do que vimos anteriormente, a partir de Birman, como a tradição da *filosofia do sujeito*, base necessária para a formulação do *cogito* cartesiano e núcleo da dita racionalidade moderna; é, acreditamos, seguindo essa mesma trilha que Vattimo pode afirmar que o próprio conhecimento científico, na medida em que pretende estabelecer uma verdade última sobre seus objetos, estaria submetido a esse fundamento metafísico¹⁹⁴. Tal *ilusão* do ser e da substância seria o fundamento exigido para que possamos pensar em categorias psicológicas como o eu, o indivíduo e pessoa, tomados como entes únicos, permanentes, integrados e iguais a si mesmo, ou seja, com os atributos essenciais que na filosofia são fundamento da identidade.

¹⁹³ *idem* p.42

¹⁹⁴ Vattimo, Gianni. *O fim da modernidade*. Op. Cit. p.20

Nos domínios do sexual, tal crença em essências e substâncias, articulada a uma separação radical entre as ordens da natureza e da cultura, levaria a produção de categorias – exatamente como as de sexo, macho e fêmea –, que aparecem na linguagem e em nosso modo de organizar o mundo como naturais, originais e últimas, portanto inevitáveis¹⁹⁵. É contra tal metafísica, e com vistas à desconstrução exatamente dessas categorias fundadoras e inegociáveis, bases segundo Butler da própria idéia de identidade individual, que ela, a partir de Nietzsche e Foucault, propõe o uso do método genealógico, procurando mapear os modos de construção dessas categorias e revelar assim seus pontos não só de costura, mas de rompimento e fragmentação - buscando identificar, afinal, como se desenvolveu a sua força e onde se pode encontrar sua vulnerabilidade.

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de 'genealogia'. A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos.¹⁹⁶

Investir nessa desconstrução a partir da escrita de uma genealogia implica então, desde o início, pensar a identidade, bem como as categorias de sexo e gênero, no centro de uma política definida a partir de relações de poder – e também de dominação, configurando-se essas últimas quando os pólos do poder

¹⁹⁵ Butler, J. Op. Cit. p.9

se encontram fixados e as relações perdem a possibilidade da sua dinâmica. Dessa forma, já não seria possível, também a partir dessa perspectiva, pensar a construção identitária como uma obra individual, empreendida sob o comando de um eu soberano, mas sim como o produto do confronto permanente entre a subjetividade e as instâncias de soberania contra as quais historicamente se defronta. Nesse sentido, a idéia representada pelo pensamento de Giddens, da identidade como narrativa do eu fundada no reconhecimento de uma continuidade entre passado, presente e futuro, pode ser tomada como a negação dessa possibilidade genealógica e a reafirmação defensiva de uma metafísica da substância que daria ao indivíduo a certeza não só de uma origem, mas de uma naturalidade e uma irredutibilidade que poderiam lhe servir de garantia no confronto com a alteridade.

Talvez o primeiro elemento a ser confrontado por uma genealogia da categoria de gênero seja o binarismo – masculino/feminino – que pretende governá-la: uma lógica de oposição bipolar, que se constitui como uma estrutura de dominação, alicerçada em uma perspectiva totalizante que busca impedir justamente a dispersão, fragmentação, graduação e multivocidade que marcam a experiência corporal, escondendo assim sob a máscara de totalidades simplificadas toda a sua complexidade e potencial criativo. Tal estrutura binária, articulada a uma ilusão de complementaridade, forma o núcleo do que Butler define como *heterossexualidade compulsória*¹⁹⁷, na medida em que consolida entre seus termos uma coerência interna que resulta num alinhamento entre sexo, gênero, desejo e prática sexual.

¹⁹⁶ idem ibid

¹⁹⁷ idem p.45

A combinação de uma exigência de inteligibilidade com uma lógica binária se traduz em uma política de pertencimento ou exclusão que demarca fronteiras rígidas, impedido a circulação por territórios marginais ou o que se poderia chamar de formação de bordas. A totalização na forma de oposições binárias restringe também as possibilidades de *negociação*¹⁹⁸, estabiliza e congela as relações de poder, transformando-as em *relações de dominação*¹⁹⁹, nas quais o máximo de transformação possível será a troca de posições, mantendo-se no entanto a mesma estrutura de subjugação do outro e impedindo a criação de novos posicionamentos.

Essa exigência de inteligibilidade, fundada em oposições binárias, pode ainda nos remeter ao modelo colonial de dominação, na forma do que Gayatri Spivaki, citada por Butler, define como *ato colonizador de marginalização*²⁰⁰. Para a autora indiana, teórica da pós-colonialidade, o ato explicativo fundado em oposições binárias, submetido a um determinado regime de conhecimento, estabelece, na sua enunciação, as margens e limites possíveis para a interpretação da realidade, fixa as posições de centro e periferia e inviabiliza a produção de posições intermediárias, fazendo com que o conhecimento assuma um papel claramente hierarquizante.

É importante perceber que os binarismos se superpõem reforçando a trama de uma rede de hierarquias também superpostas, das quais se torna cada vez mais difícil escapar. É assim que a oposição entre masculino e feminino desde muito tempo na tradição filosófica aparece como correlata da oposição entre alma e corpo. Ambas encontram um outro ponto de fortalecimento dos vínculos hierárquicos na distinção entre o que é inteligível, pertencendo ao campo da

¹⁹⁸ Bhabha, H. O local da cultura. Op. Cit. p.51

¹⁹⁹ Foucault, M "Soberania e disciplina" in Foucault, M. *Microfísica do poder*. Op. Cit. p.181

razão e sendo atributo do masculino, e o pólo do sensível, localizado no corporal e atributo essencial do feminino²⁰¹. Assim, não é de modo algum uma coincidência que a partir de uma interrogação do feminino, em busca de um lugar para a mulher que rompa com a hierarquia estabelecida como suporte de um sistema de dominação e exclusão do campo existencial e político, Butler precise por em questão a categoria de inteligibilidade.

A tarefa emancipatória feminista se constituiria então inicialmente pela quebra do binarismo com a produção de *entre-lugares*²⁰² e a implosão das categorias totalizadoras, fazendo ressurgir a complexidade; o que implica a criação de zonas de fronteira diante das quais as pretensões integradoras e simplificadoras, relacionadas aos sentidos clássicos de identidade sexual e de gênero, não poderão ter êxito. Isso significa dizer que a própria identidade feminina deve ser posta em questão e que a pergunta *o que é uma mulher?* precisa ser recolocada, ou todo o esforço libertário se transformará numa mimetismo da ação opressora²⁰³

O que podemos perceber a partir desse tipo de formulação, especialmente no momento em que, segundo Butler, ela se desdobra na necessidade política de por em questão de modo radical a própria categoria de identidade, é que o esforço de afirmação identitária empreendido pelas ditas minorias pode se revelar contra-producente na medida em que estabilize as categorias e o modo de pensar que num primeiro momento possibilitaram a consolidação da relação de dominação, ou seja, o estabelecimento de uma hierarquia fixa, na qual as ditas minorias, sejam elas formadas por negros, mulheres, homossexuais ou imigrantes

²⁰⁰ Butler, J. Op. Cit. p.45

²⁰¹ Butler, J. Op. Cit. p.32

²⁰² Santiago, S. "O entre-lugar do discurso latino-americano" in Santiago, S. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000 pp.9-26

ocupam, ao mesmo tempo que legitimam, uma posição de inferioridade. A busca de uma identidade primária, ou de uma verdade sobre o feminino, como indica Butler, a despeito dos seus propósitos libertários, implicaria sempre na manutenção das oposições binárias e da racionalidade que as sustenta. Assim, em relação a uma política das identidades, nos caberia perguntar agora o quanto o fortalecimento da idéia de identidade, com sua armadilha essencialista, totalizante, racionalista e instrumental, pode ser útil em uma estratégia de liberação, e o quanto, pelo contrário, toda proposição identitária, apesar de pretensamente afirmativa, estará desde sempre submetida à uma lógica excludente e defensiva e aprisionada à racionalidade que a fundou no mesmo instante em que legitimava a situação de dominação da qual agora pretende se libertar?

Colocar em primeiro plano esse tipo de interrogação implica para Butler reconhecer que também a sexualidade, e suas categorias identitárias, estão sendo permanentemente construídas no campo das relações de poder e que, não sendo possível colocar-se *fora do poder*, é preciso criar estratégias que permitam a produção de deslocamentos e o surgimento de novas posições no campo do sexual²⁰⁴. Nesse contexto aparece a idéia de repetição, na qual se buscaria algo da ordem de uma repetição diferencial. Com tal repetição se considera a possibilidade de um uso estratégico das identidades e seus signos, não com a reprodução especular do modelo dominante, mas na forma de uma repetição que, como simulacro, desmascarasse o modelo original na sua falsa naturalidade e tornasse inócuo o estereótipo. Tratar-se-ia de operar politicamente no interior da própria linguagem hegemônica, explorando os seus fantasmas e fazendo retornar

²⁰³ Butler, J. Op. Cit. p.33

²⁰⁴ idem p.55

o seu recalçado, de modo que a própria multiplicidade das estruturas de poder implicadas na construção da hegemonia fosse utilizada para a desconstrução da sua coerência e ruptura com qualquer sentido unívoco²⁰⁵. Com isso, acreditamos, seria possível pensar na corrupção do sistema, impeditivo do novo, e sua transformação em algo da ordem do sistemático²⁰⁶, portanto permeável à imaginação e ao jogo, capazes por sua vez de subverter as hierarquias antes irremovíveis. É talvez nesse sentido que a autora pode se referir a uma “construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político”²⁰⁷, capaz de possibilitar um movimento coletivo de emancipação que não se deixe capturar por essa armadilha identitária.

A violência da inteligibilidade – ou o poder mortífero da razão.

De qualquer modo será vital para o sucesso de qualquer estratégia de ação libertária o reconhecimento da força implicada nas operações de exclusão e silenciamento que se dão em torno da idéia de inteligibilidade, e de como essa força se constitui no motor de qualquer construção identitária. Se, como vimos em Foucault, a partir do dispositivo da confissão, os mecanismos de poder se configuram na modernidade sobretudo como uma obrigação de dizer a verdade sobre si e uma multiplicação dos dispositivos de vigilância, o que pretendemos explorar agora é como esse dizer, a enunciação dessa verdade sobre si, na forma de uma narrativa do eu que recebe o nome de identidade, está submetida a padrões de inteligibilidade, ou seja, a uma linguagem que estabelece o que pode e como pode ser dito, operando ao mesmo tempo a exclusão ou silenciamento do

²⁰⁵ Butler, J. Op. Cit. p.58

²⁰⁶ Barthes, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Op. Cit.

que não encontra lugar entre seus padrões, ou viola as regras do regime de conhecimento que os organiza, ferindo assim a lógica do sistema.

Deve-se considerar também que a lógica da inteligibilidade possibilita uma naturalização do que é conhecido e, ao contrário, uma recusa a aceitar a existência, a não ser como desvio anti-natural, do que não pode ser absorvido pelo sistema, circunscrito e articulado ao que, já estabelecido, está colocado sob o domínio de uma razão instrumental. Embora tenha como seu fundamento uma separação entre natureza e cultura, a racionalidade moderna, pela lógica da inteligibilidade, opera imediatamente uma naturalização do que a ratifica, fazendo com que tal "verdade" pareça ter existido desde sempre, como algo natural que está ali desde a origem de todas as coisas e evitando assim qualquer forma de contextualização histórica e cultural.

Ao longo da nossa argumentação, e em especial no segundo capítulo, pretendemos demonstrar como a enunciação de uma identidade, e seu reconhecimento, nos termos propostos como Giddens – e que se aproximam bastante do que vemos como sua prática cotidiana, como elemento vital de uma certa mitologia do homem contemporâneo – obedece a uma série de regras e se articula não só aos modos de organização da sociedade moderna ocidental e sua instância de soberania, o estado nação, mas também à própria economia, o modo capitalista de produção, e ao seu regime político, a democracia representativa, constituinte dessa mesma forma nação; e que os modos de construção dessa narrativa identitária são tributárias de uma concepção específica do humano, na figura do indivíduo autônomo cujo centro é a consciência e cujo principal atributo

²⁰⁷ Butler, J. *Op. Cit.* p.23

é uma razão, instrumental, que tem como valor fundamental o desempenho e a possibilidade de controle sobre a natureza e sobre si mesmo.

Agora, partindo inicialmente das pistas dadas por Judith Butler na sua interrogação das categorias de gênero e sexo, procuraremos pensar como esse conjunto de implicações e vínculos da idéia de identidade se materializam numa exigência de inteligibilidade que se configura ao fim das contas como sujeição à lógica do que vimos chamando até o momento de racionalidade moderna, pretendendo com isso denotar o modo como a série de instituições e o modo de organização política, econômica e social que caracterizam a modernidade se traduzem em um modo específico de pensar, e de organizar o mundo, definindo nesse mundo um lugar para o ser humano.

O que chamamos de lógica da inteligibilidade aparece de maneira bastante clara na luta emancipatória, na medida em que para entrar na rede de representações, para ser representado politicamente, é preciso antes se fazer representar lingüisticamente, encontrar alguma forma possível de enunciação, o que significa encontrar as palavras que possam dar conta da sua diferença, mesmo que para isso seja necessário se colocar nesse lugar de outro negativo, usando para a própria enunciação os termos que na linguagem hegemônica marcam a exclusão. Para que o sujeito se afirme como tal, para que ele exista e possa ter sua existência reconhecida numa rede de representação política, é preciso que ele diga *quem é* – e não apenas o *que é*, pois isso o tornaria objeto, retirando-lhe o estatuto de humano. Mas ele precisa dizer isso de um modo que mesmo aquele que em princípio não o reconhece, possa fazê-lo, e então é preciso usar as categorias de pensamento, a língua que o outro conhece, a mesma que, desde o início, não era capaz de dizê-lo e assim o excluía do seu

campo, inviabilizando a sua existência. É nesse exato instante, quando o que antes fora excluído, pode se enunciar com as palavras do opressor, sendo incorporado à linguagem que funda a sua exclusão, que o novo se faz velho nas palavras com que se diz, e o movimento da emancipação se torna circunscrito à mesma prática discursiva e aos mesmos jogos de verdade que sustentam a dominação da qual pretendia se libertar. Mantendo-se esses jogos inalterados, perpetua-se a dominação e as relações de poder não se alteram. A luta emancipatória torna-se então um movimento reativo, de oposição, obedecendo ao mesmo princípio defensivo que rege o movimento do opressor.

Esse movimento, ao qual muitas vezes nos ocorre a tentação de chamar *armadilha identitária*, acaba por demarcar os limites para a dita aceitação da diferença, estabelecendo ao mesmo tempo os modos como o particular, a exceção, pode ser absorvido como legitimação da regra, na medida mesmo em que o código de inteligibilidade atuando como parâmetro de reconhecimento, define como cada um pode compreender a si mesmo como particular, posicionando-se frente à norma. No campo dos processos de subjetivação, esse código de inteligibilidade torna-se o domínio no interior do qual o indivíduo pode, numa certa escrita ou enunciação de si, reconhecer a si mesmo como tal.

Num paralelo com o trabalho de elaboração secundária do sonho, descrito por Freud, tal código teria o mesmo papel que no processo onírico, cabe ao sistema de signos presentes no sistema pré-consciente/consciência e que em última instância pertencem à linguagem da vida diurna e da consciência²⁰⁸, e forneceria as ferramentas possíveis e base necessária para a construção do que, com Giddens, somos levados a chamar de narrativa reflexiva do eu – sendo que a

²⁰⁸ Freud, S. "La interpretación de los sueños" Op. Cit.

reflexividade aqui se liga diretamente a esse julgamento contínuo (e também de valor) da inteligibilidade desse sujeito que se enuncia, avaliando permanentemente a sua possibilidade de *fazer-se compreender*. É nessa medida mesmo que essa exigência de inteligibilidade talvez seja fundamental na demarcação do que Paul Federn descreveu como *fronteiras do eu*²⁰⁹, para além das quais, aliás, estariam justamente o pensamento fora de si, a loucura e a subversão radical do eu, da linguagem e do pensamento. O que por sua vez, nos coloca a questão, talvez mais própria ao campo da psicopatologia, mas certamente pertencente, como vimos tentando demonstrar, ao campo da ação política, de como se podem definir os limites para a imaginação, e de quais são os efeitos – políticos e éticos – dessa demarcação de limites, para as subjetividades, os grupos e os modos de organização social – questão fundamental em um mundo no qual o medo da loucura, da perda de controle, e o fascínio pela norma levam ao emparedamento da fantasia e a um empobrecimento compulsório da imaginação e de seus poderes.

No campo do gênero, a lógica da oposição entre o que pode e o que não pode ser compreendido pelo sistema (em seus dois sentidos, de entendimento e de pertencimento) se faz presente a partir de uma *matriz de inteligibilidade* representada pela *heterossexualidade compulsória*²¹⁰. Na leitura de Butler, considerando autoras como Monique Wittig e Lucy Irigaray, além naturalmente de Foucault, é aí, a partir de uma série de oposições binárias, configurando atos de inclusão e exclusão, que se costura a coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual e que se define uma fronteira entre o que pode e o que não pode ser experimentado no campo da sexualidade. Tal coerência pode ser tomada, se

²⁰⁹ Federn, P. *La psychologie du moi et les psychoses*. Paris: PUF, 1979

²¹⁰ Butler, J. *Op. Cit.* p.39

nos voltarmos para a racionalidade moderna, ou para os modos como as identidades individuais se constroem, como a linha de continuidade necessária para que se atenda às exigências de previsibilidade e controle sobre si mesmo.

A principal questão com a qual se defronta, nesse campo, a feminista Butler é que se tal racionalidade, eixo para a instalação da inteligibilidade, é predominantemente masculina, legitimando inclusive a superposição entre o masculino e a razão, fica a mulher imediatamente colocada nesse campo do fora, que é o domínio do ininteligível:

Numa linguagem difusamente masculinista, uma linguagem falocêntrica, as mulheres constituem o irrepresentável. Em outras palavras, as mulheres representam o sexo que não pode ser pensado, uma ausência e opacidade lingüísticas. Numa linguagem que repousa na significação unívoca, o sexo feminino constitui aquilo que não se pode restringir nem designar.²¹¹

É dessa forma que também a mulher, ao menos em princípio, não por acaso como outros excluídos do campo central do poder – criminosos, loucos, escravos – pertence a esse território do irrepresentável, campo do silêncio, daqueles que não ousam dizer seu nome. Assemelhando-se ao modelo freudiano do recalque²¹², como pensado na primeira tópica, a ininteligibilidade se configura assim antes de qualquer coisa como um impedimento de se dizer, exclusão automática de um campo de fala possível, silenciamento e produção no lugar do sujeito de um nada que não pode ser significado. Como no caso do hermafrodita Herculine, descrito por Foucault, no qual o ininteligível se afirma como uma

²¹¹ *idem* p.28

²¹² Freud, S, "Os instintos e suas vicissitudes" (1915) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XIV

Impossibilidade de identidade²¹³ – um ser que só poderá ser reconhecido, mesmo como alguém colocado à margem, no momento em que a linguagem hegemônica e a trama de saberes que em torno dela se desenha puder encontrar em sua negatividade mais um elemento a legitimar a racionalidade vigente, como sua exceção, oposição, desvio ou excrescência, conferindo-lhe então nada mais do que uma identidade negativa.

Se tal posição em seguida se naturaliza, a hierarquia se consolida e aqueles que foram colocados à margem, carregarão a marca do negativo até que a linguagem se transforme, sua coerência interna se quebre e um novo código de inteligibilidade surja para que um outro lugar lhe possa ser oferecido. Nesse momento, novas diferenças estarão no centro da cena e outros ininteligíveis perturbarão as fronteiras do nosso bom senso. Enquanto isso não ocorre, aqueles marcados pela *ausência lingüística*²¹⁴ de que fala Lucy Irigaray permanecerão no registro da inexistência, do nada, esvaziados de sentido e de poder.

Se a identidade é uma construção narrativa como propõe Giddens, não será, no entanto, uma narrativa autônoma produzida por um eu soberano guiado por um princípio de realidade que se evidencia em verdade como princípio de desempenho²¹⁵; e sim o efeito subjetivo de práticas discursivas e jogos de verdade ordenados por relações de poder, sendo que tais práticas discursivas tomam a forma de um código de inteligibilidade a arbitrar o que pode e o que não pode ser dito. E nesse sentido que podemos pensar a tarefa identitária como a construção de uma inteligibilidade sobre si mesmo. Inteligibilidade governada pela

²¹³ Butler, J. Op. Cit. p.46

²¹⁴ idem p.30

²¹⁵ Birman, J. "A imaginação, a fantasia e o sublime em psicanálise: uma leitura de Eros e civilização, de Marcuse" in *Physis: revista de saúde coletiva*. vol. 9 n.1 (1998) – Rio de Janeiro: UERJ/IMS, 1998 pp.75-100

mesma linguagem, pela mesma racionalidade e portanto submetida à mesma violência e ao mesmo poder mortífero.

Em outras palavras, a 'coerência' e a 'continuidade' da pessoa não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas.²¹⁶

Assim, seguindo a tarefa de desconstrução proposta por Judith Butler podemos pensar que se aplica a identidade em geral, ou mais especificamente à auto-identidade, como se refere Giddens, o mesmo destino que, no caso da identidade de gênero, se reserva aos modos de gênero capazes de configurar a continuidade entre as oposições binárias próprias ao campo do sexual, e obedecem as práticas reguladoras responsáveis pela construção de uma *matriz de normas de gênero*²¹⁷. Da mesma forma que a verdade sobre o gênero, a verdade sobre si também estaria submetida a essa exigência de inteligibilidade.

A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de 'identidade' não possam existir... Certos tipos de 'identidade de gênero' parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural.²¹⁸

É importante nos interrogarmos sobre os destinos dessa lógica da inteligibilidade e das possibilidades de seu enfrentamento na atualidade, em um

²¹⁶ Butler, J. Op. Cit. p.38

²¹⁷ idem ibid

²¹⁸ idem p.39

mundo não apenas fundado nessa racionalidade moderna, e dessa forma sustentado em um modelo instrumental de conhecimento e orientado para a eficácia de performance, mas um mundo no qual a afirmação de si já não se dá apenas como enunciação mas principalmente como apresentação de uma imagem de si, que a partir do próprio corpo é também diária e reflexivamente construída. Precisamos no mínimo nos perguntar se tais identidades imagéticas, materializadas como espetáculos instantâneos de uma imagem, não estariam ainda mais vulneráveis às pretensões totalizantes e integradoras de qualquer forma de reconhecimento ancorado em uma lógica da inteligibilidade. O que nos levaria talvez a poder pensar em que termos o sentimento de culpa parece hoje perder o seu lugar para um sentimento generalizado de vergonha, como principal motor na desqualificação de si diante de um outro; quando teríamos a subjetividade submetida a um discurso de poder²¹⁹ já não interessado em engendrar no outro o erro e a culpa, diante de uma instância absoluta como Deus ou a lei soberana, mas sim em engendrar, revelando-o com a força de uma imagem, em si mesmo, a falha, a insuficiência, o desvio, o minimamente, mas assustadoramente, monstruoso.

E pensar também, considerando a contemporaneidade, como as práticas reguladoras, responsáveis pela formação de eventuais matrizes de inteligibilidade se apresentam hoje na forma sobretudo de leis do mercado, sem dúvida hoje o grande regulador das identidades; em como o mercado, enfim, se constitui na atualidade como o grande árbitro da inteligibilidade, que assume assim uma materialidade ímpar: inteligível é tudo aquilo que pode ser vendido ou comprado, ou seja, tudo e todos que podem entrar no sistema, em um sentido no qual os

²¹⁹ Barthes, R. *Aula São Paulo*; Cultrix; 1989 p.11

pobres e miseráveis, incapazes de consumir e desinteressantes como mercadorias, tornam-se os grandes ininteligíveis da atualidade, não lhes restando outra coisa senão, como aponta Bauman, a sua *viscosidade*²²⁰.

Fora dessa lógica do inteligível, escapando ao modelo de dominação retroalimentado pelo próprio enfrentamento emancipatório daquele que é posto numa posição inferior – pois aqui o estabelecimento de uma ordem hierárquica praticamente inegociável tem valor fundamental – é possível certamente encontrar alternativas estratégicas e presentes: a desconstrução pela repetição, que procurar revelar na linguagem dominante a sua vulnerabilidade, desmascarar a sua pretensa naturalidade e revelar a impossibilidade de uma consistência ontológica, como vimos acima com Butler; o hibridismo, presente nos argumentos de autores como Stuart Hall, que busca a produção de novos signos numa espécie de corrupção ou adulteração da linguagem dominante obrigada a se transformar abrindo espaço para a enunciação do diferente²²¹; a produção de uma temporalidade da negociação, na leitura de Homi Bhabha, na qual o confronto, mesmo que reativo, entre duas posições antagônicas acaba por permitir o surgimento de novas posições e a suspensão da rigidez hierárquica com a possibilidade de novos posicionamentos (entre-lugares) fora tanto do pólo dominante quanto do dominado²²².

Ou alternativas marcadas pela radicalidade: a afirmação do crime e da monstruosidade, do ininteligível em sua pura força disruptiva, o que aparece em Sade²²³; ou a completa subversão da linguagem e da racionalidade vigentes, pela

²²⁰ Bauman, Z. *Mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998 pp.40-42

²²¹ Hall, S. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

²²² Bhabha, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999

²²³ Marquês de Sade *A filosofia na alcova*. Op. Cit.

instalação de um modo de organização social inteiramente baseado no jogo e na mania, como na utopia fourierista²²⁴.

Ou, por fim, como nossa escolha preferencial, política e teórica, a busca de uma abertura para que – além da identidade e sem que se pretenda escapar às malhas do poder ou à força integradora e totalizante do eu e da consciência – se possa criar vias para a livre circulação do desejo em uma rede de singularidades não hierarquizadas – transgressão ao mínimo, micropolítica, erotização.

Vale dizer que, embora sejamos tentados a uma crítica da idéia de identidade que apontaria para a sua ilusão, entendemos que esse tipo de julgamento estaria na verdade restabelecendo a hierarquia que procuramos combater, e que da mesma forma que opõe o sensível, inferior, ao inteligível, superior, já distinguiu a ilusão – fantasia, mentira – da realidade, pólo do verdadeiro. Tal juízo crítico, acusando a identidade de ser uma ilusão e deixando supor assim a existência de uma verdade produz o esquecimento de que, como disse Vattimo, a partir de Nietzsche, nada existe além de interpretações²²⁵. Se nosso propósito é desconstruir as hierarquias, fragilizando a norma para que algo da ordem do singular possa em algum momento, contingente, emergir, não caberia aqui desqualificar de qualquer modo que fosse a narrativa identitária descrita por Giddens, mas criticá-la exatamente no reconhecimento da sua eficácia, pelo modo como atende e se circunscreve à exigência de inteligibilidade vinculada à racionalidade estabelecida pela experiência moderna, na qual nos apresentamos como sujeitos e pela qual organizamos o nosso mundo. Quando falarmos em singularidade, estaremos buscando um modo alternativo para a relação consigo mesmo no encontro com a alteridade, capaz de abrir novos

²²⁴ Fourier, C. *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. Paris: Flammarion, 1973

²²⁵ Vattimo, G. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001

espaços e subverter certas fronteiras, de modo que surjam também, ao lado dessa outra forma possível de se confrontar com a diferença – ainda que o diferente nos surpreenda nos domínios da nossa própria experiência subjetiva – possam surgir também maneiras alternativas, e valores outros, para pensar, interpretar e agir sobre o mundo no qual concretamente vivemos. Não podemos, no entanto, supor em hipótese alguma que estamos indo ao encontro de um modo mais ou menos “verdadeiro” de ser ou de se dizer para si mesmo e para o outro.

O poder de eros.

É em um autor claramente, embora não assumidamente, herdeiro do pensamento fourierista²²⁶, e que se dedicou no campo da filosofia ao estudo aprofundado das relações entre o sexual, o econômico e o político – que aparecem profetizadas na obra do Marquês de Sade –, bem como às possibilidades abertas pelo pensamento freudiano em termos de transformação da sociedade, que vamos encontrar um ponto possível de tessitura entre a questão da inteligibilidade, como a vimos conduzindo até agora, e o pensamento psicanalítico. Esse autor é Herbert Marcuse e nele podemos identificar muito da inspiração libertária que, a partir dos anos 60 do século passado, serviu de berço para pensadores como Judith Butler.

O alvo teórico e político de Marcuse é o que ele denomina *racionalidade repressiva*²²⁷, capaz de sustentar ideologicamente a realidade de exploração que para ele marca o mundo capitalista.

²²⁶ Konder, L. “Marcuse revolucionário” in *Physis: revista de saúde coletiva*. vol. 9 n.1 (1998) – Rio de Janeiro: UERJ/IMS, 1998 pp.15-28

²²⁷ Marcuse, H. *Eros e civilização*. Op. Cit. p.18

É nesse percurso que Marcuse ergue sua voz, teórica e política, contra uma concepção defensiva da vida psíquica, na qual a natureza e a pulsão são inimigos do homem e da civilização, e na qual o princípio de realidade apresentado por Freud, transforma-se em princípio de desempenho, a serviço de uma razão instrumental²²⁸. Podemos enquadrar tal transformação nesse modo de pensar fundado no controle e da previsibilidade, que se constituiu como bom senso, como uma exclusão do sensível e contenção do desejo enquanto motor da presença humana no mundo. Quando é, no sentido inverso, exatamente essa entrada em cena do desejo que vai ser defendida por Marcuse. Desejo que, como aponta Birman, se converte em causa do poético e da reentrada em cena, na política, da experiência estética²²⁹.

Tal desejo o aproximaremos aqui, então, exatamente, desse ininteligível que o poder mortífero da razão prefere, sempre, manter a uma distância segura. Talvez por isso, ocupe lugar central na lógica proposta por Marcuse, a categoria de utopia²³⁰, na medida em que, como movimento, sem lugar no mundo instituído, o desejo instaura um registro do possível, do imprevisível, que faz face à exigência de previsibilidade da racionalidade moderna. A instalação de um registro do imprevisível, que abre novos campos de possibilidade para o humano, com a produção de novos modos de ser e novos jogos de verdade, articula-se, como veremos à entrada na cena política do erótico.

Contra a tradição logocêntrica que caracteriza a história do pensamento ocidental, Marcuse propõe uma reconciliação entre trabalho e prazer que na verdade se desdobra como superação da distinção entre razão e sensibilidade, ou

²²⁸ Birman, J. "A imaginação, a fantasia e o sublime em psicanálise: uma leitura de Eros e civilização, de Marcuse" Op. Cit.

²²⁹ idem p.78

²³⁰ idem p.89

entre mente e corpo. É Eros, com seu poder de ligação, que pode dar conta de um ultrapassamento dos binarismos fundamentais a esse mesmo pensamento e que se materializam no que Birman define como uma *lógica da dominação*²³¹. É Eros, enfim, que pode restituir aos nossos modos de organização social o lugar, e o poder, da imaginação. O que implicaria na retomada de uma dimensão estética da experiência subjetiva, através do registro do jogo, do brincar, registro que já aparece em Fourier como modo prevalente de organização social, e em Freud como elemento fundamental na constituição de si-mesmo e do mundo, materializado, por exemplo, na produção de fantasias, no brincar infantil ou na produção artística, em especial na literatura²³².

Para estabelecer então uma crítica do que chamou de princípio do desempenho, base da racionalidade repressiva que pretende combater, Marcuse, vai precisar, no entanto, como indica Birman, seguir algumas pistas freudianas na direção de uma leitura da sublimação para a qual esta se dá não como deserrotização, ou como uma repressão bem sucedida²³³, mas, ao contrário, através da produção de novos vínculos eróticos e do encontro de novos objetos para o desejo. Tal leitura da sublimação, articulada à idéia freudiana de ligação, sob o domínio de Eros, permitirá uma reinterpretação da realidade na qual esta seria permeada pelo investimento pulsional, ganhando um sentido estético e sendo marcada pelo lúdico, ou mesmo pelo que em psicanálise no acostumamos a chamar de infantil.

Na primeira tópica freudiana, a idéia de sublimação estava vinculada a uma antinomia entre pulsão e civilização, sendo a sublimação, cujo modelo era o pensamento científico, o sacrifício do erótico em nome da razão e da civilização.

²³¹ *idem* p. 84

²³² Freud, S. "El creador literario y el fantaseo" in Freud, S. Op. Cit., 1996 Vol. IX

Os processos sublimatórios se encontravam aqui vinculados ao domínio de si-mesmo e do que na subjetividade representaria a força da natureza: os impulsos de ordem sexual. Assim, Freud procurava dar conta dos fenômenos culturais, e em especial, dos processos de simbolização a partir de um modelo defensivo do aparato anímico, em cujo centro estaria a operação de recalque do sexual a partir dos valores – morais – da civilização.

Mas tal modo de compreender a sublimação trazia consigo uma série de problemas, dos quais o que mais nos interessa aqui é o fato de que, fundando a sublimação na repressão dos impulsos eróticos, reforça-se uma idéia de civilização desprovida de desejo e inteiramente fundada em seu caráter instrumental e performativo, o que leva a um empobrecimento do trabalho de produção das fantasias e da própria experiência estética.

Assim, se pelo conceito de sublimação a psicanálise procurava dar conta dos processos de simbolização e de construção da civilização, haveria um contra-senso no projeto civilizatório, já que, para que simbolização houvesse na subjetividade, seria necessária a presença do erotismo e não sua repressão. Com isso se esvaziaria a matéria-prima da produção simbólica que seria justamente o erotismo. A resultante disso seria a produção de subjetividades marcadas pelo empobrecimento erótico e simbólico, que caracterizavam a modernidade... Diante dessas contradições anunciadas, apreendidas com argúcia por Freud, poder-se-ia dizer que este indicava já as impossibilidades do modelo civilizatório existente na tradição ocidental, que aquele seria autocontraditório, já que expunha as individualidades ao empobrecimento erótico e ao

²³³ Fenichel, O. *Teoria psicanalítica das neuroses*. Op. Cit.

esvaziamento simbólico, o que conduziria à destruição e ao impasse do próprio modelo.²³⁴

Tornou-se então necessário a Freud, diante dos impasses criados pela concepção inicial da sublimação, repensá-la com base em um outro modelo: não o pensamento científico, positivista, mas o trabalho de criação artística, este sim mais próximo da experiência do brincar que marca os registros do desejo e da fantasia. Neste segundo modelo, o erótico aparece exatamente como elemento de ligação, opondo-se não às pulsões de auto-conservação, mas ao poder disruptivo da pulsão de morte. Sublimar transforma-se assim num modo de ligação, de construção de laços e de constituição de objetos a partir da energia maníaca e des-hierarquizada da sexualidade perverso-polimorfa. Nesse processo, como na criação artística que lhe serve de modelo não há oposição necessária ou mesmo uma clara distinção entre a razão e o sensível, da mesma forma que o ininteligível deixa de ser algo a ser mantido fora, a ser excluído, controlado ou simplesmente destruído, para ser apenas um sinal positivo de aparecimento do novo e transformação das subjetividades.

As narrativas identitárias e o poder dos mitos.

Se a identidade, ou o modelo primordial das identidades, nos aparece como uma narrativa, a desejada transformação das subjetividades, marcada pela entrada do desejo na cena política demarcada pela questão identitária, terá que se dar também necessariamente no campo da linguagem. No modo como tal enunciação de si-mesmo se dá hoje em dia como fala. Mesmo que devamos ter o

²³⁴ Birman, J. "A imaginação, a fantasia e o sublime em psicanálise: uma leitura de Eros e civilização, de Marcuse" Op. Cit. p.93

cuidado de, como Barthes, entender fala em seu sentido mais amplo, como unidade ou síntese significativa, verbal ou visual²³⁵.

É nessa direção que nos reaproximaremos aqui da questão da inteligibilidade, inclusive no que tangencia a perspectiva psicanalítica da produção de sentido, e das relações entre a realidade e a fantasia, nos baseando desta vez em certas formulações propostas por Roland Barthes em torno do lugar do mito na sociedade contemporânea.

É a partir dessa perspectiva que podemos descrever a identidade como sendo da ordem do mito – mais do que uma idéia, “um modo de significação, uma forma”²³⁶, uma forma motivada, submetida a limites e determinações históricas que se desdobram em condições específicas de engendramento e funcionamento. Isso porque o momento em que a enunciação de si pode ser integrada ao senso comum, ser absorvida pela *doxa*, apresentar-se como uma identidade reconhecível, tornar-se, enfim, inteligível, é aquele em que ela se submete ao mito, ou transforma-se em um.

Barthes define o mito como uma fala despolitizada, uma metalinguagem, que retira da linguagem o seu caráter, e também a sua força, políticas, e que tem como função primeira estabelecer a *deserção do nome burguês*²³⁷, produzindo o anonimato da burguesia. Ainda que tal colocação possa nos parecer datada, de um tempo em que o adjetivo burguês se fazia necessário, não tinha se dissolvido, como no mito, em um neoliberalismo unânime e globalizado, ela nos parece precisa na medida em que descreve exatamente essa dissolução de certos valores em uma naturalidade cotidiana. Pois é através do mito, da infinidade de mitos que povoam nosso cotidiano – o casamento, a família, a infância inviolável,

²³⁵ Barthes, R. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1985 p.133

²³⁶ Barthes, R. *Mitologias*. Op. Cit. pp.131-178

a vocação Imperial dos Estados Unidos ou da Europa – que nos dias de hoje os valores da ideologia hegemônica, da doxa, do bom senso do capital se dissolvem, da mesma forma que os ditos valores burgueses se dissolveram, estabelecendo-se como eternos, como fatos de uma natureza imutável: o que é histórico se naturaliza e assim petrifica-se, torna-se imóvel. Diante do mito, só nos resta a constatação.

Se a questão identitária se aproxima do mito é inicialmente por estar em jogo, nos dois casos, o problema da significação. No empreendimento identitário, como em todo ato de enunciação de si, ou de apresentação de si, se quisermos nos aproximar do lugar prevalente da imagem no mundo contemporâneo, o que está em jogo é exatamente o modo como se estabelece uma significação para si-mesmo, para esse domínio da experiência subjetiva que diz respeito sobretudo à relação consigo mesmo e como essa relação, de si a si, articula-se a modos de relação com a alteridade, desdobrando-se em formas de estar no mundo.

O mito burguês resolve o problema da significação naturalizando-a. Nele, a produção de sentido deixa de ser histórica para ser constatada como natural, e assim, para Barthes, o próprio sentido se esvazia, tomando o mito uma tautologia²³⁸, no sentido fraco do termo – não como pura afirmação, mas como recusa ao movimento, à pluralidade da linguagem – cujo modelo é o do pai que não sabendo responder às interrogações do filho, encerra o assunto, põe um fim ao funcionamento da linguagem e, portanto, à produção de qualquer significado inconveniente: é assim porque é assim. No mito, o que antes era sentido, transforma-se em significante, estabelecendo esse nível segundo da linguagem, e da semiologia, que para Barthes é a metalinguagem. Algo da articulação inicial

²³⁷ idem p.160

²³⁸ idem p.172

entre significante e significado se perde, esvazia-se, na medida em que é totalizado como uma forma à qual se atribui uma nova, e pretensamente definitiva, significação – que se distingue ainda do significado do signo lingüístico por ter uma dupla função: “designa e notifica, faz compreender e impõe.”²³⁹

Mas o ponto capital em tudo isso é que a forma não suprime o sentido. empobrece-o apenas, afasta-o, conservando-o à sua disposição. Cremos que o sentido vai morrer, mas é uma morte suspensa: o sentido perde o seu valor, mas conserva a vida que vai alimentar a forma do mito. O sentido passa a ser para a forma como uma reserva instantânea de história, como uma riqueza submissa, que é possível aproximar e afastar numa espécie de alternância rápida: é necessário que a cada momento a forma possa reencontrar raízes no sentido, e aí se alimentar; e, sobretudo, é necessário que ela se possa esconder nele. É este interessante jogo de esconde-esconde entre o sentido e a forma que define o mito. A forma do mito não é um símbolo: o negro [senegalês] que saúda [a bandeira francesa em uma foto na capa da *Paris Match*] não é símbolo do Império francês, tem presença a mais para isso, apresenta-se como imagem rica, vivida, espontânea, inocente, *indiscutível*. Mas, simultaneamente, esta presença é submissa, distante, tomou-se como que transparente, recua um pouco, faz-se cúmplice de um conceito já anteriormente constituído, a imperialidade francesa: é uma presença *emprestada*.²⁴⁰

Da mesma forma, a presunção de uma identidade, de uma ordem qualquer de essência para a subjetividade, retira dessa subjetividade exatamente a sua história – da mesma forma que, como vimos em Ballibar, a suposição de nacionalidade francesa, a partir de um mito de origem comum, e eventualmente

²³⁹ idem p.139

de um destino comum, oculta a série de acidentes e contingências históricas que levaram à formação da nação francesa. Torna-se natural que tenhamos uma identidade, e tal naturalidade desdobra-se na constatação de que todos os homens, não importa onde ou quando viveram, tiveram a sua identidade, enunciada segundo os mesmos parâmetros definidos, por exemplo, por Giddens.

Mas acreditamos que há uma segunda implicação do fato de que podemos situar as identidades nesse registro do mito: os próprios modelos identitários aos quais temos acesso, o do *vencedor* e do *perdedor* (*looser*), por exemplo, podem ser tomados como mitos, que têm exatamente essa função de cristalizar e naturalizar os valores burgueses, do capitalismo liberal, legitimando, nesse caso, por exemplo, a lógica do vencedor que leva tudo, apontada por Sennett como marca indelével do capitalismo flexível dos nossos dias, responsável pelo que ele chama de *corrosão do caráter*²⁴¹. Os modelos identitários cristalizam-se então como mitos cotidianos – o negro viril, o gay sofisticado, a feminista – que podem tomar claramente a forma de *estilos de vida*²⁴², de qualquer forma permanecem como imagens totalizadas, e mesmo aparentemente anódinas na sua evidência e banalidade.

Esvaziando-se de sua motivação e circunstancialidade histórica, tais mitos parecem ter existido desde sempre, o que nos leva a crer, mesmo sem muitas vezes nos darmos conta, que eles também existirão para sempre. Dessa forma os mitos são a presentificação diária dos padrões de inteligibilidade que nos governam, a chave primária posta à disposição dos indivíduos para que interpretem e ordem o seu mundo.

²⁴⁰ idem p.140

²⁴¹ Sennett, R. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2004

²⁴² Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Op. Cit. p.13

Para enfrentar os mitos, como a Identidade e seus modelos, será preciso decifrá-los, restituindo a sua materialidade histórica, a sua face política, e recuperando assim a força política, de transformação e articulação entre os seres humanos, que toda fala deveria ter. Se a ideologia, que em Barthes é necessariamente a ideologia burguesa, mascara no mito a si mesma, é preciso, decifrando o mito, desmascará-la, impedindo que, sem revelar-se, possa exercer seu poder mais mortífero.

Mas talvez seja necessário também, para além do deciframento do mito, da restituição da sua contingência histórica e do desmascaramento dos seus valores, desconstruí-los a partir mesmo da sua própria dispersão, transformando-os de mitos fortes em mitos fracos, e mesmo produzindo outros mitos concorrentes, igualmente fracos, fazendo assim com que o próprio funcionamento desse sistema mitológico perca a sua eficácia enquanto produtor de verdades absolutas e naturalizadas. Se os mitos se articulam aos padrões de inteligibilidade é preciso quebrar tais padrões, romper as fronteiras do inteligível, o que talvez seja possível não só com o deciframento operado por uma razão semiológica, mas com a contínua produção de pequenos novos mitos que ponham em circulação novos jogos de verdade, revelando ao mesmo tempo a fragilidade da naturalização operada pelo mito burguês – se o inimigo prefere o anonimato, ou o tornamos visível ou estrategicamente nos confundimos com ele, comprometendo o estabelecimento e a defesa das suas fronteiras.

Mas uma vez aqui, trata-se de por em ação a máquina produtora de fantasias proposta por Freud, capaz de, com a força da pulsão, nas trilhas do desejo, subverter as regras da linguagem e enfrentar o fascismo da língua. Contra um discurso que se propõe vitorioso, natural, a ação das pequenas verdades,

particulares, dos pequenos mitos pessoais, construídos naturalmente, como já nos propunha Freud, dos próprios restos da verdade oficial, aquela que no início das nossas vidas pertencia somente aos adultos, e a seu bom senso.

4.

Quem quer que seja você, qualquer que seja o seu desejo.

*Uma política da fantasia
em um ambiente de penúria,
por uma existência poética.*

Há muitas noções possíveis de identidade, ou ao menos muitos usos distintos para o termo identidade, dispersos ao longo da obra de Freud. Todas, no entanto, apresentam certos traços fundamentais que acreditamos dar conta da delimitação de um campo problemático específico para a questão identitária no pensamento psicanalítico. É a partir dessa delimitação que procuraremos marcar os pontos vitais da nossa crítica da idéia de identidade, retomando assim os aspectos principais do que foi visto até agora, a partir da leitura de Giddens da narrativa identitária moderna, e do que tentamos apresentar, seguindo o rastro de diversos autores, como uma possível desconstrução desse trabalho narrativo.

Tais marcas freudianas²⁴³ situam a identidade em primeiro lugar nos domínios da produção de uma realidade psíquica, marcada por sonhos, sintomas

²⁴³ Cunha, Eduardo L. "Uma interrogação psicanalítica das identidades" in *Caderno CRH* n.33 jul/dez 2000 pp.209-228 Salvador: Centro de Recursos Humanos – UFBA, 2000

e, sobretudo, fantasias – produção, portanto de ficções, ou de uma ordem da ficção, mas de uma ficção que faz efeito sobre o real; em segundo lugar no registro do desejo, dos movimentos desejanter do psiquismo; em terceiro lugar como ponto de articulação, ou, como preferimos pensar, de encontro com o outro, encontro que permite ocupar o seu lugar, e que assim, diante dele, cada um de nós possa, enfim, como diria Nietzsche, tornar-se o que se é²⁴⁴.

Já em seus primeiros escritos sobre a identificação, Freud se referia a esse movimento subjetivo como um *modo de pensar*²⁴⁵, elementar na produção tanto de sonhos quanto fantasias ou sintomas. É na radicalização dessa referência, a partir da qual procuramos pensar os movimentos identificatórios como algo da ordem do mecanismo, em seu caráter mínimo, que acreditamos encontrar uma leitura da enunciação de si em psicanálise que escape às pretensões totalizantes implicadas na idéia de identidade. Com isso procuramos pensar um modo de relação consigo mesmo que não esteja circunscrito à racionalidade moderna e que, seguindo uma indicação de Giorgio Agamben, gostaríamos, como contraponto à idéia de identidade, de chamar *singularidade*.²⁴⁶ Um modo de relação consigo mesmo, possibilidade de enunciação de si que escape às exigências de domínio e controle sobre si, e sobre o outro, implícitas no esforço identitário e em suas estratégias; submetido não aos poderes da razão e da consciência, mas engendrado no fantasiar e aberto às artimanhas do desejo. Experiência de si na qual, fundando-se tal afirmação de si não na exclusão do ininteligível, mas na contínua produção de novas inteligibilidades, crie-se, na

²⁴⁴ Nietzsche, F. *Ecce homo – como alguém se toma o que é*. São Paulo: Max Limonad, 1986

²⁴⁵ Masson, J. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986 p.250

²⁴⁶ Agamben, G. *La communauté qui vient – théorie d'une singularité quelconque*. Op. Cit.

liberdade de desejar, a condição de possibilidade da fraternidade, para quem e além de qualquer exigência hierárquica.

Retomaremos então, mais uma vez, o pensamento de Freud, a partir de seu lugar, impossível ou possível, mas certamente necessário, na atualidade. Diante da chamada crise identitária que, como intentamos descrever, se traduz efetivamente como crise da modernidade, seus valores e sua racionalidade, seu modo de pensar, prenúncio talvez do que vislumbra e deseja Wallerstein como *fim do sistema* – momento de possibilitação do novo e de sua potência.

Penúria.

A situação de extrema desigualdade na qual vivemos hoje, não só a nível global, mas em cada uma das regiões do globo, e talvez de modo muito particular e especialmente dramático nos países periféricos como o Brasil, cria para a maioria das populações uma situação de falta de recursos para além das condições mínimas de sobrevivência. Pobreza material, fome, carências educacionais e outras insuficiências, inicialmente de ordem material, que se desdobram primeiramente em restrição de liberdade²⁴⁷, mas num segundo momento se revelam como pobreza moral, carência de valores, segregação da experiência. Num mundo onde o dinheiro é o único valor, governado por uma forma de jogo na qual o vencedor leva tudo, e os destituídos são responsabilizados por prejudicar o desempenho e performance dos ditos mais capazes²⁴⁸, a miséria alimentar das classes baixas se converte em miséria humana das classes médias, preocupadas apenas em não sucumbir, alertadas

²⁴⁷ Sen, Amartya *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

²⁴⁸ Sennett, R. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2004

permanentemente contra o perigo representado por aqueles que podem, a qualquer momento, arrastá-los para baixo.

Nesse sentido, vale retomar a aproximação feita por Bauman entre os pobres da atualidade, tornados não mais reserva de mão de obra, e sim como população redundante²⁴⁹, excesso de vidas nuas, nas palavras de Agamben, e os estranhos, viscosos na sua capacidade de arrastar aqueles que deles se aproximam para perto de si, da sua massa disforme, sem qualidades e sem lugar no mundo – espaço de efetivo estranhamento, ininteligibilidade. Para Bauman, o pobre, como o estrangeiro, é aquele que não possui um lugar, e assim não encontra expressão²⁵⁰. Ininteligíveis, incapazes de fazer valer a sua fala na linguagem do outro, comprometem a comunicação global e a organização do ambiente, tornando-se então uma sujeira a ser eliminada, ou varrida para baixo do tapete. Tais seres humanos, como vagabundos, escorregam pelas estruturas sociais sem encontrar o seu lugar a não ser em sua própria exclusão: são negativos – necessariamente marginais. É assim que os pobres, os ininteligíveis, os estranhos, os estrangeiros, os criminosos, são postos todos no mesmo saco, na mesma massa disforme que aos olhos da *Doxa* é apenas resíduo, sujeira, ainda que possa torna-se muito perigosa, contagiosa, e, portanto, deva ser mantida permanentemente sob estrita vigilância.

Varrer assoalho e estigmatizar os traidores ou expulsar os estranhos parecem provir do mesmo motivo de preservação da ordem, de tornar ou conservar o ambiente compreensível e propício à ação sensata. Isso bem pode ser assim, mas a explicação em termos de tão largo espectro, universais e extratemporais, não

²⁴⁹ Bauman, Z. *O mal-estar na pós modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

²⁵⁰ *idem*

adianta muito para a avaliação de várias formas da busca de pureza do ponto de vista de sua significação política e social e da gravidade de suas conseqüências para o convívio humano... Entre as numerosas corporificações da 'sujeira' capaz de minar padrões, um caso – sociologicamente falando – é de importância muito especial e, na verdade, única: a saber, aquele em que são outros seres humanos que são concebidos como obstáculo para a apropriada 'organização do ambiente', em que, em outras palavras, é uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna 'sujeira' e é tratada como tal.²⁵¹

A idéia moderna de previsibilidade, fundada em uma possibilidade de controle, de domínio sobre a natureza e sobre o próprio homem, não pode ser desvinculada da idéia de ordem. Para Bauman, aqueles que estão fora da ordem, os perdedores, todos que nessa ordem não encontram seu lugar, são hoje vistos como sujeira, resíduos e impurezas a emperrar o funcionamento da engrenagem.

Ao mesmo tempo, seguindo o pensamento de Bauman, a explosão das identidades a partir do final do século passado poderia ser tomada, se utilizarmos aqui a lógica presente no racismo, tal como vimos em Balibar e Wallerstein, como uma multiplicação de pequenos racismos, lutas mínimas contra a viscosidade do outro, esforço permanente de manutenção de uma ordem própria – preservação da língua, da cultura e dos modos de vida – e salvaguarda contra o contágio. Enfraquecidos, tornamo-nos esforçados defensores do pouco que temos.

De um outro ponto de vista, propriamente psicanalítico, numa leitura das novas modalidades de mal-estar na atualidade, Birman aponta para um empobrecimento da linguagem que acaba por dingir as manifestações do mal-estar para os registros do corpo e da ação. Se a produção das fantasias e mesmo

²⁵¹ *idem* p.17

os movimentos identificatórios se revelam na subjetividade pela produção de uma linguagem particular, é tal linguagem que se encontra hoje esvaziada, sendo tal esvaziamento inscrito como subproduto da radicalização desse modo de pensar e viver a experiência subjetiva que procuramos circunscrever utilizando a denominação de racionalidade moderna.

Estamos diante, portanto, de um conjunto de signos que constituem o mal-estar num outro formato, centrados agora no corpo e na ação. Em contrapartida, a linguagem se empobrece a olhos vistos, mesmo quando é usada de maneira gramaticalmente correta. Com efeito, o registro metafórico daquela se faz cada vez mais pobre, na medida em que a dimensão informacional do discurso esvazia a sua dimensão simbólica. A linguagem se evidencia, então, como uma retórica instrumental pela perda progressiva de sua dimensão como poiesis. A ação coartada se desdobra, enfim, na compulsão e na linguagem instrumental, sendo esta também uma forma outra de ação restrita.²⁵²

A ilusão do agir onipotente, capaz de, sob o domínio da razão e da consciência, operar o controle absoluto sobre o mundo e sobre si mesmo, converte-se assim em impotência. Uma impotência que transborda sobre o corpo próprio, transformado em campo único da ação do sujeito, fazendo com que, distanciando-se em realidade do mundo e do outro, esse indivíduo contemporâneo transforme a tarefa identitária na sua forma exclusiva de ação, moto-contínuo do fazer-se inteligível, reconhecível, consumível. A produção de um discurso sobre si mesmo, seguindo na mesma direção, perde a sua força

²⁵² Birman, J. "Dor e sofrimento num mundo sem mediação." Trabalho apresentado ao 2º Encontro Mundial dos Estados Gerais da Psicanálise. Rio de Janeiro, 2002. Disponível em [www. estadosgerais.org](http://www.estadosgerais.org)

transformadora, de contínua produção de novas formas de ser – como no texto freudiano sobre as lembranças encobridoras onde a produção incessante de fantasias possibilita à subjetividade a permanente construção de um acervo mnêmico e a contínua reinterpretação da realidade a partir da experiência pulsional e de seu impacto²⁵³ –, para transformar-se, seguindo o modelo midiático, e também segundo os padrões de inteligibilidade vigentes, na produção de informações sobre o indivíduo, com o fim último de posicioná-lo, sempre, face às hierarquias e modelos subjetivos existentes e dispostos para uso, obviamente também de acordo com seu poder de compra.

Tal empobrecimento articula-se a um desligamento em relação ao outro, à alteridade, reforçando um movimento de isolamento e de exclusão da diferença que, como procuramos indicar, é inerente ao próprio esforço identitário característico da experiência moderna. Esse movimento, que de um ponto de vista estritamente psicanalítico deve ser visto necessariamente como narcísico²⁵⁴, aparece, segundo Birman, na transformação do que era antes sofrimento, em pura dor²⁵⁵. O sofrimento se configura como uma forma de apresentação de si na direção e em busca do outro, enquanto a dor encontra seu limite em um corpo que se afirma exatamente como matriz e materialização da experiência individual, marcada como vimos pela unicidade, integridade e isolamento face ao mundo. Movimento contrário a uma afirmação de poder centrada no domínio, na previsibilidade, no controle e na autonomia absoluta, o sofrimento é o reconhecimento de uma insuficiência, demanda do outro e, em última instância, demanda de amor.

²⁵³ Freud, S. "Lembranças encobridoras" (1899) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. III

²⁵⁴ Freud, S. "Sobre o narcisismo: uma introdução" in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XIV

²⁵⁵ Birman, J. "Dor e sofrimento num mundo sem mediação." *Op. Cit.*

Sem sofrimento, capturado por uma dor que só lhe pode ser própria, vivida nos limites físicos do seu corpo e sem possibilidade de mediação frente à alteridade, o indivíduo encontra-se imerso em sua *vida nua*, desprovido de qualquer qualificação. É assim que a leitura de Birman sobre o excesso de medicalização dos corpos e subjetividades na atualidade encontra o diagnóstico de Agamben sobre as novas formas de soberania na modernidade, a partir da idéia foucaultiana de bio-poder²⁵⁶. O corpo instrumentalizado que se torna receptáculo de uma infinidade de medicamentos contra qualquer forma de dor, para não dizer angústia, correlato ao empobrecimento da linguagem e da imaginação, é o resultado mais direto da biologização da vida e da proliferação de vidas nuas, sem qualidade ou laço com o outro.

Pobreza de imaginação e de laços entre subjetividades que nos torna então indivíduos efetivamente autônomos, submetidos a um poder soberano que se funda exatamente em sua redução a corpos individualizados, sem qualidades e sem afeto, incapazes ou impossibilitados de fantasiar e assim produzir novos jogos de verdade, modos singulares de ser. Falta de recursos que se desdobra em muitas ordens: desde a própria penúria material enfrentada pela maioria das populações até uma pobreza moral, ou segregação da experiência, como quer Giddens²⁵⁷, ou como *corrosão do caráter*, na expressão de Richard Sennett²⁵⁸. Em todas essas ordens, está o poder espectral do capital²⁵⁹, construindo um universo no qual o dinheiro é a única possibilidade de valor²⁶⁰ e a forma privilegiada de mediação entre as subjetividades.

²⁵⁶ idem

²⁵⁷ Giddens, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002

²⁵⁸ Sennett, R. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2004

²⁵⁹ Corrêa dos Santos, R. "A cultura e seus graus: temporalidade e pensamento." in *Cadernos do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos* Ano 2, vol.2 Rio de Janeiro, 2002

²⁶⁰ Jameson, F. *A cultura do dinheiro*. Petrópolis: Vozes, 2001

Os poderes da fantasia.

Mas será possível contrapor a esses espectros nossos próprios fantasmas, nosso fantasiar? Conseguiremos fazê-lo mantendo-nos em um registro identitário, presos a esse jogo no qual a afirmação de si-mesmo está imbricada em operações de sujeição e no qual o outro é sempre, ao menos em princípio, um inimigo?

Para responder a tal questionamento, teremos que por em discussão os modos como a produção das fantasias, de uma imaginação de si e do mundo, pode transformar as condições de existência nesse mundo, sua realidade; de como, enfim, se pode transformar a realidade a partir da prevalência de uma ordem da fantasia.

É aí que o pensamento de Fourier nos interessa de modo especial, na medida em que instala o fantasiar, costumeiramente circunscrito ao campo da experiência individual, para o campo da ação política e dos modos de organização da sociedade, incluindo a sua economia. Nesse campo, tal pensamento se apresenta como uma crítica, ou mais, como pretende Barthes, como uma recusa radical da civilização²⁶¹, uma civilização que se estrutura em torno do desenvolvimento do modo capitalista de produção, articulado como já vimos à formação dos estados-nação e à própria idéia de identidade, bem como a toda moral ou preceito filosófico e científico que pretenda justificá-la²⁶². Contra tal forma de organização do mundo, Fourier propõe o respeito a uma lei de atração universal, que põe todas as coisas em uma relação de interdependência e acaba por subverter não só a distinção entre natureza e cultura, ou entre o sensível e

²⁶¹ Barthes, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Lisboa: Edições 70, 1979 p.91

inteligível, mas também as hierarquias que daí decorrem, em um universo que passa a ser regido politicamente pelo brincar²⁶³ e cujo elemento fundamental de cálculo, portanto de valor, é o prazer²⁶⁴; mundo no qual as necessidades cedem seu lugar prevalente ao supérfluo e à mania – utopia, enfim, de um universo inteiramente governado pelo que, com Freud, poderíamos chamar de movimentos desejantes.

É sustentado por essa recusa radical da civilização moderna e de sua moral que Fourier constrói uma obra de reinterpretação do humano que não cabe nos limites da razão, ou mais propriamente, do que vimos até agora chamando racionalidade moderna. Mesmo se afogando em números e cálculos na ambição de tudo prever para a sua sonhada Harmonia – um novo mundo rico e feliz, no qual os seres humanos terão até três metros de altura –, seu pensamento se dá sempre em torno de um fundamento absolutamente subversivo para a racionalidade repressiva e o princípio de desempenho denunciados por Marcuse: a afirmação de que o progresso e a fortuna bem como a realização de cada um, apóiam-se não na repressão e sim na livre expressão das paixões, não havendo, portanto, oposição necessária ou fundamental, entre a satisfação pessoal e o progresso comum, e sendo a diferença e a dissensão não os motores da violência entre os grupos, mas o óleo que lubrifica seu funcionamento.

Que nós caminhemos sempre nos caminhos da saúde e da fortuna, nos entregando cegamente as nossas paixões [...] que cada

²⁶² Konder, Leandro *Fourier: o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999 p.8

²⁶³ Klossowski, P. "Sade et Fourier" Op. Cit.

²⁶⁴ Barthes, R. *Sade, Fourier, Loyola* Op. Cit.

indivíduo, seguindo apenas seu interesse pessoal, sirva constantemente aos interesses da massa.²⁶⁵

Tais premissas se articulam em Fourier exatamente a um mundo cujo modelo de funcionamento é o da brincadeira infantil. Como aponta Klossowski, enquanto Sade escolhe como arma contra a modernidade e seu poder repressivo o crime, apostando na sua radicalidade, Fourier escolhe o jogo²⁶⁶, o mesmo jogo, ou brincar, que Freud localiza na possibilitação do pensamento criativo, da arte e da fantasia²⁶⁷. Nesse jogo, em regras que o pensador francês dedicou toda a sua vida a decifrar, todas as coisas se encontram em contínua relação de interdependência, e não há hierarquia possível, por exemplo, entre natureza e cultura, entre o sensível e o inteligível – o impulso amoroso, que aproxima os indivíduos uns dos outros, é da mesma ordem daquele que, nos céus, empurra um astro na direção do outro, ou nos prende ao chão sob a forma de gravidade²⁶⁸.

A obra de Fourier se desdobra então em um projeto societário que, podemos dizer, não cabe nos limites da razão, nem nas redes do bom senso, da Doxa – “a opinião pública, o Espírito majoritário, o Consensus pequeno burguês, a Voz do Natural, a Violência do Preconceito”. Tal bom senso é sempre um discurso vitorioso, uma linguagem triunfante, cujo valor principal é a arrogância. Toda fala pode ter o seu momento de vitória, de arrogância, de transformar-se em senso comum e perder sua potência criativa, afirmando-se então como única possibilidade de enunciação, como verdade, sem chance para os derrotados, sem

²⁶⁵ Fourier, Charles *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. Paris: Flammarion, 1973 p.91

²⁶⁶ Klossowski, P. “Sade et Fourier” Op. Cit.

²⁶⁷ Freud, S. “El creador literario y el fantaseo” Op. Cit.

²⁶⁸ Konder, Leandro *Fourier: o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999 p.21

espaço para a negociação²⁶⁹. Tal bom senso é assim a materialização do inteligível, ponto limite e barreira para o seu negativo: o ininteligível, o maniaco, o perverso, o louco, o singular.

Para escapar à *Doxa*, assumindo o caráter delirante do seu projeto, Fourier inventa uma nova linguagem, como condição única de possibilidade para a construção de um novo mundo – e talvez esteja exatamente aí o valor maior do seu pensamento: entender que para reorganizar o mundo se faz necessário reinventar o modo como pensamos esse mundo, como o vemos e nos posicionamos nele. O que o pensamento de Fourier opera, no nosso entender, é a quebra dessa racionalidade que chamamos moderna, e daí a urgência em negar a sua ciência, contrapondo aos novos saberes da química e da física que seduziram a humanidade no início do século XIX os poderes da analogia e seu modo aparentemente ingênuo de perceber o mundo a partir de relações de proximidade e de semelhança. Da mesma forma é combatida a moral burguesa²⁷⁰, capitalista, e seus elementos chave, como a família nuclear patriarcal, que naquele momento se estrutura como modelo para a organização das instituições, a exemplo da fábrica e do governo²⁷¹.

Quebrando-se tal racionalidade, rompendo com esse modo de pensar, opera-se também a desconstrução de seu espaço – lugares e posicionamentos que fundamentam a nossa própria experiência contemporânea da identidade. Diante da arrogância de um discurso vitorioso, torna-se necessário estar alhures, em outro lugar. Aqui o projeto Fourierista se encontra com as idéias de atopia, em Barthes, e de heterotopia, em Foucault. Para Barthes, a atopia é precisamente

²⁶⁹ Bhabha, Homi *O local da cultura*. Op. Cit. p.51

²⁷⁰ Fourier, C. *Le nouveau monde amoureux*. Paris: Stock, 1999

²⁷¹ Hunt, L. "Revolução francesa e vida privada" in Perrot, M. (Org.) *História da vida privada 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991 pp.21-51

esse *habitáculo em deriva*²⁷² que representa a possibilidade de construção permanente de novas linguagens, lugar paradoxalmente sem lugar, no qual se perdem as referências de posicionamento e qualquer possibilidade de hierarquização. Já para Foucault, esses *espaços outros*²⁷³ que constituem as heterotopias são justamente os locais da sociedade na qual seus modos de posicionamento são invertidos e assim revelados – espaços de confinamento do ininteligível por excelência, como as prisões e os hospícios, pois é também aí que, em nossa sociedade se encontram, além do criminoso, do louco e do maniaco, nossas reservas de imaginação.

Charles Fourier não é exatamente um utopista. Sua Harmonia não se localiza entre as utopias clássicas. Talvez porque não haja ali isolamento, talvez porque na sua obra, ou melhor, em seu projeto, trate-se menos de reação e mais, de invenção²⁷⁴. Também não quer Fourier que seu projeto se revele impossível, pelo contrário, ele dedica toda a vida a sua realização. Pragmático, busca financiadores, detalha etapas e protótipos e, sobretudo se dedica a seduzir, não apenas convencer, mas encantar. Algo, no entanto, aproxima a obra de Fourier das utopias: o fato de que também ela está de algum modo do lado de fora. Fora de lugar, fora da razão. Como um pensamento do fora, na leitura de Joel Birman, em contraponto ao pensamento do dentro, reflexivo e confiante na razão.²⁷⁵ As utopias clássicas nascem com o pensamento moderno e, tendo a razão como seu eixo central, mostram uma fé absoluta em que só a submissão à razão, e ao conhecimento fundado no *cogito* cartesiano podem conduzir a vida em sociedade; o que vai aparecer, por exemplo, de maneira absoluta na *Nova Atlântida*, a utopia

²⁷² Barthes, R. *Roland Barthes*. São Paulo: Cultrix, 1977 p.55

²⁷³ Foucault, M. "Des espaces autres" in Foucault, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994 p.755

²⁷⁴ Barthes, Roland *Sade, Fourier, Loyola*. Lisboa: Edições 70, 1979 p.90

²⁷⁵ Birman, Joel *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999 p.151-173

de Francis Bacon, na qual o centro da vida em sociedade é a *Casa de Salomão*, onde os sábios e cientistas produziram a verdade e o conhecimento, e controlariam sua distribuição aos cidadãos comuns.²⁷⁶ O projeto fourierista, por oposição, nasce exatamente no momento em que se recusa a soberania da razão.

O pensamento de Fourier, seu fantasiar, é um pensamento do exterior no sentido apresentado por Roberto Correa dos Santos, a partir de Nietzsche. Sua paixão nada tem de íntima, de reflexiva, de psicológica²⁷⁷. Nela, o que interessa é o seu mecanismo – como ali se revela “o caráter automático da vida, o absoluto funcionamento do lado de fora, trabalhando, cada peça cumprindo suas funções”²⁷⁸ (Fourier fala explicitamente em ‘paixões mecanizantes’, e as toma como fundamentais). Tal paixão é, como aponta Blanchot²⁷⁹, uma paixão de aparecer, uma paixão da evidência, “que se exprime integralmente e que não é nada além da sua expressão”. Uma paixão em ato que age a despeito de qualquer interpretação e se dá, ao mesmo tempo, como causa e como efeito.

Para Roberto Corrêa, é também no exterior que se potencializa a diferença. Só ao tornar toda diferença visível podemos nos articular politicamente e estabelecer redes de relações com os outros²⁸⁰. Reencontramos aqui um elemento fundamental do pensamento de Fourier: a diferença, o desacordo, o dissenso. Posto para fora, colocado em ação no espaço em que o humano se movimenta, ao mesmo tempo em que constrói o mundo que o cerca, seus modos de funcionamento e seus lugares, seus posicionamentos.

²⁷⁶ Souza, Maria das Graças “O real e seu avesso: as utopias clássicas.” in *Sexta-feira nº 6* São Paulo: Editora 34, 2001 p.17

²⁷⁷ Corrêa dos Santos, Roberto *Modos de saber, modos de adoecer* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 pp.51-60

²⁷⁸ *ibid* p.56

Quando se define a obra de Fourier como uma utopia, aí se aplica um tom pejorativo que segundo Lalande²⁸¹ fornece a base para um sofisma: desqualificar um pensamento afirmando sua impossibilidade. Seu ideal societário já não teria então a força de um projeto ou de uma crítica radical da sociedade; diante do bom senso, ou da ciência, seria apenas mais um sonho que não faz lá muito sentido. Mas Freud nos ensinou que os sonhos fazem sentido²⁸², e o pensamento que se engendra em Fourier como um sonho, não só está carregado de sentido, como marca a invenção de uma linguagem, um novo reordenamento da língua, como nos diz Barthes.

Para que isso se dê é fundamental na lógica fourierista a presença do que na psicanálise, chamamos de fantasia²⁸³. Na leitura proposta é, num primeiro plano, embora não explicitamente, a entrada em jogo da fantasia que possibilita a ligação entre esses três elementos que marcam a reorganização do mundo proposta por Fourier: as paixões, as diferenças, os prazeres. Nesse sentido, podemos afirmar que a Harmonia fourierista é um projeto rigorosamente fantasioso.

Se tomarmos, em primeiro lugar, a própria idéia de paixão na obra de Fourier, o que temos é uma paixão que não apenas se dá como ato e como exterioridade, como mecanismo, mas que carrega em si algo da ordem da qualidade, do significado. Assim, mesmo que numa descrição da atração passional, Fourier a situe em um momento anterior à reflexão, antes de qualquer

²⁷⁹ Blanchot, Maurice "En guise d'introduction" in *Topique Revue Freudienne* 2e année; n°s 4-5 / Charles Fourier; Octobre 1970 (Paris: PUF, 1970)

²⁸⁰ Corrêa dos Santos, Roberto *Modos de saber, modos de adoecer* Op. Cit. p.58

²⁸¹ Lalande, André *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1993 pp.1178-1181

²⁸² Freud, Sigmund "La interpretación de los sueños" in Freud, S. Op. Cit. vols. IV y V

²⁸³ Nosso modelo aqui é, sobretudo, o da 1ª tópica freudiana. Ver: Cunha, Eduardo L. *Imagem e semelhança – metapsicologia da identificação*. Op. Cit.

movimento Introspectivo²⁸⁴, ele as classifica de modo muito próximo a um ordenamento de afetos, ou do que poderíamos talvez chamar de movimentos afetivos. Assim, entre as 12 paixões, cinco derivam dos órgãos dos sentidos – paixões de olhar, de ouvir, do paladar, do olfato e do tato –, e têm como objetivo seu luxo ou prazer; quatro têm como objetivo a formação dos grupos e séries sustentados em laços afetuosos – paixões do amor, da amizade, da ambição e do familiarismo ou paternidade; e por fim as três mais importantes, que dizem respeito ao próprio equilíbrio e distribuição das paixões – à sua mecanização: primeiro, a paixão compósita, da exaltação, da engrenagem; segundo, a paixão borboleta, da alternância, do contraste; e por fim, a paixão cabalista, paixão da intriga, da dissidência e do desacordo²⁸⁵.

O que se dissolve na definição fourierista, por essa presença da fantasia em movimentos que se dão como naturais, cósmicos e anteriores à reflexão, é a própria separação entre natureza e cultura. Não há diferença entre a gravidade e o amor; ambos são forças que pertencem à natureza e estão ao mesmo tempo carregados de sentido, de fantasia.

Num segundo momento, ao considerarmos a questão da diferença, e, portanto, da alteridade, temos como elemento fundamental a possibilidade de que cada subjetividade possa por em jogo maneiras singulares de agir. O reconhecimento das diferenças se dá sobretudo como uma des-hierarquização²⁸⁶ dos modos e códigos de interpretação da realidade. E isso é necessário porque é central na obra de Fourier a idéia de mania. Quando falamos de prazer, não se trata de saciedade, ou mesmo simplesmente de gosto; é no campo da mania, da particularidade, que o pensamento de Fourier busca a sua marca diferencial. E

²⁸⁴ Fourier, Charles *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. Op. Cit. p.89

²⁸⁵ *idem* p.89-93; Ver tb.: Konder, Leandro *op. cit.* pp.29-32

como não há hierarquia entre as manias, o fato de fulano ser um *expert* em Kant é tão relevante quanto sicrano tornar-se um especialista em determinada espécie de abóbora.

Por outro lado, o mecanismo da atração passional funda-se em um equilíbrio das manias e das paixões. É preciso então que haja variância e desacordo, para que haja troca e compensações. Não é possível compreender o mundo fourierista se o tomamos como algo estático, ele é mecanismo em um movimento determinado pelos desencontros, pelos desacordos, pela intriga. No nosso entender, não haveria como imaginar tal mecanismo funcionando sem uma subversão de qualquer valor absoluto, incluindo-se aí verdade, realidade, bem ou mal.

Da mesma forma, o prazer em Fourier não se apóia na necessidade, mas no que a excede, no supérfluo. Se nos voltamos para a oralidade, por exemplo, que é sem dúvida sua principal referência enquanto domínio de prazeres, não lhe interessa o caráter nutritivo dos alimentos, e sim a *gastrosofia*, na qual o prazer do indivíduo se dá no momento exato em que o alimento encontra o discurso. Tal prazer então não se dá pela via da saciedade, e mesmo o uso do termo satisfação, acreditamos ser um tanto problemático. Ele é sempre um prazer múltiplo, de acúmulo e de variedade, no qual é impossível dissociar os sentidos um do outro ou mesmo afastar o luxo sensual de outras paixões, como a ambição ou a amizade. O prazer, aqui, é sempre plural, e fala.

Ele se desenha no encontro entre o indivíduo e o mundo. Um mundo que se impõe como materialidade, mas que de modo algum poderia ser independente da linguagem. O modo como Fourier constrói o seu mundo torna impossível

²⁸⁶ Barthes, Roland Sade, *Fourier, Loyola*. Op. Cit.

qualquer separação entre realidade e linguagem, ou entre natureza e cultura. Sua fantasia costura uma mistura harmoniosa entre dois campos cuja separação serve de ponto de apoio para a civilização que o mesmo Fourier, não por acaso, recusa.

Freud, mais uma vez.

Para retomarmos agora, mais uma vez, o pensamento freudiano, é exatamente esse mundo, governado pelos afetos, cujo elemento de cálculo é o prazer e no qual Eros é o principal elemento político, que constitui a realidade psíquica descrita por Freud. A esses elementos só faltaria acrescentar uma contribuição freudiana que parece suprimida em Fourier, mas que revela sua força no texto sadeano: o interesse pela morte.

A produção das fantasias aparece na obra freudiana principalmente como um trabalho de elaboração, de ligação, cujo modelo é o da formação dos sonhos. Construídas a partir de *restos do escutado*²⁸⁷, as fantasias se formam a partir de pequenos fragmentos de sentido, restos de narrativa, sobras deixadas pelo outro. Combinados de acordo com as regras da linguagem ordinária, eles possuem no entanto uma gramática – e uma inteligibilidade – particular, já que estão submetidas também à força dos afetos, ao impacto da pulsão. Características, em especial na primeira tópica, de um território de fronteira que é o pré-consciente, ao mesmo tempo em que buscam a linearidade narrativa e a coerência que permitirão seu acesso à consciência, as fantasias trazem ainda, no entanto, as marcas do processo primário e do inconsciente, território sem lugar para a contradição e no qual o alinhamento contínuo entre passado, presente e futuro

²⁸⁷ Masson, J. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* Op. Cit. p.50

também não faz sentido, ou melhor, não se impõe como sentido único, um território no qual o prazer é o principal destino.

As muitas narrativas que povoam a vida anímica são sempre obra de combinações e recombinações, pedaços de realidade e de desejo que se misturam na tessitura dos limites entre o eu e o mundo, tanto quanto na construção do próprio eu. Ficção que é construída de palavras, mas cujo mecanismo – forma e conteúdo – está também submetido ao domínio da pulsão, ao regime da força e das intensidades – prazer e desprazer. Não é por acaso que, ao falar da fantasia e do fantasiar, Freud tomará muitas vezes como modelo o jogo, especialmente o jogo infantil, o brincar. Nesse jogo se desenham não só o real e o imaginário, mas também o eu e o outro – a desrealização, de que fala Freud, por exemplo, no texto sobre o distúrbio de memória na Acrópole, traz consigo a despersonalização. Fantasiar também pode significar experimentar a morte, a finitude. Transitoriedade e inexistência.

Mas, por outro lado, se negar a realidade pode trazer a negação de si, reconstruir a si, reinventar a enunciação onde o eu se revela, opera também a transformação do mundo, define o real e o irreal, traça os limites da nossa ação – até onde podemos ir.

Numa carta escrita a Romain Rolland em 1936, Freud, o analista, se coloca diante de alguém a quem pede que o escute, e lhe oferta “o dom de uma criatura empobrecida”²⁸⁸. Seu primeiro passo em sua aventura tardia é por em desordem o tempo: o incidente de que trata a carta havia acontecido há muitos anos – uma geração atrás – e esteve durante todo esse tempo em sua mente, como um resto que não pode ser absorvido. Naquele momento, diante de uma testemunha na

²⁸⁸ Freud, S. “Um distúrbio de memória na acrópole” (1936) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XXII

verdade ausente, ele trata então de reescrever a sua história – a partir de um pequeno incidente, uma falha, uma dúvida. Freud recolhe os rastros do seu desejo e os rearranja em novas narrativas da sua vida, da sua obra²⁸⁹.

Como Freud diante da Acrópole, ou diante da presença ausente de Romain Rolland, cada um de nós pode, fantasiando, em face de uma testemunha, de alguém que escuta, construir a sua própria realidade, sua interpretação do mundo. O que não é pouco se considerarmos que no mundo não há nada além de interpretações que se alastram²⁹⁰. E se enfrentam, se afirmam umas contra as outras em jogos de verdade e de poder²⁹¹.

Será esse fantasiar, então, um ato político?

Podemos responder que sim, ao tomar o termo política em seu sentido mais amplo, segundo Lalande: o modo como os seres humanos se organizam em grupos e agem uns em relação aos outros²⁹². Podemos, ainda, responder positivamente, mesmo tomando-o em seu senso mais estrito, referente a Estado e Governo, se considerarmos que estamos na era do bio-poder e que nossos corpos são, como indica Agamben, o elemento político fundamental, ponto de referência e ancoragem do moderno Estado soberano²⁹³.

Gostaríamos, no entanto, de responder que sim a essa interrogação, apoiando-nos em dois outros sentidos da política, sentidos que talvez sejam também, de certa forma, restos, e que encontramos no nosso dicionário de uso corriqueiro, o "Aurélio": a política como "habilidade no trato das relações

²⁸⁹ Santos, Maria Eunice "Entre a memória e o olhar: observações sobre 'Um distúrbio de memória na acrópole'." Salvador: mimeo

²⁹⁰ Vattimo, Gianni *A tentação do realismo* Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001

²⁹¹ Birman, Joel *Entre o cuidado e o saber de si* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000

²⁹² Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* Paris: Quadrige / PUF, 1988

p.785

²⁹³ Agamben, Giorgio *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. Op. Cit.

humanas, com vista à obtenção dos resultados desejados”; a política como “astúcia, artifício, esperteza”²⁹⁴.

Com base no primeiro desses significados menores, periféricos, teríamos uma política cuja estratégia encontra seu fundamento numa pergunta formulada ao desejo. Como a enunciada por Fanon na luta pela igualdade entre negros e brancos e pela liberação do domínio colonial – “o que quer um negro?”²⁹⁵. Questão que podemos desdobrar em infinitas outras: o que quer uma mulher, um cidadão do terceiro mundo, um homossexual, um favelado, um empresário, um terrorista, um analista ou o seu paciente? A política pode ser aqui singular, mais do que individual, tecida nas tramas do desejo, suas possibilidades e impossibilidades.

Depois, apoiando-nos no segundo sentido recolhido no dicionário, pensamos também numa política pequena, micro, embora, certamente, criativa. Pequenos atos, pequenos enfrentamentos, pequenas vitórias ou derrotas. Batalhas que se dão fora do grande cenário, à margem, com as armas, quaisquer, de que se possa dispor, sem grandes contornos morais, sem heróis. Uma política sem aquela arrogância dos discursos vitoriosos que podemos chamar de ideologia²⁹⁶.

Política dos poucos recursos, em um ambiente de penúria²⁹⁷; feita por pobres, insuficientes, carentes; cujo destino já não seria uma tomada do poder, ou a reconstrução de qualquer tipo de hierarquia, mas a horizontalização das

²⁹⁴ Ferreira, Aurélio B. de H. *Médio Dicionário da Língua Portuguesa* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980

²⁹⁵ Fanon, F. *Peau noires, masques blancs* Paris: Seuil, 1952

²⁹⁶ Barthes, Roland *Roland Barthes por Roland Barthes*. Op. Cit.

²⁹⁷ Corrêa dos Santos, Roberto “A cultura e seus graus: temporalidade e pensamento” in *Cadernos do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos* Ano 2, Nº2, Maio de 2002.

relações; cujo modelo já não seria a autoridade patriarcal²⁹⁸, mas a fraternidade²⁹⁹, política que se desdobra em múltiplos jogos [estratégicos], na qual não há lugar para verdades absolutas ou interpretações definitivas, feita de vitórias efêmeras, e discursos que não se cristalizam, não se tornam arrogantes nem se convertem em discursos de poder³⁰⁰. Política necessária, sobretudo, aos diferentes, àqueles privados do poder de interpretar, àqueles aos quais é recusado o reconhecimento, a inteligibilidade – não podemos compreendê-los, pois não são capazes de dizer o que desejam, ou mesmo o que os faz sofrer. Parecem apenas poder queixar-se de sua dor³⁰¹, sua miséria, sua vergonha.

Para esses, que muitas vezes se reconhecem apenas como doentes, trata-se de reencontrar, na sua diferença, a positividade de uma existência singular. Afirmar a diferença significa não a auto-assunção de um não pertencimento ao mundo ou a busca desse pertencimento pela via única da sujeição – colocar-se simplesmente no lugar de vítima ou dedicar-se a alguma forma nostálgica de recuperação das instâncias de garantia –, mas, ao contrário, o enfrentamento do mundo, do social, a partir de um lugar singular, que possa ser permanentemente construído sem submeter-se às relações de pertencimento que dominam e regulam os jogos identitários³⁰².

A afirmação da diferença deve implicar necessariamente na produção de novos jogos de verdade, novos posicionamentos no mundo e a conseqüente transformação dos próprios padrões de inteligibilidade com a abertura para outros modos de enunciado de si desdobrando-se em novas formas de subjetivação. O

²⁹⁸ Sennett, Richard *Autoridade* Rio de Janeiro: Record, 2001

²⁹⁹ Birman, Joel "Insuficientes: mais um esforço se quereis ser irmãos" in Kehl, Maria Rita *A função fraterna* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001

³⁰⁰ Barthes, Roland *Aula* Op. Cit.

³⁰¹ Birman, Joel *Dor e sofrimento num mundo sem mediação* Op. Cit.

³⁰² Agamben, G. *La communauté qui vient – théorie de la singularité quelconque*. Op. Cit.

que significa a possibilidade de, mais do que o reconhecimento pelo outro dentro dos seus padrões de inteligibilidade, o encontro com o outro, e a construção nesse encontro de novos inteligíveis, novas formas de enunciação – visões singulares do mundo, de si mesmo e do outro – sem aniquilamento ou sujeição, e sem o estabelecimento automático de relações de pertencimento ou exclusão. No mesmo movimento, forma, a exigência de previsibilidade posta em cena pela racionalidade moderna precisa dar lugar à abertura para o imprevisível.

No modelo identitário, em seu esforço com vistas à chamada colonização do futuro, o encadeamento do tempo se materializa cotidianamente na idéia de rotina, como sustentáculo não só da previsibilidade do presente e futuro, mas também como garantia da estabilidade de uma narrativa sobre si-mesmo. Nessa perspectiva, grande parte do nosso esforço cotidiano seria no sentido de construir e preservar uma certa rotina, apesar do ritmo avassalador das mudanças à nossa volta.

Não podemos nos esquecer, no entanto, uma outra leitura da rotina, baseada na experiência da divisão do trabalho e sua articulação com a divisão do tempo na história do modo capitalista de produção, indicada por Richard Sennett a partir de Adam Smith. O que Sennett destaca é que se a rotina tem um papel estabilizador, funcionando como ponto de ancoragem para os indivíduos, ela também tem um efeito esmagador sobre a subjetividade³⁰³, apagando as diferenças e impedindo o surgimento do singular. É neste sentido que ele vai alinhar Giddens ao pensamento de Diderot, para quem a rotina seria fundamental na construção de narrativas mais gerais que dariam sentido e humanidade à vida; da mesma forma, para Giddens, a rotina seria a base de uma vida racional, na

³⁰³ Sennett, R. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2004 p.39 e segs.

qual o indivíduo poderia ainda, apesar de todos os obstáculos, manter o controle e domínio sobre a sua própria existência³⁰⁴.

Hoje, quando as rotinas, bem como os modos tradicionais de divisão do trabalho, se fragmentam e se degradam, cabe-nos perguntar mais uma vez se tal controle não é, efetivamente, apenas uma ilusão, no sentido negativo do termo, ou se não é mesmo uma armadilha posta em jogo pela racionalidade moderna. Em um mundo onde já não há lugar para os grandes relatos³⁰⁵, na proliferação de narrativas fragmentadas, enunciar a própria diferença pode significar abrir mão exatamente do controle e previsibilidade que a narrativa linear de si mesmo – integradora e totalizante – procura estabelecer. O que implicaria não só em novas formas de relação com o outro, fora do modelo binário de dominação que aparece na figura do estrangeiro, do estranho, mas em novos modos de compreensão e ordenamento da experiência subjetiva da temporalidade.

Se assim for, viver sem o auxílio da rotina pode traduzir-se positivamente na necessidade do reconhecimento da própria diferença. E reconhecer-se como diferente pode ser, então, nossa única possibilidade de estar no mundo, incluído em suas engrenagens, marcações de lugar, sem se sujeitar a identidades pré-formadas, disponíveis em catálogo. Ser simplesmente diferente, sem cair em nenhuma tentação hierárquica, nem se submeter à regra banal das oposições binárias que interditam qualquer possibilidade de negociação ou a construção de entre-lugares³⁰⁶ – novos posicionamentos, multiplicação dos enfrentamentos, dos jogos de verdade e de poder. Afirmação da diferença que se materializa

³⁰⁴ idem p.50

³⁰⁵ Lyotard, Jean-François *A condição pós-moderna* Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 2002

³⁰⁶ Bhabha, Homi *O local da Cultura* Op. Cit.; Ver tb.: Santiago, Silvano "O entre-lugar do discurso latino americano" Op. Cit.

simplesmente na enunciação de uma singularidade, de um modo singular de estar no mundo e tornar-se presente para o outro, a cada momento, de um novo modo.

Tal possível enunciação, acreditamos, encontra seu apoio no trabalho de produção das fantasias, ou, simplesmente, de fantasiar. Esse fantasiar – brincar de produzir verdades – não pode ser entendido, no entanto, como mero jogo combinatório de representações, ele está necessariamente submetido aos impactos da pulsão. É o que aparece de modo mais dramático na articulação com a idéia de *compulsão a repetição*³⁰⁷, mas que de algum modo se faz presente em outros momentos do pensamento freudiano, entre os quais a própria carta a Romain Rolland sobre o distúrbio de memória na Acrópole, onde não é possível escapar a uma economia dos afetos, da afetação da subjetividade em seu próprio corpo, sua própria carne, e que coloca em jogo a própria existência – vida e morte. O trabalho de fantasiar é, assim, justamente, o permanente ordenamento e reordenamento de tais movimentos e limites em uma rede de representações: construir a cada momento o ponto de encontro entre as exigências da pulsão e os limites impostos pelo outro.

É assim que as fantasias desdobram-se em formas narrativas que procuram dar conta do modo singular de apreensão da realidade por cada um. Mas, na medida em que se tecem na articulação entre as exigências da realidade – incluindo suas regras de articulação entre representações, seu modo de pensar, sua inteligibilidade –, e o movimento desejante da subjetividade, marcado também por formas específicas de ligação entre as representações, modos particulares de pensar – como as identificações –, as fantasias se dão exatamente nesse

³⁰⁷ Freud, S. "Além do princípio do prazer" Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XVIII

território de fronteira que se desenha entre o eu e o outro, entre o inteligível e o sensível, o dentro e o fora, a razão e a paixão.

Desejos: plurais, imprevisíveis, demoníacos, adoráveis.

É preciso pensar que, em Freud, as narrativas – histórias de vida, teatro particular, devaneios, casos clínicos, sonhos – não se encontram submetidas necessária e totalmente aos imperativos da consciência ou a esse modo de pensar que busca uma linearidade capaz de garantir a previsibilidade. As narrativas freudianas, as fantasias, afirmam precisamente, talvez de forma oposta, o ato de narrar para si-mesmo e para o outro, não como busca da previsibilidade e da antecipação do futuro a partir de um ordenamento linear do tempo em torno da experiência de si, mas como espaço possível para a reconstrução dessa temporalidade e a reinvenção do passado que tornarão possível a surpresa, o inesperado. Ao contrário de uma narrativa pragmática, instrumental, como a que se traduz em identidade nas formulações de Giddens, o que temos em Freud é uma produção incontável e contínua de novas narrativas, capazes de possibilitar não a construção de uma estabilidade e permanência para si-mesmo como pretende o sociólogo britânico, mas, ao contrário, de abrir as portas a uma também contínua e permanente reinvenção de si-mesmo. Sendo para isso, necessário, no entanto, que não se pretenda, de modo algum, exercer controle e domínio, conscientes, sobre tal invenção – deixar então que narrativas se desdobrem em novas narrativas e assim as subjetividades, como nos movimentos identificatórios, deixem-se reger não por totalizações, mas por rastros, traços, riscos.

O modelo maior de visibilidade da pesquisa formal sobre pensamento e narrativa encontra-se no modo como Freud a realizou. Ao constituir seu campo categorial, fez com que as narrativas – as dele, as por ele apropriadas – jamais fossem as mesmas daqueles agentes de fala de onde elas – agora revertidas – vieram. Freud serve-se do (re)narrar para mover formas, forças, intensidades. Há, nos textos freudianos, lugares: o da narrativa como expressão do ocorrido e, portanto, assinalada em seu âmbito de cena fraca e, ao mesmo tempo, o da narrativa como traço – traço forte, por operar com narrativas de narrativas. Para Freud, da narrativa importa-lhe o rastro. Riscos.³⁰⁸

No próprio narrar vão se desenhando os lugares da subjetividade, como lugares moventes, não simplesmente posições fixadas em relação a uma outra posição determinante, mas modos de ocupação e contínuo deslocamento no espaço dos afetos e dos atos. Dessa forma, a suposição de que uma narrativa identitária do eu, em sua totalidade e pretensão integradora, é que ofereceria ao indivíduo a sua posição – uma posição estável e naturalizada –, revela-se um engodo no sentido fraco do termo, pois não se reconhecendo como engodo, insiste como verdade, até mesmo absoluta, à custa de uma necessária violência: impedir outros sentidos em si, silenciar qualquer outro narrar, barrar qualquer movimento nessa trama de afetos, desejos e posicionamentos frente à alteridade. Violência de tornar não possível.

Da mesma forma que subverte a idéia de posição, ou uma possível eficácia dos posicionamentos, fazendo com que a subjetividade possa, ao mesmo tempo, experimentar vários papéis, portanto posições, em uma trama intersubjetiva,

³⁰⁸ Corrêa dos Santos, R. "A cultura e seus graus: temporalidade e pensamento." Op. Cit. p.13

como a sua famosa Dora³⁰⁹, a fantasia freudiana põe em jogo a própria idéia de tempo, e por conseguinte os modos como a relação tempo/espaço pode ser vivida. Se a narrativa identitária implica num trabalho permanente de adequação entre passado, presente e futuro a partir da construção de uma linearidade, a fantasia opera na desconstrução dessa linearidade, abrindo espaço assim a uma infinita reconstrução desses três termos.

Mas pensar na enunciação de si, a partir de Freud, com vistas não à identidade, mas à singularidade, implica também, como implicou no campo da identificação³¹⁰, liberar o mecanismo, o ato de enunciar-se, de qualquer implicação nosográfica que se traduza como psicopatologização e hierarquização dos afetos e modos de agir. Para que a enunciação da subjetividade possa escapar à tirania da inteligibilidade é preciso escapar também aos padrões de reconhecimento, ao modelo clínico do caso, à expectativa da generalização. Assim, teríamos um narrar de si, modos de dizer de si mesmo e do encontro com o outro "não como linearidade verbal e sim como energia plástica"³¹¹ – enunciações da experiência subjetiva que, independentes do apresentar-se e do posicionar-se – pedido de reconhecimento – sejam, próximas da experiência estética, jogadas ao mundo, e se coloquem "fora do comunicar, distante do querer-dizer. Dadas à atmosfera, ao livre exterior."³¹²

Atos de enunciação de si que se dêem como movimentos desejantes, fazendo com que, seguindo o modelo freudiano da fantasia, o dizer de si marque precisamente o encontro entre a realidade, o outro, e o desejo.

³⁰⁹ Freud, Dora. "Fragmento de análise de un caso de histeria" in Freud, S. Op. Cit., 1996 Vol. VII

³¹⁰ Cunha, Eduardo L. *Imagem e semelhança – metapsicologia da identificação*. Op. Cit.

³¹¹ Corrêa dos Santos, R. "A cultura e seus graus: temporalidade e pensamento." Op. Cit. p.13

³¹² *idem ibid*

A idéia do desejo como movimento aparece em Freud no mesmo contexto em que se desenham pela primeira vez, de modo marcante, os contornos de uma realidade psíquica: a produção dos sonhos e o seu reconhecimento como portadores de sentido e de efeito sobre a subjetividade. Curiosamente, é nessa mesma discussão que a idéia de identidade, em um sentido inicialmente muito próximo do seu uso leigo, em nossa linguagem cotidiana, aparece de modo mais pregnante no texto freudiano.

No modelo de aparato psíquico estabelecido no Projeto de 1895, a primeira ficção sistematicamente organizada por Freud para dar conta do funcionamento da nossa alma, a noção de identidade já aparece vinculada ao investimento e desinvestimento das idéias/representações na busca do restabelecimento de uma vivência primária de satisfação, sendo que nesse momento, muito provavelmente, a referência era a satisfação de uma necessidade física, como a sede ou a fome. Assim, o aparato buscaria o estabelecimento de um “estado de identidade” – uma semelhança perfeita – entre o complexo de representações, a *investidura-deseo* e os signos de realidade, as *investiduras-percepción*³¹³. O estabelecimento desta *identidade* é a condição para a descarga, o signo de reconhecimento no aparato de uma percepção responsável por uma experiência de prazer.

É a partir desta matriz que Freud desenvolve, na *Interpretação dos sonhos*, as noções de *identidade de percepção* e *identidade de pensamento*, referindo a primeira ao inconsciente e ao chamado processo primário e a segunda ao sistema pré-consciente/consciente e ao modo secundário de funcionamento do aparato psíquico. Essa discussão surge no momento em que Freud investiga e procura demonstrar sua afirmação fundamental acerca dos sonhos: os sonhos não são

³¹³ Freud, Sigmund “Proyecto de psicología” in Freud, S. Op. Cit. vol.I, pp.373,375 e 378

uma produção aleatória da alma, eles têm sentido e esse sentido é sempre a realização de um desejo. Se o desejo causa o sonho e nele aparece como elemento central, é preciso investigar então, em termos do aparato, o que é esse desejo e que caminhos percorre para dar origem ao sonho. É nesse contexto que Freud vai falar em *gênese do desejo*.³¹⁴ O desejo, aí mais exatamente *moção de desejo*, é visto como:

Uma moção psíquica que buscará investir novamente a imagem mnêmica daquela percepção e produzir outra vez a percepção mesma, vale dizer, em verdade, restabelecer a situação da satisfação inicial (...) a reaparição da percepção é a realização de desejo.³¹⁵

Aprendemos então que o desejo é movimento e investimento, e que sua realização não implica na satisfação da necessidade na qual se apoiou, mas no reaparecimento, da percepção, ou mais precisamente, no reinvestimento da marca deixada no aparato pela percepção original. Esse desejo, como a sua realização, e o prazer que daí advém, não se prendem a elementos da realidade material, mas ao próprio movimento, que implica em descarga e transposições de energia psíquica, e a uma equivalência entre representações que se dá no campo da realidade psíquica. O motor dessa busca representada pelo desejo é a pulsão, uma força constante, impossível de apaziguar de maneira definitiva e que esta sempre a colocar o aparato em movimento.

Esta descrição do movimento desejante – fundado em um caráter alucinatório da realização de desejo, no qual a questão praticamente se resolve

³¹⁴ Freud, Sigmund "La interpretación de los sueños" in Freud, S. Op. Cit. vol.V, p.544

³¹⁵ *idem ibidem* pp.557-8

no âmbito “interno” do aparato, com base no investimento direto e maciço daquelas representações vinculadas à vivência de satisfação, ao momento originário em que o pequeno ser viu seu desamparo acolhido pelo outro – refere-se, no entanto, a um momento primitivo da constituição do sujeito, e portanto a um modo primário de funcionamento de seu aparato psíquico, embora vá ser para todo o sempre a marca singular do sistema inconsciente e o modelo de construção dos sonhos e também, em certa medida, das fantasias.

Para Freud, é preciso, em um segundo momento, que esse modo de funcionamento se modifique, já que esse reviver pela via alucinatória não é inteiramente satisfatório. O movimento no interior do aparato é inibido e deslocado para *fora*, para o campo da motilidade e da realidade material. Quando a satisfação pela via alucinatória se revela insuficiente, é preciso agir sobre o meio ambiente e modificá-lo, ainda na direção do prazer³¹⁶. Com a inibição do movimento desejante inicial, e seu redirecionamento rumo à motilidade, o desejo passa a atuar no campo do sistema pré-consciente/consciência. Nesse momento, já não há um caminho direto e curto para o prazer, mas uma série de rodeios com vistas a um resultado mais *eficaz* através de uma ação sobre o meio externo. Nesse caminho indireto, a ênfase deixa de estar nas intensidades para recair sobre as representações e, necessariamente, ao modo de ordenamento dessas representações, seus padrões, enfim, de reconhecimento e inteligibilidade.³¹⁷ Mas o que está em jogo não é, de modo algum, uma renúncia ao prazer, mas pelo contrário uma insistência no movimento desejante que agora passa a agir sobre o mundo e a transformá-lo.

³¹⁶ *idem ibidem* pp.558-9

³¹⁷ *idem ibidem* p.591

É nessa insistência, nessa via indireta de realização que as fantasias se engendram, na medida mesmo que em contaminam a realidade com a sua força erótica, como modo privilegiado de aproximação, de ligação, entre o sujeito e a realidade, entre o desejo e seus objetos. Pela via do pré-consciente, o que implicaria ao menos em um certo nível de interferência do eu sobre o movimento desejante, é que esse desejo pode se fazer ato e é também nessa passagem do movimento desejante à esfera do pensamento, ao modo secundário de funcionamento, que o sujeito pode agir sobre a realidade e modificá-la. Mas é também nesse percurso que o eu se transforma, sendo submetido, nas fantasias pelas quais se enuncia, às artimanhas do desejo e à força da pulsão.

É neste sentido que o desejar pode produzir, na subjetividade, o mesmo efeito heterotópico que enxergamos no pensamento de Fourier, quebrando a coerência do eu e revelando-o fora de si, fazendo a subjetividade ocupar lugares que não lhe pertencem, com os quais se identifica, no sentido freudiano do termo, mas que não lhe servem como identidade, que não podem se encaixar de modo coerente em uma narrativa de eu que, a partir de Giddens, chamamos identitária. Como na série de identificações que pontuam a descrição feita por Freud do chamado "Caso Dora", em que, através dos sintomas, a paciente pode ocupar o lugar da mãe e experimentar assim o desejo proibido pelo pai³¹⁸. O desejo se encontra assim desobrigado de qualquer vínculo coerente com a realidade material, seja esse de ordem temporal ou de outra ordem, e pensar numa enunciação de si que se dê nas malhas do desejo implicaria pensar nessa enunciação não como adequação do eu à realidade, mas como permanente reinvenção desse eu e dessa realidade, da mesma forma que no espelho,

³¹⁸ Freud, Sigmund. "Fragmento de análisis de un caso de histeria" Op. Cit.

utilizado por Foucault para explicitar sua idéia de heterotopia: a imagem do espelho, por revelar-me onde não estou, invertido, revela-se também a única garantia de que sou eu a estar ali, em realidade, diante do espelho³¹⁹.

Tal desejo seria antes de tudo afirmativo. E plural, como o demônio ou as fantasias que, como fantasmas, nos assombram. E não caberia, evidentemente, no modelo defensivo do aparato que vimos anteriormente, vinculado a partir da obra de Marcuse a essa racionalidade repressiva que aqui, como procuramos demonstrar, refere-se à experiência moderna de domínio, controle e previsibilidade e cuja referência necessária seria, como no modelo confessional, a lei e a interdição, cujo desdobramento lógico é uma operação de exclusão – o deixar de fora, e a criação desse espaço de inteligibilidade que marca o fora-da-lei.

Tratar-se-á então de tomar o desejo não apenas fora da lei, ou à sua margem; mas tão simplesmente em um outro campo, sendo a lei apenas uma tentativa de determinar um limite para esse campo, dentro ou fora do qual tal desejo, já transformado em alguma outra coisa, poderia então se movimentar. Dizer isso, afirmar tal distância entre desejo e lei implicará, então, uma noção de desejo na qual idéias como interdição, falta ou renúncia não encontram lugar. Implicará tomar o desejo na sua radicalidade enquanto destino da pulsão, fora portanto dos domínios da vontade e do eu, da escolha ou de uma responsabilidade (moral) ancorada nos atributos da consciência.

Colocaremos então, o desejo, inversamente, contra qualquer fixidez, no campo do movimento, da abertura – campo do brincar. E também do *pathos*. Já a lei, vamos deixá-la em outro campo – do *logos*. Embora – é bom dizer – seja

³¹⁹ Foucault, M. "Des espaces autres" in Foucault, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994

preciso tomar muito cuidado com tal separação entre a razão e a paixão. Aqui, ela nos interessa ao revelar-se articulada ao projeto moderno, de domínio da natureza, e à razão instrumental, operadora de tal separação, que pode ser posta em paralelo a um corte, mais próprio ao campo psicanalítico, ou seja, a separação entre princípio de prazer e princípio de realidade.

Para isso nos apoiamos na afirmação de Fourier sobre o caráter negativo de toda e qualquer lei moral civilizada, contra a qual ele propõe uma ética do brincar, do jogo, e também do jogar-se, sempre muito próximo do estar-aí, disponível, contra o *querer-agarrar*³²⁰ – propósito de toda moral e de toda lei, um modo ineficaz e extremamente custoso de tentar impor limites e direções ao movimento das paixões, movimento esse que, deixado livre, pode, de acordo com o pensamento contra-moderno de Fourier, conduzir apenas à fortuna e ao prazer.

Contra o querer-agarrar, logos moderno da classificação, da demarcação de limites, do deciframento e do controle, recorreremos agora para nos referirmos ao desejo, a uma idéia que se marca justamente pela sua abertura – o *adorável*³²¹. Nele se revelam tanto a impossibilidade da separação entre o todo e as partes, como também o cansaço da linguagem, o fracasso da tentativa de aprisionamento do desejo – do seu específico – pelo fascismo da língua.

Se para Klossowski, a partir de Sade, o desejo encontra a crueldade e o crime, no mesmo momento em que se torna impossível sua inteligibilidade, quando ele já não pode circular no mundo dos seres razoáveis e se por em movimento; quando ele assim, impossível de ser compreendido, é posto à margem da lei; trazer o desejo ao campo do adorável significaria exatamente o reconhecimento puro e simples desse ininteligível que escapa ao campo da razão

³²⁰ Barthes, R. *O neutro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003 p.31

moderna, abrindo mão do querer-agarrar, que é o motor de toda moral e de toda ideologia.

Nos perguntamos então em que medida tal lógica da lei, da interdição e do crime, cujo modelo de subjetivação fundado na confissão foi tão bem descrito por Reik e decifrado por Foucault, pode agir como barreira para o que já chamamos, apesar de todo o risco, liberdade. E, inversamente, como uma noção de desejo que implique a idéia de liberdade como abertura, disponibilidade ou o que Agamben, aproxima, a partir de Heidegger do amor, na qual o ser livre está, fora do escolher ou do decidir, presente no receber, no entregar-se ao acontecimento³²²; enfim, como tal noção de desejo, na qual o conflito é posterior e surge apenas enquanto tentativa de aprisionamento do ser em um ordenamento racional da existência, pode incidir sobre uma concepção do psiquismo fundada em um conflito defensivo, e no qual o desejo seria um dos pólos, e a oposição entre paixão e civilização seria fundadora?

O que pretendemos destacar é a possibilidade, a partir sobretudo do que indicamos em torno do desejo como movimento e de uma radicalização dos poderes da fantasia, de pensarmos o desejo em sua positividade.

O que nos parece possível, por exemplo, a partir da idéia de feminilidade ou através de uma radicalização do conceito de fantasia. Nos dois casos, o que aparece como destino e possibilidade para o sujeito não é a submissão inexorável à lei como condição única da afirmação de si, ao preço da sujeição e da renúncia, mas sim a busca e presentificação permanente de uma singularidade que se

³²¹ Barthes, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981 p.13-15

³²² Agamben, G. "La passion de la facticité" in Agamben, G.; Piazza, V. *L'ombre de l'amour – Le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Rivages Poche, 2003

movimenta em sua própria insuficiência³²³, e assim encontra nesse agir uma potência próxima do que também Agamben, e ainda com Heidegger, vai chamar de potência passiva: poder de ir em frente, mesmo que, inevitavelmente, na direção da sua própria finitude³²⁴.

Tal percurso sobre os rastros deixados pelo pensamento freudiano nos leva a retomar, não por acaso, como centro da experiência desejante, fora do campo da lei, o amor e suas vicissitudes – mesmo que para isso seja preciso reconhecer que o amor se dá antes do Édipo e seus impasses. Amor tomado aqui como paixão, tanto quanto o ódio – caminhos pelos quais, no confronto com o outro, o eu se revela. Amor, que se dá como puro mecanismo, no campo da exterioridade, entre um e outro – sem que nenhuma sombra introspectiva (reflexiva) lhe roube a força.

Nessa experiência radical e primitiva do amor, e também do ódio, cuja marca principal aparece na construção do que Freud chamou de eu-realidade originário³²⁵, é de movimento, mais uma vez, que se trata. Movimento na direção e a partir do outro, movimento em torno de si-mesmo, e do que, diante deste si-mesmo que se constrói, define-se, a partir daí, como objeto do desejo.

Se há um único acordo entre todas as definições de desejo que percorrem a história do pensamento psicanalítico, o mesmo está em que o desejo é um movimento. Talvez fosse melhor então que nos esquecêssemos do que possa ser o desejo, cientes de que tal substantivação pode nos levar rapidamente a uma essencialização do conceito – uma metafísica do desejo; e nos dedicássemos então a pensar apenas o *desejar*, que em termos muito gerais definiríamos como o se por em movimento, subjetivo. Movimento na direção do outro não pela via do

³²³ Birman, J. *Gramáticas do erotismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

³²⁴ Agamben, G. *La communauté qui vient – Théorie de la singularité quelconque*. Op. Cit. p.40

reconhecimento, mas sim do encontro, ou melhor, do confronto de corpos - para além do bem e do mal.

Movimento, contudo, como já indicamos acima, que não é apenas atividade, mas também potência de não agir, ou o que poderíamos traduzir como *estar disponível*, para o mundo, para a ação do outro, para o que em si, à sua revelia, age – o inconsciente. O que significará, segundo o texto freudiano, que não se pode separar, ainda que nada aconteça, o desejo de sua realização. Para que, invertendo uma lógica corrente, possamos perceber que o ato amoroso não está em dar, mas em receber. Ato, portanto, de liberdade e de hospitalidade, pois que a liberdade seria, então, deixar-se surpreender³²⁶.

É claro que espíritos críticos podem aqui nos contrapor o fato de que o campo no qual Freud fez germinar tal noção de desejo, sempre em movimento, sempre em realização, e amoroso, foi o campo dos sonhos. O que nesses tempos de performance necessária e eficácia garantida faz empurrar tais desejos para os domínios, fora da lei, da utopia e do delírio.

Mas não seria tal campo dos sonhos exatamente o campo possível para novas formas de enunciação de si, modos de subjetivação, e também para o engendramento de novos mundos e de novas verdades, a partir exatamente da transformação e movimento de um desejo, em princípio, infantil? Não seria a utopia necessária para a invenção do novo ou o delírio a única possibilidade efetiva para a quebra de uma racionalidade excludente e arrogante? Não eram Nietzsche um delirante, Freud um sonhador ou Marx um utopista?

Talvez o que esteja implícito em muitas das proposições anteriores e mesmo ao longo de toda a nossa argumentação – justamente, por oposição a um

³²⁵ Biman, J. *Mal estar na atualidade*. Op. Cit.

³²⁶ Nancy, Jean-Luc *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988 p.20

modo de pensar, a si-mesmo, ao outro e ao mundo, fundado na previsibilidade e no controle, submetido à consciência e ao eu e baseado em uma razão instrumental – seja a possibilidade de uma afirmação positiva do sonho, do delírio ou da utopia, considerando que tais categorias, ao por em ato os poderes da fantasia e a força dos movimentos desejantes, são bases necessárias para que possamos pensar o si mesmo não a partir da noção de identidade mas na direção de uma experiência da singularidade. Experiência de liberdade: libertar-se do aprisionamento pela *vontade de controle*, para se por à vontade e desejar. Estar de bem com o desejo em seu movimento, o que não nos aproxima necessariamente, no entanto, de qualquer sentimento de bem-estar.

Lembrando que recolocar o desejo no campo do amor implica também reaproximá-lo das interrogações que delimitam os domínios da experiência amorosa: a relação com o outro, o enfrentamento do corpo do outro, o gozo, a dor, a morte. Enunciar o desejo nesse lugar nos traz a possibilidade de pensá-lo e vivê-lo numa dimensão outra, na qual seu elemento de cálculo seja novamente não a falta mas o prazer, e assim tais desejos se coloquem efetivamente na margem da lei, nem dentro nem fora dela. Reaproximar o desejo do adorável é enfim, pô-lo a girar como motor de um jogo cujo destino é a tautologia, pura afirmação, para além de qualquer regra lógica, ou como afirma Barthes, a “explosão do sim nietzschiano”³²⁷.

Entre um e outro.

Pois é nesse território inicialmente sem fronteiras no qual se dá o encontro com o outro, com a alteridade e a diferença, com um mundo exterior

³²⁷ Barthes, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Op. Cit. p.15

permanentemente em construção, que encontramos em Freud uma última dimensão da experiência de si-mesmo, desse campo no qual se produz o que conhecemos como identidade. Tal rastro do pensamento do criador da psicanálise, nós o encontramos em um pequeno texto, um discurso pronunciado em uma sociedade judaica.

Nesse pequeno discurso, ele fala de uma identidade íntima, de familiaridade e de uma mesma *construcción anímica*³²⁸ entre ele e o povo judeu. Mas é o sentido geral da fala de Freud que mais impressiona, pois nela fica claro que a garantia dessa familiaridade e desse reconhecimento íntimo está na possibilidade de ser acolhido como igual, é essa acolhida que vai lhe permitir paradoxalmente afirmar a sua diferença, o que tem de mais singular, e de maldito, que é o seu conhecimento, o seu saber sobre os subterrâneos da alma. O reconhecimento que busca está aí na possibilidade de falar e ser escutado.

Quando explicita as razões de sua entrada nessa sociedade, Freud fala da extrema solidão causada pelas suas descobertas. De certo modo abandonado pelos homens de ciência, aos quais provavelmente tinha como iguais, busca outros semelhantes, cuja marca de igualdade com ele fosse suficientemente íntima para que pudesse se expor, colocar seu saber, de algum modo também suas fantasias, e certamente seu desejo, em circulação.

Ao tomarmos a enunciação de si e a relação consigo mesmo partindo do modelo identitário, fazemos dessa enunciação uma operação de reconhecimento, como a que foi experimentada por Freud ao se apresentar diante daqueles que pode tomar como iguais, mas articulamos tal reconhecimento não só a um vínculo de pertencimento fundando necessariamente na exclusão do diferente, mas a um

³²⁸ Freud, Sigmund "Alocución ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith" in Freud, S. Op. Cit. vol.XX p.264

registro da permanência e integridade, cujo modelo é fornecido pelo próprio uso do termo identidade em filosofia. O reconhecimento toma aqui estritamente o seu sentido lógico, o reconhecimento na forma do $A=A$; ou seja, de que algo é idêntico a si mesmo e apenas a si-mesmo. Na filosofia, isto significa dizer, por exemplo, que um sujeito é idêntico a si-mesmo em diferentes momentos de sua existência, apesar das mudanças consideráveis pelas quais possa ter passado – no que se chama de identidade do eu ou identidade pessoal³²⁹. O chamado princípio lógico da identidade também implica na “impossibilidade de pensar a não-identidade de um ente consigo mesmo”³³⁰.

O problema é como pensar esse sujeito uno e íntegro a partir da psicanálise. Depois de Freud, passamos a acreditar em um sujeito dividido, governado por forças que não controla, sujeito a desejos que não conhece e empurrado a atos e palavras em que absolutamente não se reconhece. A idéia de que algo no sujeito permanece íntegro e de algum modo constante ao longo de sua existência nos obriga primeiro a nos perguntarmos onde no sujeito se abrigam essa constância e integridade, como elas se constroem e de que modo podem ser mantidas; para em seguida nos perguntarmos qual o sentido de empenharmos todos os nossos esforços para manter tais coerência e integridade diante de uma atualidade na qual as referências que permitiriam sustentá-las se fragmentam e se dispersam a cada instante.

O projeto moderno, como aponta Marshall Berman, traz em si o germe da sua própria transformação, para não falar destruição, e a busca do controle absoluto sobre si-mesmo, a natureza e o outro, materializada em uma permanente transformação desses elementos, é correlata de uma contínua perda

³²⁹ Lalande, André *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* Paris, Quadrige-PUF, 1993 p.455

de controle sobre o novo que surge precisamente dessa ação transformadora do homem sobre o mundo.³³¹

Mas se não há espaço na teoria psicanalítica, e muito menos no mundo contemporâneo, para um sujeito uno, há, contudo, a necessidade de pensarmos uma subjetividade absolutamente singular. Marcada pelas exigências da pulsão, a subjetividade se forma, ao longo de toda a sua vida e a cada instante a partir de redes de representações e campos de investimento que se organizam de um modo absolutamente particular e que em sua ação sobre o mundo deixam precisamente a marca do desejo, dos movimentos do seu desejar. Cada palavra ou ato de um indivíduo corresponde a uma trama de significados e uma carga de afeto que lhes são próprias e não têm correspondente exato em nenhum outro, e que se situa necessariamente para além de qualquer padrão de inteligibilidade que se lhe pretenda impor. Tal subjetividade em movimento singular não é una, como não é uno o seu desejo. O desejo é plural e é em sua pluralidade, como em seu movimento, que vamos localizar o registro desse modo de relação consigo mesmo para além do esforço identitário que aqui estamos chamando singularidade.

Retomando a concepção freudiana das identidades de percepção e de pensamento no campo do desejo, podemos lembrar que é o estabelecimento destas identidades que vai guiar as *moções de desejo*, seja na busca da experiência alucinatória no caso do processo primário, seja na modificação do meio pela motilidade, que é o objetivo último do processo secundário. Da mesma forma, podemos vislumbrar os processos de busca dessa existência singular

³³⁰ Ferrater Mora, José *Dicionário de filosofia* São Paulo: Martins Fontes, 1998 p.356

³³¹ Berman, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade* . Op. Cit.

como o modo pelo qual o sujeito busca a ordenação e circulação do seu desejo no mundo.

Não podemos supor, no entanto, que tal operação seja sempre consciente ou que ela coincida, como propõe Giddens e está implícito na idéia de identidade, unicamente com a construção e manutenção de um registro do eu. E para demonstrar rapidamente esse argumento, basta considerarmos, seguindo Freud, que o que há de mais íntimo no nosso ser, e que certamente pode nos ligar a um outro ser, muitas vezes nos aparece como inquietante, como assustador, como estranho³³².

É certo que as identidades podem servir de balizadores dos movimentos da pulsão e funcionar como signos de reconhecimento que permitam ao mesmo tempo afirmar a nossa singularidade e diferença, por um lado, e encontrar no outro o interlocutor privilegiado, capaz de nos dar a familiaridade necessária para ousarmos por em circulação as nossas fantasias e buscar a realização dos nossos desejos. Mas é certo também, que muitas vezes o aprisionamento em determinadas representações identitárias nos impede de agir sobre o mundo externo de modo positivo – aí, como o pequeno infante que alucina a realização do seu desejo e se mantém alheio ao mundo externo, ficamos presos a um domínio do si-mesmo artificialmente expandido, sustentado na negação e no não reconhecimento do outro. Nesse caso, as idéias de singularidade e de comunidade perdem qualquer sentido, já que não há lugar para o outro ou qualquer vestígio de diferença.

Dessa forma permaneceríamos não só no registro das identidades – campo de relações binárias e afirmações de si fundadas na exclusão do outro,

³³² Freud, Sigmund "O estranho" in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XVII pp.275-314

campo do narcisismo melancólico, enfim, tão característico como modo de adoecimento paradigmático na atualidade –, mas permaneceríamos ainda submetidos a esse empobrecimento da imaginação e de si mesmo, aprisionados em uma experiência da penúria.

Para escaparmos dessa realidade de pobreza simbólica e podermos ter a força necessária para enfrentar as vicissitudes de uma modernidade líquida, sem o suporte das antigas instâncias de garantia, será preciso investir nossos desejos e nossa fala em uma experiência do singular, sustentando por essa via uma enunciação de si que possibilite a experiência do desejo e da finitude. Dessa forma, o enriquecimento possível de nossa experiência subjetiva estará na transformação, como no mito grego do nascimento de Eros, da nossa penúria em amor. Sendo para isso necessário partir da assunção de nossa insuficiência – como da nossa finitude – rumo ao encontro com o outro, romper o nosso isolamento através da abertura para o que no nosso desejo há de adorável, inteiramente fora dos registros do domínio, da inteligibilidade e do controle. Construir, enfim, em imaginação e em ato, uma forma de vida na qual a experiência estética, como pretende Marcuse, encontre o seu lugar – existência poética.

Existência que só será possível com o abandono do querer-agarrar e na forma de uma subjetividade que não se centre sobre o domínio do outro, mas em seu acolhimento, numa forma de hospitalidade, como quer Derrida, sem condições ou limites pré-definidos³³³, sem imposição de violência, mas também

³³³ Derrida, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2002 p.73

sem que esta seja previamente negada através de um esquema defensivo que, para proteger o sujeito se erige como violência preventiva e fundadora³³⁴.

Existência, enfim, marcada pela possibilidade de uma experiência da liberdade, na qual a afirmação de si dê-se não como afirmação de domínio sobre si, mas como possibilidade de uma permanente reconstrução subjetiva, correlata do inevitável descentramento de si-mesmo e da colocação em funcionamento de uma máquina de produção de fantasias capaz de, a cada segundo, produzir novas identificações na qual a experiência tanto de si como do outro, se dê como mecanismo, em sua exterioridade, independente de qualquer lei ou interdição. para além de qualquer vínculo de pertencimento, em um modo de “viver junto” no qual já não seja fundamental, ou nem mesmo possível, saber quem é você, ou o que deseja.

³³⁴ idem p.49

Conclusão:
do esforço identitário ao ato amoroso.

No início do nosso percurso, recorreremos à obra de Giddens buscando uma concepção de identidade não só coerente, mas que evidenciasse também sua articulação com os fundamentos da experiência moderna. Na obra do sociólogo britânico, a identidade pôde ser tomada como modelo paradigmático da experiência de si na atualidade exatamente na medida em que, na forma de uma narrativa do eu produzida reflexivamente, objetiva garantir o mínimo de segurança ontológica que permita aos indivíduos enfrentar os destinos e vicissitudes de uma modernidade agora radicalizada, marcada não só por operações de desencaixe e distanciamento espaço-temporal, e pela prevalência dos chamados sistemas abstratos, mas especialmente por uma sensação permanente de risco.

Se, como acreditamos, as identidades funcionam hoje no registro do mito, mascarando e naturalizando ao mesmo tempo os valores de uma ideologia

hegemônica, correlato necessário do modo capitalista de produção tal como ele se estabelece na atualidade, as formulações de Giddens, pela sua coerência interna e fidelidade ao que denominamos racionalidade moderna, nos fornecem exatamente a possibilidade de vislumbrar a identidade na sua materialidade, sem máscaras, assumindo os valores e fundamentos que levaram à sua construção. Essa foi a condição mínima necessária para que pudéssemos exercer a sua crítica e, em certa medida, propor a sua desconstrução.

Nesse percurso, procuramos indicar os vínculos entre o esforço identitário – o trabalho permanente de construção de si na forma de uma narrativa linear que costure passado, presente e futuro em torno de uma percepção integrada e coerente do próprio eu –, e o que chamamos de racionalidade moderna, definida como o modo de pensar que caracteriza a experiência ocidental a partir do século XVIII, fundado em uma visão instrumental da razão, em articulação com o pensamento iluminista e a filosofia do sujeito. Nessa racionalidade, o homem, posto em movimento num projeto de transformação da natureza e de si mesmo, é uma unidade governada pela razão e pela consciência e dirige suas ações com vistas ao controle absoluto dos seus atos e dos eventos à sua volta. Tal racionalidade é marcada então pela categoria de previsibilidade e tem como modelo paradigmático o pensamento científico. Foi nesse contexto que pudemos propor que a chamada crise das identidades se refere a uma crise do pensamento moderno, encontrando, para certos autores, seu destino no prefixo pós, enquanto para outros se revela como a própria radicalização da experiência moderna, recorrendo-se ou não a um outro prefixo: hiper.

O primeiro passo de uma crítica mais direta, proposta à identidade como modo privilegiado de relação consigo mesmo foi a indicação desse vínculo com a

experiência moderna, o que teve como consequência inicial situar historicamente a própria experiência identitária. A partir dessa indicação trabalhamos algumas implicações e avatares da idéia de identidade, destacando seu vínculo não só com a dita racionalidade moderna, mas com o modo capitalista de produção e seus correlatos nos campos da política e das instâncias de soberania. Assim, procuramos tecer linhas de aproximação entre as categorias de identidade e de estado-nação, avaliando também como tal aproximação se articula à questão das etnias e mais propriamente ao racismo.

Também pretendemos indicar o modo como tal concepção de si, figurada na idéia de uma identidade, vincula-se a uma determinada concepção de sujeito, centrado em si, íntegro e fundado na consciência, e como essa mesma idéia de sujeito passou por uma série de descentramentos, a partir mesmo do pensamento moderno, destacando-se aí o papel exercido pela obra de Freud e suas formulações em torno do inconsciente e da pulsão. Destacamos como tal concepção do sujeito – presente no cogito cartesiano – se desdobra numa separação radical entre natureza e cultura. Separação que implica uma hierarquização na qual o que é racional está encarregado de domesticar o que é da ordem da paixão, do sensível. Tal hierarquia, sustentada por essa prevalência de uma razão instrumental voltada para a previsibilidade e o controle, levaria a uma marginalização da imaginação, e a uma segregação da dimensão estética da experiência humana.

A partir da obra de Louis Dummont, interrogamos neste percurso uma outra categoria fundamental, seja para a construção da idéia de identidade, seja para o próprio pensamento moderno: a categoria de indivíduo como valor e eixo central para a organização da vida em sociedade. Procuramos então indicar como tal

categoria se forma a partir da tradição cristã e em articulação com o surgimento das novas instâncias de soberania que marcam a modernidade, cujo modelo central é o do estado-nação.

A partir dessas considerações sobre o indivíduo, e o individualismo, dedicamo-nos – tendo em mente a descrição proposta por Giddens da identidade como narrativa do eu – a uma investigação do modo como tal narrativa se enuncia no período moderno, seguindo aí as indicações de Foucault em torno da figura da confissão, contrapondo tais indicações à leitura da confissão empreendida por Theodor Reik, na psicanálise. Foi seguindo esse caminho que pudemos localizar na experiência identitária um vínculo radical entre afirmação de si e sujeição.

Tal vínculo nos conduziu, com o auxílio do pensamento assumidamente político de Judith Butler, a uma discussão da categoria de inteligível. Nessa discussão, procuramos evidenciar como todo e qualquer esforço identitário se configura numa submissão aos padrões de inteligibilidade vigentes, o que significa desde o início uma submissão ao modo dominante de pensar, interpretar e organizar o mundo à nossa volta. Tal padrão de inteligibilidade, fundado na exclusão do diferente/inteligível, materializa-se como bom senso e se exerce, ao mesmo tempo em que se oculta, nos mitos que naturalizam os valores burgueses e os fazem eternos, e entre os quais, podemos pensar, se encontram os muitos modelos identitários disponíveis no mercado atualmente, de acordo com nosso poder de compra, apresentados com a infinita e sedutora diversidade dos estilos de vida.

Contra tal bom senso, e também contra o poder mortífero da inteligibilidade, materialização cotidiana dessa racionalidade moderna, é que

propomos, seguindo utópica de Fourier e Marcuse, uma retomada dessa dimensão estética da experiência humana, sobretudo a partir da idéia de jogo, do jogo erótico que se tece nas artimanhas do desejo e encontra sua enunciação nas fantasias, tal como descritas por Freud.

Acreditando que a lógica que funda as narrativas identitárias implicará sempre numa operação de segregação do estrangeiro, de confinamento ou eliminação do ininteligível, na hierarquização dos modos de ser, na sujeição às formas instituídas e reguladas de relação consigo mesmo e com o outro, no empobrecimento da imaginação, na lubrificação das engrenagens do sistema – capitalista e liberal, voltado para a performance e o controle, e cujo valor preponderante é o dinheiro –, colocamos então a necessidade de pensarmos formas outras de enunciação de si, que não impliquem, como na identidade, o estabelecimento de um relação de dominação – e não de poder – com o outro e consigo mesmo.

Para isso precisaremos violar os limites das identidades criando novas formas de relação consigo mesmo e com o outro. Formas que não se submetam a regras de pertencimento, políticas de exclusão ou operações de assujeitamento, este é o desafio que se apresenta agora diante de nós. E que deve ser respondido de uma forma que não suponha nenhuma pretensão de virar a página da história, de um ultrapassamento radical da experiência moderna ou de uma superação da razão. Da mesma forma, tal quebra da lógica identitária não pode negar ou ignorar a necessidade cotidiana que temos de narrar a nossa experiência de passado, presente e futuro na forma de algo que provavelmente ainda por muito tempo chamaremos de nossa identidade.

Desafio, enfim, que se refere não só às formais atuais de produção das subjetividades, mas que deve também responder às transformações dos modos de organização econômica e social, e seu impacto, enfim, sobre os modos possíveis de subjetivação, o pode ser resumido nas palavras de Sennett: “como organizar as histórias de nossas vidas agora, num capitalismo que nos deixa à deriva.”³³⁵

Deixando claro o caráter político desta investigação, tanto quanto sua direção ética, o que procuramos ao longo da nossa argumentação foi, a partir da obra freudiana e das mudanças que sua invenção impôs ou possibilitou ao pensamento ocidental, estabelecer uma crítica da noção de identidade que pudesse nos mostrar novos caminhos para a enunciação de si e para os processos de subjetivação, de agora em diante.

Dessa forma, colocar o ato amoroso como um destino, revela também, e acreditamos ser importante deixar isso bem claro, um projeto. Utópico, se recusarmos a falácia que, reduzindo a utopia à sua impossibilidade, a desqualifica. Utopia, sim, enquanto projeto radical de transformação da realidade e das subjetividades, da ordem do sonho, como em Fourier, mas sem esquecer que, como nos ensinou Freud, os sonhos não só fazem sentido como dizem do nosso desejo e trazem efeitos sobre o real. Utopia no sentido de horizonte de transformação do mundo, plano de ação diante do enfraquecimento ou mesmo simplesmente de qualquer vacilo do sistema.

Nesse projeto, o esforço identitário, de busca do controle, domínio e previsibilidade sobre si-mesmo, sobre o outro e a natureza, deve dar lugar a uma forma alternativa de afirmação de si, na qual ocupe lugar central não a idéia de

³³⁵ Sennett, R. A corrosão do caráter. Rio de Janeiro: Record, 2004 p.140

Identidade – integridade, permanência, igualdade a si mesmo – mas algo próximo do que a partir de Agamben chamamos singularidade, um modo de relação consigo mesmo marcado pela experiência da liberdade e da hospitalidade, do abrir-se ao estrangeiro, e do que nós tomamos – enquanto correlato de um desejo que se situa no campo do adorável e de uma política que se deixa seduzir por Eros – como ato amoroso.

Ato no qual a ênfase não está no agir voluntarioso que marcou o projeto moderno de conquista da natureza pela razão, mas na disponibilidade, no receber, no qual a percepção da própria insuficiência e finitude não seja negada, como no modelo defensivo da vida anímica que faz do outro uma ameaça permanente, mas seja sim a base para o estabelecimento de relações fraternas, que só podem ser pensadas fora de qualquer pretensão hierárquica. O que quisemos delinear foi, enfim, um modo de agir frente ao mundo que se desdobra necessariamente no fortalecimento e valorização do poder criativo da subjetividade, materializado na produção de fantasias, e na conseqüente transformação da realidade pela entrada em cena do desejo – desejo a não ser mais combatido, controlado, mas a ser continuamente posto em movimento.

Referências bibliográficas.

- Agamben, Giorgio *La communauté qui vient – Théorie de la singularité quelconque*. Paris: Seuil, 1990
- _____. *Homo Sacer – Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil, 1997
- _____.; Piazza, V. *L'ombre de l'amour – Le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Rivages Poche, 2003
- Arán, Márcia "A singularização adiada: o feminino na civilização moderna." In Birman, Joel (Org.) *Feminilidades*. Rio de Janeiro: ContraCapa/EBEP, 2002
- Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel *Race, nation, classe – Les identités ambigües*. Paris: La Découverte, 1999
- Barthes, Roland *Roland Barthes por Roland Barthes*. São Paulo; Cultrix; 1977
- _____. *Sade, Fourier, Loyola*. Lisboa: Edições 70, 1979
- _____. *Fragmentos do discurso amoroso*. Rio de Janeiro; Francisco Alves; 1981
- _____. *O grão da voz*. Lisboa: Edições 70, 1982
- _____. *Aula São Paulo*; Cultrix; 1989
- _____. *O neutro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- Batista, V. M. *O medo na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan, 2003
- Bauman, Zygmunt "From Pilgrim to tourist – or a short history of identity." in Hall, S.; Gay, P. *Questions of cultural identity*. London: Sage, 1996
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998
- _____. "Identité et mondialisation." in Michaud, Yves (org.) *L'Individu dans la société d'aujourd'hui* Paris: Odile Jacob, Université de tous les savoirs volume 8, 2002
- _____. *Modernidade líquida* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002
- Bhabha, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte; Editora UFMG; 1998

- Berman, Marshall *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. São Paulo; Companhia das Letras; 1986
- Birman, J. "A imaginação, a fantasia e o sublime em psicanálise: uma leitura de Eros e civilização, de Marcuse" in *Physis: revista de saúde coletiva*. vol. 9 n.1 (1998) – Rio de Janeiro: UERJ/IMS, 1998 pp.75-100
- _____ *Mal estar na atualidade*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira; 1999
- _____ *Entre cuidado e saber de si*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000
- _____ "Insuficientes, mais um esforço para sermos irmãos." in Khel, Maria Rita *Função Fraternal*. Rio: Relume Dumará, 2000
- _____ *Gramáticas do erotismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001
- _____ *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003
- Blanchot, Maurice "Em guise d'introduction." in *Topique – revue freudienne* 2e année Nº 4-5 Octobre, 1970
- Butler, Judith *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- Cunha, Eduardo L. *Imagem e semelhança – metapsicologia da identificação*. Tese: Mestre em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, UFRJ, 1992
- Derrida, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003
- Dumont, Louis *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000
- Fanon, Frantz *Peau noire masques blancs*. Paris: Seuil; 1952
- Fenichel, Otto *Teoria psicanalítica das neuroses*. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1981
- Ferrater Mora, José *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998
- Foucault, Michel *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977

- _____ *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984
- _____ *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984
- _____ *Microfísica do poder* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996 pp.15-38
- _____ *Um diálogo sobre os prazeres do sexo; Nietzsche, Marx, Freud; theatrum philosophicum*. São Paulo: Landy, 2000
- _____ *Hérméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001
- _____ *Dits et écrits vol. IV* Paris: Gallimard, 1994
- Fourier, Charles *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. Paris: Flammarion, 1973
- _____ *Le nouveau monde amoureux*. Paris: Stock, 1999
- Freud, Sigmund "Proyecto de psicología" (1895) in Freud, Sigmund *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996 Vol. I
- _____ "Lembranças encobridoras" (1899) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. III
- _____ "A interpretação dos sonhos" (1900) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vols. IV e V
- _____ "La interpretación de los sueños" (1900) in Freud, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987 vol. V
- _____ "Fragmento de análisis de un caso de histeria" (1905) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1996 Vol. VII
- _____ "El creador literario y el fantaseo" (1907) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1996 Vol. IX
- _____ "Os instintos e suas vicissitudes" (1915) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XIV
- _____ "O estranho" in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XVII
- _____ "Além do princípio do prazer" (1920) Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XVIII
- _____ "O ego e o id" (1923) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XIX

- _____ "Alocucion ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith" in Freud, S. *Op. Cit.* vol. XX p.264
- _____ "Um distúrbio de memória na acrópole" (1936) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XXII
- Giddens, Anthony *A transformação da Intimidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1990
- _____ *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991
- _____ *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002
- Greenson, Ralph. *A técnica e a prática da psicanálise* (1967) Rio de Janeiro: Imago, 1981 2 vols.
- Hall, Stuart "Who needs Identity" in Hall, S.; Gay, P. *Questions of cultural identity*. London: Sage, 1996
- _____ *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A Editora, 2003
- _____ *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
- Jameson, Fredric *A cultura do dinheiro*. Petrópolis: Vozes, 2001
- Klossowski, Pierre "Sade et Fourier" in *Topique – revue freudienne* 2e année N° 4-5 Octobre, 1970
- Konder, Leandro *Fourier: o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998
- Lacan, Jacques "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je." in Lacan. J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966
- Lalande, André *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 1993

Lyotard, Jean-François *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002

Marcuse, Herbert *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: LTC Editores, 1999

Marquês de Sade *A filosofia na alcova*. São Paulo: Iluminuras, 1999

Marx, Karl; Engels, F. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998

Masson, J. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986

Mendonça, Nadir D. *O uso dos conceitos*. Petrópolis: Vozes, 1988

Nancy, Jean-Luc *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988

Peixoto Jr. Carlos A., "A estética da existência e o cuidado de si como formas de subjetivação." in *Tempo psicanalítico*, SPID, Vol.32, Rio de Janeiro, 2000

Perrot, Michelle (org.) *História da vida privada 4 – Da revolução francesa à primeira guerra*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991

Reik, Theodor *Fragment d'une grande confession*. (1949) Paris: Denoël, 1973

Reik, Theodor *Mythe et culpabilité – crime et châtiment de l'humanité*. (1957) Paris: PUF, 1979

Reik, Theodor *Le besoin d'avouer – psychanalyse du crime et du châtiment*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1997

Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998

Santiago, Silviano *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000

Santos, Roberto Corrêa dos *Modos de saber, modos de adoecer*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999

_____"A cultura e seus graus." in *Cadernos do espaço Brasileiro de estudos psicanalíticos*. Ano 2; maio 2002

Santos, Maria Eunice "Entre a memória e o olhar: observações sobre 'Um distúrbio de memória na acrópole'." Salvador: mimeo

Sen, Amartya *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000

Sennett, Richard *Autoridade*. Rio de Janeiro: Record, 2001

_____*A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2004

Souza, Maria das Graças "O real e seu avesso: as utopias clássicas." in *Sexta-feira nº 6* São Paulo: Editora 34, 2001

Vattimo, Gianni *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996

_____*A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001

Bibliografia consultada.

- Bauman, Zygmunt *Comunidade – A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003
- Bhabha, Homi K. "Culture's in-between." In Hall, S.; Gay, P. *Questions of cultural identity*. London: Sage, 1996
- Birman, Joel "Nas bordas da transgressão." in Plastino. C.A. (Org.) *Transgressões*. Rio de Janeiro: ContraCapa/EBEP, 2002
- Ewald, François "Le risque dans la société contemporaine." in Michaud, Yves (org.) *L'Individu dans la société d'aujourd'hui* Paris: Odile Jacob, Université de tous les savoirs volume 8, 2002
- Fanon, Frantz *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1979
- Fourier, Charles *Vers la liberté en amour*. Paris:Galimard, 1975
- Fox-Genovese, Elizabeth *Within the plantation household*. Chapel Hill e Londres: The University of North Carolina Press, 1998
- Freud, Sigmund "As neuropsicoses de defesa" (1894) in Freud, Sigmund *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro; Imago; 1980 Vol. III
- _____ "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" (1908) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1996 Vol. IX
- _____ "Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância" (1910) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XI
- _____ "Luto e melancolia" (1915) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XIV
- _____ "O mal estar na civilização" (1929) in Freud, S. *Op. Cit.*, 1980 Vol. XXI
- Lacan, Jacques "L'agressivité en psychanalyse." in Lacan, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966

- _____ "Kant avec Sade." In Lacan, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966
- Major, René *La démocratie em cruauté*. Paris: Galilée, 2003
- Marx, Karl *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2003
- Rancière, Jacques *L'inconscient esthétique*. Paris: Galilée, 2001
- Reik, Theodor. *Fragment d'une grande confession*. (1949) Paris: Denoël, 1973
- _____ *Le besoin d'avouer – psychanalyse du crime et du châtement*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1997
- Rorty, Richard *Pragmatismo – A filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000
- Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998
- Santos, Roberto Corrêa dos *Para uma teoria da interpretação*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1989
- _____ *Imaginação e traço*. Belo Horizonte: 2 luas, 2000
- _____ *Matéria e crítica*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2002
- Schowalter, Elaine. *Anarquia sexual: sexo e cultura no fin de siècle*. Rio de Janeiro; Rocco; 1993
- Veyne, Paul et alii *Sur l'individu*. Paris: Seuil, 1987