



CLÍNICA DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

JOÃO ANGELO FANTINI

IMAGENS DO PAI



NO CINEMA



CLÍNICA DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

JOÃO ANGELO FANTINI

IMAGENS DO PAI



NO CINEMA



CLÍNICA DA CULTURA CONTEMPORÂNEA



EdUFSCar

Imagens do pai no cinema: clínica da cultura contemporânea

João Angelo Fantini

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

FANTINI, J. A. *Imagens do pai no cinema: clínica da cultura contemporânea* [online]. São Carlos: EdUFSCar, 2009. ISBN 978-85-7600-365-6. FANTINI, J. A. *Imagens do pai no cinema: clínica da cultura contemporânea* [online]. São Carlos: EdUFSCar, 2009. ISBN: 978-85-7600-365-6. <https://doi.org/10.7476/9788576003656>.



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

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

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

Imagens do pai no cinema: clínica da cultura contemporânea



REITOR Targino de Araújo Filho
VICE-REITOR Pedro Manoel Galetti Junior
DIRETOR DA Oswaldo Mário Serra Truzzi
EDUFSCAR

EdUFSCar - Editora da Universidade Federal de São Carlos

CONSELHO José Eduardo dos Santos
EDITORIAL

José Renato Coury
Nivaldo Nale
Paulo Reali Nunes
Oswaldo Mário Serra Truzzi
(Presidente)

SECRETÁRIA Maria Cristina Priore
EXECUTIVA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Editora da Universidade Federal de São Carlos
Via Washington Luís, km 235
13565-905 - São Carlos, SP, Brasil
Telefax (16) 3351-8137
<http://www.editora.ufscar.br>
edufscar@ufscar.br

João Angelo Fantini

Imagens do pai no cinema: clínica da cultura contemporânea



EdUFSCar

São Carlos, 2009

© 2009, João Angelo Fantini

Projeto gráfico/Capa

Luís Gustavo Sousa Sguissardi

Preparação e revisão de texto

Marina Venâncio Grandolpho

Ingrid Pereira de Souza Favoretto

Editoração eletrônica

Vítor Massola Gonzales Lopes

Patricia dos Santos da Silva

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária da UFSCar

F216ip

Fantini, João Angelo.

Imagens do pai no cinema [livro eletrônico]: clínica da cultura contemporânea / João Angelo Fantini. -
- São Carlos: EdUFSCar, 2009.

1406 Kb; ePUB

ISBN – 978-85-7600-365-6

1. Psicanálise. 2. Cinema. 3. Violência. I. Título.

CDD – 150.195 (20^a)

CDU – 159

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônicos ou mecânicos, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema de banco de dados sem permissão escrita do titular do direito autoral.

Table of Contents / Sumário / Tabla de Contenido

[Front Matter / Elementos Pré-textuais / Páginas Iniciais](#)

[Prefácio: O pai torto segundo a lei](#)

[Introdução](#)

[PARTE I: A construção do social – Antropologia e Psicanálise](#)

[1 A agressividade e o Nome-do-Pai](#)

[Antropólogos versus Freud](#)

[A metáfora paterna](#)

[2 A violência, objeto da filosofia e refém das ideologias](#)

[Violência, sacrifício e ideologia](#)

[A busca paranoica da norma](#)

[3 A diferença entre lei e regra, ou por que perversão não é transgressão](#)

[A lei vazia](#)

[Reflexividade versus inconsciente?](#)

[4 Imagens do pai em Beleza Americana e Central do Brasil](#)

[Declínio do Nome-do-Pai, liberdade e transgressão](#)

[O impasse do “pai simbólico” em Beleza Americana](#)

[Central do Brasil e a busca do pai para sempre perdido](#)

[A ausência de um modelo de “pai suporte” para a lei simbólica](#)

[PARTE II: O sacrifício virtual](#)

[5 O eterno retorno da lei](#)

[O mito do salvador em Matrix](#)

A derrisão paterna na sociedade permissiva em
Clube da luta

6 Superexposição da violência e despolitização nos meios
de comunicação

O reality show da vida

Cinismo & nostalgia

A política na polícia

7 A fragmentação da política e a busca da verdade

Cinema, paranoia e verdade

Feminismo & Patriarcalismo

8 A angústia no sujeito pós-moderno

Identificação: de Freud a Lacan

Identificação reflexiva no pós-moderno

Liberdade e angústia

9 A síndrome do “verdadeiro eu”

Escolha e angústia

A busca do “eu autônomo”

A passagem ao ato verdadeiro

Ato e política

10 A inscrição da violência no corpo

O simulacro no corpo

O “corpo-máquina” e o desaparecimento da
diferença sexual

11 Saídas e impasses para o declínio do Nome-do-Pai

As fraternidades para o bem e para o mal

A diferença sexual nas fratrias

A entrada no simbólico da mulher

Fratrias, democracia e Estado

O sacrifício fundador e a dependência da fratria

PARTE III: A expansão do social no mundo virtual

12 O sonho da realidade da vida

A cegueira do desejo

Desejo de cegueira

13 O Complexo de Édipo no ciberespaço

Três versões para o Édipo

A versão Zizek

“A relação sexual não existe”, ou porque a internet
não é transgressiva

14 O Ciberespaço e o Real

Masochismo no ciberespaço

15 A violência traumática como anteparo do Real

O pai molestatador

O bad boy

A tradição como trauma

Conclusão

Referências

Prefácio - O pai torto segundo a lei

Oscar Cesarotto

O FATO DE Sigmund Freud reconhecer a estatura intelectual de Charles Darwin não lhe impediu de se colocar à altura deste, listando as três grandes feridas narcísicas da humanidade, a começar por Copérnico: a Terra não era mais o centro, o homem era apenas um elo evolutivo e, pior ainda, sequer dono de si mesmo.

Ele também quis conjecturar sobre os primórdios de uma espécie, a nossa, de maneira bem diferente à do biólogo, do paleontólogo, do arqueólogo ou até do teólogo. A partir da experiência clínica, construiu uma teoria geral do psiquismo, cujos desdobramentos coletivos o levaram a colocar os fundamentos da cultura em pauta. Mais vale um paciente no divã do que a saga da humanidade voando? Ou vice-versa? Não surpreende que uma das grandes questões do pensamento freudiano sempre tenha sido a correlação entre a filogênese e a ontogênese, a ser entendida ao pé da letra ou como metáfora.

Procurando as raízes da neurose, o pai da Psicanálise deduziu a origem da civilização do único jeito que algo assim seria possível: através e por meio da ficção. Com muita imaginação, escreveu *Totem e Tabu*, um texto altamente especulativo em que recriava o fim da condição animal pela via de um ato violento humano, demasiado humano, e suas consequências. Embora Darwin fosse a influência manifestada, de forma latente era Hegel quem aparecia nas entrelinhas, ecoando Heráclito, seu antecessor, e Marx, seu sucessor. O ponto em comum: a dialética como parteira da História.

É importante lembrar que o livro foi publicado anos antes da Revolução Russa e muito depois da Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade, e guilhotina. No entanto, para um autor inclassificável como Norman Brown,¹ a verdadeira referência teria sido outra, um

dos episódios fundadores da Inglaterra, quando os senhores feudais, cansados do despotismo de João-sem-terra, uniram-se para pressionar o rei e reivindicar, pela força, um limite para seu poder. Todos assinaram um pacto constituinte, a Magna Carta, com o compromisso de serem pares do reino, sem prepotência. O reconhecimento mútuo superou a discórdia.

Todavia, Freud foi além, levantando hipóteses trans-históricas para entender o porquê da implantação das leis e da obediência, as regras de convívio e respeito, o preço a ser pago pela paz social e os sacrifícios da neurose. Por último e em princípio, o enigma da culpa e da paternidade. Como antecedente deste assunto, deve ser lembrado o adendo ao caso Schreber, redigido pouco antes, em consonância com as ideias de Jung e, como decorrência, o que poderia ser considerada a continuação de *Totem e Tabu*, um manuscrito apócrifo descoberto anos depois de sua morte, intitulado *Neuroses de transferência*: uma síntese, jamais mencionado nem citado. Talvez nunca se saiba o motivo de sua inexistência até ser achado no baú de Ferenczi. Hoje, pode ser lido como uma ficção científica coerente com seu discurso, porém inverificável.

Indo mais longe, a peça-chave seria Moisés, figura mítica que suscitara duas importantes peças do quebra-cabeça freudiano: a primeira, em 1912,² após sessões de análise com a estátua de Michelangelo, em Roma,³ e a definitiva, escrita no final da vida, mas só publicada postumamente.⁴ Está tudo ali: o Nome-do-pai, o monoteísmo, as tábuas da lei, o assassinato, a servidão voluntária, a obediência retrospectiva...

Este comentário serve para situar o marco zero do trabalho de João Angelo Fantini, em que a violência é apontada como um sintoma inerente à cultura, provavelmente estrutural, mas não intratável. Para fazer o diagnóstico, alguns filmes significativos são arrolados, situando o cerne de sua tese: no final do milênio, o declínio da figura do pai pode ser visto nos produtos culturais de consumo massivo, e o cinema, velho do século 20 assim como a Psicanálise, sempre

será um lugar privilegiado para uma leitura semiótica e uma escuta analítica.

Entretanto, a interpretação do autor não se limita ao imaginário, individual ou coletivo, pois sua indagação sobre as causas e os efeitos da violência questiona o alcance da função pacificadora do ideal do eu, como diria Freud, ou da eficácia do simbólico, segundo Lacan. O real que esgarça o tecido social impõe a lei, que costura proibindo. Em outras palavras, a morte de Abel foi muito anterior à grafia do quinto mandamento. A culpa pela eliminação do outro, que pode ser tanto o pai quanto o semelhante, não impede o ato; depois e enquanto isso, “uma instância superior” julga e castiga, vigia e pune.

Para Freud, o supereu não era a cultura, senão certo mal-estar que se apossa desta quando predominam as relações narcísicas. Já na sua época, o prestígio do patriarcado começava a desbotar. Décadas mais tarde, Lacan retomaria o tema do pai humilhado pela cultura moderna. Fantini atualiza estas perspectivas de modo convincente, descrevendo o conflito na pós-modernidade, especulando e argumentando a partir dos filmes analisados. Sua reflexão tem o mérito de não se deter nos aspectos estéticos, pois é da ética do que se trata ou, mais ainda, da política, da constituição, quer seja de um sujeito ou de uma nação.

Em definitivo, como em *2001*, de Stanley Kubrick, que começa com a pré-história e acaba no espaço, este livro nos leva da horda primitiva ao ciberespaço, ida e volta, demonstrando como a vida inteligente não escapa do inconsciente.

[1](#) BROWN, Norman. *El cuerpo del amor*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.

[2](#) FREUD, Sigmund. *El Moisés de Miguel Angel*. Madrid: Editorial B. Nueva, 1970.

[3](#) FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Editorial B. Nueva, 1970.

[4](#) RIVEIRO DA SILVA, Antonio. *O desejo de Freud*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

Introdução

A VIOLÊNCIA E a transgressão são assuntos que ocupam uma parte considerável do conteúdo veiculado nos meios de comunicação hoje, embora quase sempre sejam vistas sob uma perspectiva superficial ou tenham seus sentidos limitados àqueles tipificados nos códigos penais. As manifestações atuais da violência parecem ter se transformado do sentido mais comum da violência física para a inclusão da manipulação de comportamentos e novas formas de discriminação social que ganham legitimidade simbólica nas mídias. Neste sentido, é possível que a discussão a respeito da violência exibida na mídia, bem como de seus eventuais efeitos no comportamento das pessoas, tenha implicações, entre outras coisas, para a liberdade de criação e para a exibição das obras.

O cinema, assim como outros produtos culturais, pode fornecer pistas quanto às origens dessa violência que circula entre os sujeitos produtores e receptores de culturas, cada dia mais influenciadas mutuamente. A Psicanálise, desde sua origem, volta-se a esses sintomas e pretende também, como outras áreas do saber, dar sua contribuição ao debate. Neste trabalho, focalizo aquilo que considero um dos signos cinematográficos desta questão: a forma como a figura do pai é apresentada no cinema e as possíveis relações desta figura com a violência posta em cena em produções recentes. A razão deste recorte é que, na teoria psicanalítica, a figura paterna é aquela que sustenta a lei simbólica na cultura, o que equivale a dizer que a agressividade que se expressa no âmbito social como violência ou tentativa de superar ou transgredir o *status quo* passa pela lei simbólica e, por consequência, pela figura paterna. No cinema, entendo que se encontra um dos lugares privilegiados de encenação dos conflitos sociais deste momento histórico, a exemplo do que fizera a literatura no século 19.

Em sua época, Freud afirmava que os poetas atingiriam – melhor que os psicanalistas – o entendimento da alma humana, antecipando os caminhos do desejo. Assim como a literatura colocou em cena os aspectos implícitos e explícitos dos processos sociais, quando reinou como lugar destacado das produções do inconsciente, seria possível dizer que o cinema foi o dispositivo privilegiado no século 20 na função de revelar os impasses dos sintomas do particular para o universal, ou seja, do microcosmo subjetivo do sentido dado ao sintoma, ao macrocosmo dos sintomas sociais de cada época, em que se podem ver encenadas as indeterminações do sujeito em relação ao seu desejo.

A intenção deste livro é provocar a leitura dos fatos de nossa época, pensando as formas com que estes acontecimentos se conectam à clínica contemporânea, lembrando o ensinamento freudiano de que o que encontramos nas clínicas e instituições é uma forma de resto do mal-estar das sociedades. Estas provocações são evocadas a partir da análise desses “restos”, desde sua forma como violência social até as formas subjetivas, das marcas da agressividade inscritas no corpo.

Embora os textos contidos neste livro tenham ligação entre si, a ideia é de que – dependendo da familiaridade do leitor com a Psicanálise – eles possam ser textos de compreensão independente.

Estes embates são feitos a partir do cinema, especialmente aquele que muitas vezes realiza essa discussão quando menos parece disposto a fazê-lo, ou seja, quando ao “brincar” com a realidade deixa entrever os impasses daqueles que realizam a obra; mas também de outros espaços privilegiados na encenação das fantasias, como a televisão e o conjunto de mídias que constituem o ciberespaço. Embora as temáticas privilegiadas possam ser encontradas em outras formas de cinema (o chamado cinema de autoria, por exemplo), as discussões são feitas em sua maioria a partir dos filmes *blockbusters*, filmes com grande distribuição e largamente vistos. A escolha desse cinema está ancorada na ampla

distribuição desses filmes, que apresentam temáticas comuns a milhões de pessoas, possibilitando maior reconhecimento pelos leitores, mas também no objetivo principal deste livro, que é evocar a discussão dos sintomas sociais de nossa época.

Na primeira parte deste livro – *A construção do social – Antropologia e psicanálise* – são apresentadas as ligações culturais com base nos estudos destes campos do conhecimento sobre as origens do pai, isto é, a construção social da ideia de pai e as relações deste como representante da lei, assim como as implicações para além deste lugar simbólico. Aqui busco elucidar as raízes das leis simbólicas, aquelas que dão coesão às sociedades e que podem estar explícitas ou não nas relações entre os indivíduos: O que sustenta a coesão social? Por que quando essa coesão desaparece a angústia se torna um sintoma social? Como a ausência desta lei simbólica implica nas relações privadas e públicas dos sujeitos?

Na segunda parte – *O sacrifício virtual* – encontram-se as implicações da lei simbólica para o cotidiano da vida: a violência, a política, a sexualidade etc. Aqui os textos focam as relações dos sujeitos com os lugares historicamente preestabelecidos no mundo por meio das identificações fundamentadas na tradição, no legado transmitido socialmente *versus* as novas configurações sociais, advindas da alardeada globalização, e as marcas visíveis deste embate nos conflitos sociais e subjetivos, inclusive as marcas deixadas nos corpos.

Aqui também são apresentadas as novas formas de socialização para além das formas tradicionais e os ganhos e impasses possíveis destas tentativas: Como a exposição de fatos violentos pode atuar não como forma de “conscientização”, mas de despolitização? Por que a busca de um “euautônomo” pode implicar novas patologias? Por que a globalização não trouxe a “aldeia global”, mas novas formas de racismo? Haveria outras formas de construção social que superariam esses impasses?

Na terceira e última parte – *A expansão do social no mundo virtual* – trato do espaço virtual, cada vez mais presente na vida, que passa

mais e mais a competir com a realidade. A própria ideia de realidade como objeto dado e conhecido é discutida nestes textos, que avançam sobre o virtual como novo lugar de encenação das subjetividades. Estas novas possibilidades são aqui apresentadas em relação às antigas formas de subjetivação, procurando identificar para onde essas formas apontam saídas e onde podem reencenar antigos dilemas.

A essas novas formas de expansão social, se é que podem ser assim consideradas, questões como realidade e simulacro se juntam a outras como: Quais as relações entre realidade e ciberespaço? Seria possível pensar em novas formas de subjetividades no ciberespaço? O ciberespaço é lugar de encenação dos impasses sociais ou não?

Convido o leitor a seguir estas reflexões, com uma leitura que pode ser feita linearmente ou aos saltos, seguindo os caminhos da necessidade e do desejo.

Parte I - A construção do social – antropologia e psicanálise

1 A agressividade e o Nome-do-Pai

DADO COMO CERTO e sabido, o pai, assim como outras coisas, foi construído culturalmente. O ditado *pater incertus est* aponta a reserva sempre incerta de sua existência e a necessidade de sustentar seu nome por meio das leis sociais. Na Psicanálise, sua função revive em cada caso clínico esta história que se repete acrescida das questões de cada época.

Freud considerou esta invenção do pai um evento fundamental da constituição das sociedades, tomando esse pai para além das questões sociológicas e históricas, fixando sua atenção sempre no excesso desse lugar como sintoma de seu declínio e de sua inconsistência. Nesta empreitada, Freud não só construiu uma possibilidade mítica que amealhou muitos seguidores, como também inúmeros confrontos que permanecem até hoje.

A crítica à teoria freudiana em *Totem e Tabu* (1905), em sua época e sobretudo nos estudos etnológicos mais recentes, fundamenta-se no fato de que, como diz Jacques Dupuis (1989, p. 228), em *Em Nome-do-Pai*: uma história da paternidade, “sabemos que a migração interclânica dos rapazes teve início em sociedades matrilineares, que precedem indubitavelmente as sociedades patrilineares”. Nessa concepção, a família patrilinear resultou da convergência de três fatos básicos: a exogamia (que rompe com a endogamia e abre a diferença dos grupos sanguíneos primitivos), o parentesco descritivo (o parentesco aplicado que permitiu sair do coletivismo protofamiliar) e a descoberta da paternidade (que, longe de ser um dado imediato da consciência, é uma das aquisições da

proto-história), além do desencadeamento das guerras, cujo papel foi decisivo.

Antropólogos *versus* Freud

Dupuis, a partir das teses de Raoul e Laura Levi Makarius, em *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, defende outra explicação para o tabu do incesto, de que a exogamia teria origem na angústia suscitada nos primitivos pelo escoamento de sangue menstrual ou resultante da defloração ou dos partos. A explicação é que a perda de sangue entre as sociedades caçadoras é o tabu fundamental, na medida em que representa um perigo para a comunidade. É esse perigo que teria suscitado o tabu em relação às mulheres consanguíneas e levado à constituição da exogamia.

No entanto, para Freud, o que interessava era a ideia de que a interdição do incesto propiciava a passagem da natureza à cultura, o que concidia com os estudos de uma parte dos antropólogos e etnólogos da primeira parte do século XX, para os quais o reconhecimento do parentesco teria a relação direta com o desenvolvimento das sociedades. Lacan, mais adiante, irá falar do pai como simbólico, decorrente de uma função social e não biológica.

Em *A violência e o sagrado* (1972), René Girard (1990, p. 279) afirma que:

Não há sistema de parentesco que não distribua o lícito e o ilícito na ordem sexual, de modo a separar a função reprodutora da relação de filiação e da relação fraterna, garantindo, com isso, àqueles cuja prática sexual é regulado por ele, a possibilidade de identificar os dados elementares da reprodução.

De todo modo, o ponto crítico da questão, como Freud insinua e Lacan confirma, é que o homem – que se funda na linguagem – encontra o interdito do incesto como algo *desde sempre* existente na linguagem, ou seja, não existiria “homem” anterior à entrada no

simbólico, na linguagem. Dito de outra forma, é a *constituição do sujeito* o objeto da Psicanálise, e não a constituição do homem biológico.

Nessa confusão reside a origem e, talvez por isso, o alvo principal das críticas à teoria psicanalítica. É bastante comum que se entenda o complexo de Édipo como “evento” – ou seja, como trauma – quando Freud e Lacan insistem que se trata de algo posto na cultura e na linguagem, da ordem do inconsciente. Nesta linha, por exemplo, Girard pensa o Édipo como mimetismo consciente, enquanto Dupuis entende os mitos como “espelhos” fiéis dos comportamentos em sociedade.

Girard, por outra via, concorda com Freud quanto a este assassinato “desde sempre acontecido”, identificando sua inscrição no mimetismo cultural dos rituais religiosos:

O número extraordinário de comemorações rituais que consistem em uma morte faz pensar que o acontecimento original seria normalmente um assassinato. O Freud de *Totem e tabu* percebeu claramente esta exigência. A unidade notável dos sacrifícios sugere que se trataria do mesmo tipo de assassinato em todas as sociedades. Isto não quer dizer que este assassinato tenha acontecido de uma vez por todas, ou que ele esteja restrito a uma espécie de pré-história. Excepcional na perspectiva de qualquer sociedade particular, cujo começo ou recomeço ele marca, este acontecimento deve ser completamente banal em uma perspectiva comparativa (GIRARD, 1990, p. 121).

Em 1921, Freud avançou com essas ideias em *A psicologia de grupo e análise do ego*, afirmando que o fenômeno das massas reunidas em submissão a um chefe constituiria o retorno da horda, na forma do pai colérico que asseguraria a supressão das diferenças, amando a todos por igual. Esta ligação ocorreria, por um lado, por meio deste laço com o líder e, por outro, por meio do vínculo com os outros membros, sustentando, com base nestes dois eixos, a consistência do grupo.

O futuro de uma ilusão (1927), por sua vez, reforça a ideia de que do desamparo humano (especialmente evidente no desamparo infantil) resultaria o desejo configurado na imagem de um Deus-pai provedor. Na religião, ao contrário do pai primordial, esse Deus-pai proporcionaria aos filhos a defesa contra as forças superiores da natureza e evocaria as renúncias pulsionais necessárias à constituição da civilização. Neste trabalho, Freud defende a necessidade de substituir gradualmente os efeitos da repressão, proporcionada pela religião, pelo processo de reconhecimento da realidade ensejado pela educação, ideia que será retomada em seu derradeiro estudo sobre o tema, *Moisés e o monoteísmo* (1939).

É em *O mal-estar da civilização* (1930) que Freud parece mais cético em relação às ideias iniciadas em *Totem e Tabu*. Neste estudo, Freud aponta três causas do sofrimento humano: a força superior da natureza, a fragilidade do corpo do homem e os conflitos resultantes das normas que regulam as relações na família, na sociedade e no Estado. No conflito entre liberdade e igualdade, o processo civilizador do homem exige, segundo Freud, um aumento constante do sentimento de culpa como forma de renúncia individual necessária à manutenção do grupo. Essa culpa, para Freud, adviria de duas fontes: o medo da autoridade e o papel do superego como instância posterior que continua internamente o trabalho iniciado pela autoridade exterior. Neste sentido, a figura do pai continuaria exercendo um papel primordial no processo de constituição da sociedade – esta constantemente ameaçada, para Freud, pela pulsão humana de agressão e autodestruição.

Freud só mudará parcialmente seu discurso em seu último trabalho sobre a organização social humana, *Moisés e o monoteísmo*, em 1939. Neste extenso estudo, além de tratar da história do judaísmo e de suas diferenças com o catolicismo (especialmente em relação à expiação da culpa por meio do sacrifício), Freud apresenta outra versão do pai, o pai do *logos*.

Para Zizek (2000a), em *The Ticklish Subject*, Freud efetua a distinção pascaliana entre o deus dos filósofos (Deus como

estrutura universal do *logos*, identificado com a estrutura racional do universo) e o Deus dos teólogos (o deus irracional do amor e do ódio). Para Lajonquière (2000), mais do que este outro pai, Freud indicaria a relação fraterna como algo além da vontade paterna.

Aqui, Freud volta à defesa dos interesses intelectuais como uma alternativa, se não ideal, ao menos possível para a constituição de uma sociedade em que a neurose pudesse ser substituída pela aceitação da impossibilidade de uma satisfação total. Nesse caminho, a igualdade de direitos e a restrição à resolução violenta das diferenças obedeceriam a uma ordem racional, como defende Lajonquière (2000, p. 70):

Temos que a ordem fraterna é fruto da razão, do *logos*, ou, se preferirmos, do diálogo entre sujeitos que se reconhecem irmãos. Ela é, em si, *infundada*, pois não deriva de alguma coisa prévia, como o proto-pai. Ou seja, não encontrando *justificação* em nada transcendente a si mesmo, trata-se apenas de uma genuína *invenção*, ou *Erfindung*. Por isso, a fraternidade é tão frágil que a qualquer momento a aliança de irmãos, amarrada em torno de sua própria invenção, pode dar lugar ao retorno da *horda paterna*, como de fato a história e a vida cotidiana dão testemunhos. Enquanto esta última tem no real um chefe, a aliança liga-se simbolicamente a um pai desmaterializado, ou seja, articula-se em torno de uma *idéia diretora* impossível de ser encorpada e, portanto, ténue velo de um lugar sempre vacante.

A discussão das saídas possíveis para o declínio da *função paterna* (ou Nome-do-Pai) por meio da fraternidade não pode, no entanto, esquecer os dois elementos apontados por Freud:

Por um lado, aquele que reza: quanto mais se encorpa a *idéia diretora*, o laço social regride, isto é, diminui sua possibilidade de desdobramento sublimatório, podendo dar lugar, assim, a um fascismo político ou social. Por outro, que os *chefões*, *chefes* e *idéias carros-chefes* não existem *per se*, mas que não

passam de invenções do próprio *socius* (LAJONQUIÈRE, 2000, p. 75).

Jacques Lacan, por sua vez, busca estabelecer as conexões possíveis deste pai com a cultura, especialmente em relação à lei, partindo do pressuposto de que a linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada do sujeito. Para Lacan (1998, p. 498), isso significa que este sujeito funciona como servo da linguagem quando se insere em um discurso “[...] em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio”. Nesse sentido, Lacan está defendendo a condição humana como uma concepção etnográfica ternária entre natureza, sociedade e cultura, sendo que a cultura equivaleria à linguagem e distinguiria a sociedade humana das sociedades naturais.

A assimilação do conceito de castração ocasionou, pode-se dizer, dificuldades à psicanálise, sobretudo na associação ao patriarcado, o que resultou na dificuldade de entender as premissas quanto ao papel do pai simbólico na teoria. De resto, mesmo para a etnologia contemporânea, que faz a crítica a Freud, o pai simbólico antecede o pai biológico, como diz Dupuis (1989, p. 135), “Vêem-se então diversas sociedades em que o homem manda enquanto ‘pai’, muito embora a paternidade genética ainda permaneça bastante confusa. É uma paternidade sociológica cuja ilustração mais clara nos é dada pela valorização do filho”.

Particularmente a *ego psychology* americana, que, ao contrário de Freud, não abandonou o trauma como evento real, contribuiu e o faz até hoje para propiciar uma série de equívocos, especialmente na busca de elementos “reais” nas relações sociais, papel teórico este que parece mais afeito à sociologia.

Assim, Lacan explica que a *função paterna* não determina o que o pai é na família mas seu lugar de metáfora no Complexo de Édipo: o significativo que o pai substitui é o significativo materno. Ao barrar a relação mãe/ falo (criança), essa metáfora (que Lacan chamou Nome-do-Pai) possibilitaria uma saída no Édipo por meio de uma

identificação simbólica ao/à menino/menina, evitando a via imaginária. Essa saída, diz Lacan, sustenta a entrada no simbólico, contra a fusão com a *Coisa* (objeto impossível) materna, caminho para a psicose.

A metáfora paterna

De forma mais descritiva, a Psicanálise afirma que, na relação fusional inicial da mãe com o filho, nenhuma instância exterior faz mediação ao desejo, e a criança se apresenta como objeto único de satisfação materna, enquanto o pai real se configura como elemento “estranho”. Como objeto fálico – objeto imaginário que esconde a falta na castração –, a criança sofrerá uma intrusão do pai real à medida que este aparecer, também, como objeto de desejo da mãe. A partir daí a criança passa a uma incerteza psíquica quanto a sua identificação imaginária como objeto único de desejo da mãe. Quando a criança percebe o pai como também portador do falo, atualiza-se sua rivalidade fálica em relação ao pai de três formas: como agente de privação (ao destituir a criança da posição de objeto único); interdição (como alguém que também tem direito à mãe); e frustração (ao confrontar a criança com a falta imaginária).

Nesse sentido, o pai vai se apresentar como *outro*, como falo rival, propiciando a atribuição fálica paterna: é o encontro com a *lei simbólica*, a lei do pai, ou seja, o encontro do desejo da criança com o desejo do Outro. É nesse momento, quando ocorre o deslizamento do significante fálico, que pode advir, para além do pai imaginário, o pai simbólico, isto é, aquele que será reconhecido como “possuidor do falo”.

Da perspectiva da linguagem, a metáfora paterna opera como substituição de significantes. Posto o pai como objeto de desejo da mãe, a criança designará o pai como “causa” da ausência da mãe: opera-se a associação do falo ao Nome-do-Pai, que propicia ao significante *falo* passar ao inconsciente, em que “ao final da substituição metafórica, o pai é doravante referido ao falo pela criança, enquanto objeto de desejo da mãe”, explica Joël Dor (1991, p. 53) em *O pai e sua função em Psicanálise*. Assim, a função do

pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o significante materno, primeiro significante introduzido na simbolização.

Por fim, cumpre dizer, ainda, que não basta que o significante do Nome-do-Pai esteja presente no discurso da mãe para que seu efeito mediador se faça valer. Esse lugar, esse *terceiro*, deve ser marcado, sem ambiguidades, em sua diferença sexual em relação à mãe. O ponto crucial aqui é que o significante fálico, aquele que se associou ao Nome-do-Pai, tem como função simbolizar a diferença sexual nos dois sexos, o que equivale a dizer que, da perspectiva da Psicanálise, não há outra referência à castração senão aquela que opera para os homens, o *um* – o pai simbólico não castrado e detentor do falo, herdeiro do pai mítico da horda primitiva.

Em termos de socialização, a castração simbólica implica certo “sacrifício”, na medida em que se estrutura como uma escolha forçada – a escolha do contrato social em vez do objeto incestuoso. Não se trata, no entanto, da troca por algo que retorna (como o progresso cultural ou uma outra mulher), mas apenas da possibilidade de o sujeito, ao subordinar-se à autoridade do Nome-do-Pai, dar direção a seu desejo. Assim, a entrada do sujeito na ordem simbólica implica que este será para sempre o que Lacan chama de sujeito *barrado*, ou seja, *reduzido* ao gesto da escolha forçada. Em oposição, a escolha do objeto incestuoso (escolha que aqui significa a não-castração simbólica) leva o sujeito ao “pior”, ao lugar fora da identificação simbólica, ao lugar da psicose.

Não é do interesse deste trabalho realizar qualquer defesa da “tradição” ou da “estabilidade” de valores incluídos no patriarcado, que já em Freud, como é possível ver, era apontado como retorno do recalcado. Cristhoper Lasch, em *O mínimo eu*, aponta como dificuldades de assimilação da teoria psicanalítica os movimentos modernos (como o feminismo) e a confusão entre função paterna, superego e patriarcado:

A tradição psicanalítica tem sido acusada de sustentar um modelo inflexivelmente patriarcal de desenvolvimento

psicológico, segundo o qual uma resolução adequada do Complexo de Édipo depende da separação total da mãe, do medo da castração e da submissão à realidade patriarcal de repressão sexual e trabalho alienado, interiorizado sob a forma de um superego punitivo. Todavia, nos últimos escritos de Freud, é o ego, e não o superego, que atua com “representante do mundo exterior, da realidade”, enquanto o superego – “o herdeiro do Complexo de Édipo”, como o chamou Freud em *O ego e o id* – permanece, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id (LASCH, 1986, p. 160).

Assim, se é correto dizer que “o superego consiste de introjeções paternas”, a clínica psicanalítica mostra que estas imagens interiorizadas guardam pouca semelhança com a figura real dos pais. Continua Lasch (1986, p. 161):

[...] por esta razão o superego não pode ser entendido como representante da moral estabelecida. [...] Ao contrário, o superego consiste dos próprios impulsos agressivos da pessoa, inicialmente dirigidos contra seus pais ou substitutos dos pais, projetados neles, reinteriorizados como imagens agressivas e tirânicas de autoridade, e finalmente redirigidos, nessa forma, contra o ego. As imagens da autoridade paterna destrutiva e punitiva originam-se não nas proibições reais dos pais, mas no ódio inconsciente da infância, que desperta angústia insuportável e, desse modo, tem que ser dirigido contra o eu. De acordo com Freud, quanto mais o indivíduo “contém sua agressividade” contra os outros, mais a inclinação (do superego) à agressividade contra o ego expõe o ego a um implacável fluxo de condenação.

Ao que parece, especialmente frente às publicações mais recentes que atacam a teoria psicanalítica como uma espécie de doença da qual o mundo deve livrar-se, os interessados na teoria devem lembrar o alerta de Freud acerca das resistências que sempre andariam juntas com a Psicanálise. Como a fala atribuída de Freud para Jung, ao chegar aos Estados Unidos em sua primeira visita e

ser recebido por aplausos da multidão: “Eles não sabem que lhes trago a peste”. A peste/inconsciente que espreita-nos e luta, com todas as forças, para resistir ao desmantelamento das certezas dos homens.

2 A violência, objeto da filosofia e refém das ideologias

HEGEL FOI O primeiro a elaborar a noção de individualização por meio da identificação secundária. O sujeito – até então imerso na forma particular de vida de sua família, comunidade etc. –, para ascender à condição de “sujeito autônomo”, deveria reconhecer a substância de seu ser em outra comunidade universal, ou seja, numa comunidade *mediatizada* (não mais espontânea, e sim artificial) e sustentada por sujeitos livres.

A diferença é a mesma que existe entre a comunidade local e a nação, ou entre o aprendiz junto a um mestre artesão e o trabalho numa multinacional. Esta mudança, diz Žižek em *The Ticklish Subject* (2000a, p. 90), não envolve uma perda da identificação primária (familiar), já que esta permanece como transubstanciação, na forma aparente da identificação secundária universal: “sendo um bom membro da família, eu contribuo para o bom funcionamento da nação”. A diferença hegeliana entre universalidade abstrata e concreta se sustenta no fato de que a identificação secundária permanece abstrata apenas no sentido de estar em oposição às formas particulares de identificação primária. No momento em que o sujeito renuncia a tais formas, as identificações primárias se re integram, convertidas então em identificações secundárias.

Se for seguida a ideia da violência como fundadora do ser – ideia que talvez encontre seu mais alto grau de consistência em Hegel (não há diferença entre “ser” e pensar) e na *Fenomenologia do espírito* ([1807] 1985) –, poderá se entender a violência contida na luta de classes (da qual fala Marx) concebendo o ser como negatividade e contradição. Essa última concepção é compartilhada por filósofos da Escola de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer, Loewenthal e Marcuse – os quais, no entanto, não postulariam “uma

reconciliação que manifestasse a presença terminal do Absoluto” (MICHAUD, 1989, p. 103), o que em Marx está marcado na esperança de um ponto de equilíbrio representado pela sociedade comunista.

Se for invertido de certa maneira o pensamento hegeliano e forem consideradas aquelas filosofias que tratam da vida a partir da biologia, será encontrada ainda assim a violência como princípio da vida e da afirmação dos seres vivos em relação ao seu meio. O conflito entre as espécies, legado de Darwin que influenciou Freud, também desembocou no que se chamou de darwinismo social e ganhou força com a *Sociobiologia* de Edmund Wilson. Esse discurso se fortalece de tempos em tempos em razão de seu aparente pragmatismo científico e provavelmente será assim até que o utilizem como justificativa para mudanças sociais ou mesmo para a eliminação dos indivíduos indesejáveis em uma sociedade, como propôs a eugenia de Francis Galton.

Galton, todavia, não foi o único a ser invocado para justificar ou encobrir as razões da violência no nazismo. Sociólogos e historiadores vincularam as ideias nazistas à filosofia antidarwinista de Nietzsche, especialmente quando este critica os processos de organização social como sendo uma forma de sujeição civilizadora que, ao domesticar a virtude, redundaria no niilismo. Também Sorel (1993), em *Reflexões sobre a violência* (1908) – que defendia não uma tomada de poder que substituísse um grupo por outro, mas sim uma violência libertadora com base num “sindicalismo revolucionário”, fonte do “aprendizado revolucionário do proletariado” – foi inspiração para o fascismo de Mussolini.

Dependendo do nível de expansão que os conceitos de violência atinjam, por mais contraditórios e datados que sejam, estes podem operar – e a história mostra que realmente operam – com a potência dos mitos, servindo para legitimar ou condenar comportamentos. Nesse sentido, as ideias e os conceitos funcionam como filtro das representações da violência e, não raro, ocultam a diversidade de interesses conflitantes de uma sociedade em favor de uma única

expectativa, que se concretiza por meio de normas a serem observadas. Neste sentido, Sorel alertou no início do século que

a ferocidade tende a ser substituída pela astúcia. Muitos sociólogos vêem nisso um sério progresso; alguns filósofos, que não têm o hábito de seguir as opiniões da manada, não vêem muito bem que progresso existe aí do ponto de vista da moral (1908, p. 163).

O que Sorel já estava combatendo aqui era a mudança ocasionada então pelo ainda incipiente capital internacional, que promovia o combate à brutalidade, mas o relativismo em relação aos atos de fraude financeira: “pouco a pouco a nova economia criou uma nova indulgência extraordinária para os delitos de astúcia nos países do alto capitalismo” (*Idem*, p. 165) Configurava-se, assim, uma visão de violência que seria ratificada pelos códigos penais – os quais se referiam ao ato violento no sentido da brutalidade –, enquanto o crime mais organizado passava a ser exercido dentro dos princípios das “novas condições da economia”, com a ajuda do texto da lei.

Para a sociologia contemporânea de Anthony Giddens, em *Para além da esquerda e da direita* (1996), a violência parece manter exatamente o sentido que denunciava Sorel (1993, p. 261), ou seja, restringir-se ao conceito de brutalidade física:

A violência foi, às vezes, definida de uma forma bastante ampla. [...] Como ocorre com a idéia de Pierre Bordieu acerca da “violência simbólica”, a questão é aplicar o conceito de violência a uma grande variedade de formas de opressão que as pessoas poderiam sofrer e, portanto, relacioná-la a critérios gerais de justiça social. O problema com tais conceitos é que eles tornam constante um fenômeno já bastante difundido. Perde-se de vista aquilo que é específico à violência na forma entendida comumente – o uso da força para causar dano físico à outra pessoa. Portanto, usarei violência nesse sentido simples e convencional.

O que parece estar em jogo aqui, no entanto, ultrapassa a questão da despolitização da violência em Sorel. Giddens, entre outros, defende a mudança de perspectiva contemporânea, a de uma “politização” das esferas privadas, como a família, o casamento, a sexualidade etc.; nestas, a ideia de violência está vinculada às formas da tradição no patriarcalismo e nas ligações entre masculinidade e guerra, que sustentariam para ele “uma linha direta de ligação entre a violência masculina contra as mulheres na vida cotidiana e a violência entre os grupos subnacionais (conflitos raciais, fundamentalismo etc.)” (GIDDENS, 1996, p. 276).

Opondo violência à comunicação (conceituada em suas obras como diálogo e persuasão), Giddens propõe como saída uma “democracia dialógica”, fundada sobre um “cosmopolitismo civil” num mundo de diversidade cultural regular, ou seja, uma forma de contrato social fundada na possibilidade de uma “comunicação efetiva”.

Como pensadores do chamado “Estado mínimo”, Giddens e Beck defendem a ação da sociedade civil como forma de regular as relações pessoais, inclusive, em parte, aquelas que envolvem a violência. Nessa linha, o pensamento destes autores parece afinado com as sociedades contemporâneas da informação, nas quais cada vez mais o convite à adesão às normas passa pelos meios de comunicação de massa, o que torna estes veículos objetos importantíssimos na construção do ideário e mesmo do imaginário sobre a violência, inclusive porque indicam aquilo que se deve temer.

Em outra direção, mas tratando do mesmo assunto, Slavoj Žižek e outros autores concordam, a partir da experiência dos dissidentes soviéticos, que um sistema totalitário se funda menos na ameaça aberta da violência que numa rede de dependências que incluem gratificações e recriminações, inclusão e exclusão, e que termina por tornar o agente regulador invisível, momento em que, como diz Michaud (1989, p. 59), “a violência se apaga em proveito de uma multiplicidade de controles”.

A violência, assim, não obstante a rudeza de sua exibição, parece se esconder exatamente por trás de sua aparente superexposição nos meios de comunicação de massa. No sentido que foi focado anteriormente, um estudo que se limitasse apenas à transgressão das leis jurídicas não encontraria o campo ideal para a discussão que aqui interessa mais de perto: a *violência fundadora*, o lugar onde começa a se decidir o que será da ordem da inclusão e da exclusão no simbólico.

Violência, sacrifício e ideologia

Longe de um relativismo inconsequente, é impossível conceber a ciência moderna pós-einsteiniana sem a Teoria da Relatividade e a construção do real ao lado do real da percepção. Neste sentido, qualquer definição que se queira dar de violência será sempre objeto das escolhas ontológicas iniciais daquele que fala, ou seja, dependerá sempre daquilo que o sujeito entenda como “a natureza do ser”. É Hegel quem rompe com o idealismo kantiano – embora parta de Kant para afirmar que não há realidade que anteceda à positiva atividade do sujeito –, recusando-se a elevar o sujeito a um “agente neutro universal”, que constituiria diretamente a realidade.

Se Kant afirma que não há realidade sem sujeito, Hegel concorda para acrescentar que a subjetividade é inerentemente “patológica”, isto é, reduz essa perspectiva a uma parcialidade distorcida do todo: Hegel combina, assim, as características do sujeito ontologicamente constituído com um irreduzível viés patológico. Quando se concebem os dois aspectos como interdependentes, pode-se entender a noção do viés patologicamente constitutivo da realidade.

Em Jacques Lacan, esse viés constitutivo da realidade é a *anamorfose*: quando o sujeito se torna consciente da realidade, essa realidade *já inclui* seu olhar. Aqui, Lacan se distancia da noção idealista da constituição subjetiva da realidade e introduz a noção de distorção anamórfica na *própria* realidade. Neste sentido, o sujeito é inscrito na realidade como uma mancha anamórfica que suporta o olhar do Outro, que o contempla como objeto. Esta é a distância

entre olho e olhar: o sujeito percebido é desde sempre olhado a partir de um ponto que engana seus olhos.

Perceber a violência desta perspectiva implica, assim, um exercício em que história e ideologia passam pelo olhar do sujeito que deve assumir, ao menos a parte patológica que lhe cabe, o discurso que passa à frente.

Se nas sociedades primitivas a arbitrariedade devia causar diferenças, a violência devia constituir-se, segundo os etnólogos, num ciclo curto que se repetia ritualmente. Já nas sociedades históricas essa rigidez curta e ritual da violência dá lugar progressivamente a uma ordem social que estabiliza a diferença de modo hierárquico. Isso se caracteriza nas sociedades modernas por uma crise sem fim que de tempos em tempos ameaça uma erupção caótica (como nas guerras), mas que volta geralmente a se estabilizar numa hierarquia seccionada e compartilhada. Essa é a forma como Girard, em *A violência e o sagrado*, vê as diferenças entre a violência nas sociedades primitivas e nas modernas; para ele, o fato fundador dessa violência é sempre concebido como sacrifício, de modo que a crise da sociedade moderna seria, em essência, uma extensa e controlada crise sacrificial.

Cumprir lembrar, também, que a violência contra pessoas ou ideias diferentes fortalece de modo arcaico a identificação do indivíduo e reforça o consenso mútuo em um grupo ou nação contra o “inimigo”. Essa tática, sempre eficiente, pode ser empregada desde em uma luta entre gangues até em uma guerra entre Estados, garantindo quase sempre a coesão do grupo pela eliminação ou diminuição de suas diferenças internas, o que salienta suas discrepâncias enormes em relação ao “inimigo”. Girard (1990, p. 107) diz:

Imagina-se que a violência coletiva, e especialmente a união de todos contra uma vítima única, constituem apenas aberrações mais ou menos patológicas na vida das sociedades, e que seu estudo não daria nenhuma contribuição de importância para a sociologia. A nossa inocência racionalista – sobre a qual muito poderia ser dito – recusa-se a atribuir à violência outra eficácia

além de um efeito temporário e limitado, de uma ação “catártica” no máximo análoga àquela que reconhecemos acima do sacrifício ritual. A permanência reiterada e milenar do mito edipiano, o caráter imprescritível de seus temas, o respeito quase religioso com o qual a cultura moderna ainda o aborda, tudo isto já indica que os efeitos da violência coletiva são terrivelmente subestimados.

Neste sentido, é possível falar de uma *violência fundadora*, cuja função essencial é colocar fora da humanidade os motivos que levam à agressividade primordial entre rivais – subproduto da identificação. É o mecanismo do sacrifício, do “bode expiatório”, que se repete de modo quase idêntico através dos tempos. Em Sigmund Freud e Jacques Lacan, entretanto, a situação está posta não no sentido mimético que é encontrado em Girard, uma vez que na Psicanálise a identificação só pode ser apreendida a partir da concorrência do imaginário.

Girard afirma, por exemplo, que a imolação da vítima no canibalismo deve ser precedida nos rituais pela demonstração de que ela é “a encarnação de violência soberana” (GIRARD, 1990, p. 347); ao ter sua carne consumida, ela se terá metamorfoseado em “fonte de paz, de boa vitalidade e de fecundidade” (*Idem*). Essa passagem da encarnação da violência à paz, segundo ele, realiza-se por meio do “desejo mimético exacerbado, [que] almeja ao mesmo tempo destruir e absorver a violência encarnada do modelo-obstáculo, sempre assimilada ao ser e à divindade” (*Idem*).

De maneira contrária à da Psicanálise, Girard explica um dos singulares mecanismos para revelar como o monstruoso pode tornar-se sublime, e o estranho, familiar – o *Unheimlich* freudiano.

Se nossa tese é exata, explica-se facilmente que o *pharmakós*, como o próprio Édipo, tenha dupla conotação. De um lado, ele é visto como um personagem lamentável, desprezível e mesmo culpado; é submetido a todo tipo de zombarias, insultos e, é claro, violências; de outro lado, é rodeado de uma veneração

quase religiosa, desempenhando o papel principal em uma espécie de culto (GIRARD, 1990, p. 122).

Os *pharmakós*, informa Girard, eram pessoas mantidas em Atenas especialmente para o sacrifício, sobre as quais deviam recair todas as desgraças em caso de calamidades. Quando tais calamidades sobrevinham, eles eram expulsos ou mortos em uma cerimônia da qual participava toda a população, lembrando, ainda, que *Pharmakós* significa, ambigualmente, o veneno e seu antídoto, o mal e o remédio.

Aqui é encontrado um ponto de interseção com a Psicanálise, que desde muito está atenta à ambiguidade presente na figura sacrificial. Oscar Cesarotto, em *Contra natura*, lembra que “o que ofende também dignifica dialeticamente” e que, além disso, “o *grotesco* tende, pela sua natureza, a nunca ser considerado nem ideal nem modelo, mas pode funcionar por oposição, como contraponto ou pano de fundo do *sublime*” (CESAROTTO, 1999, p. 101).

Embora Girard afirme que não é necessário recorrer ao inconsciente para explicar a violência fundadora, para ele o sacrifício ritual fundamenta-se em uma dupla substituição. Em primeiro lugar, ocorre uma substituição de todos os membros da comunidade por um único; depois, ocorre o ritual que recobre o primeiro momento: a vítima original é substituída por uma vítima pertencente a uma categoria sacrificável. Assim, a vítima expiatória, que faz parte do interior, é ritualizada como externa, preservando a unanimidade da comunidade.

Se todos os homens conseguirem se convencer de que um único entre eles é responsável por toda *mimésis* violenta, se conseguirem ver nele a ‘mácula’ que a todos contamina, se forem realmente unânimes em sua crença, então esta crença se verificará, pois não haverá mais, em lugar algum da comunidade, qualquer modelo de violência a ser seguido ou rejeitado, ou seja, a ser inevitavelmente imitado e multiplicado. Destruindo a vítima expiatória, os homens acreditarão estar se livrando de seu mal, e efetivamente vão se livrar dele, pois não

existirá mais, entre eles, qualquer violência fascinante (GIRARD, 1990, p. 107).

Girard, no entanto, pensa a violência sempre como um fenômeno mimético. Para ele a violência reduz-se a um círculo vicioso do qual é impossível sair, uma vez que cada ação preparatória da violência provoca uma reação semelhante no outro membro, que interpreta os preparativos do primeiro como confirmação de suas próprias “tendências agressivas”.

Entretanto, ele próprio indica que, “tomada em seu conjunto, a crise moderna, como toda crise sacrificial, deve ser definida como o desaparecimento das diferenças” (GIRARD, 1990, p. 255). As implicações desta afirmação permitem estendê-la além do mimetismo – chegando ao sentido inconsciente de um retorno do reprimido: não é uma diferença na “realidade” que exige o sacrifício do *Unheimlich* (daquilo que é familiar e estranho ao mesmo tempo), mas sim a ausência de diferenças, que evoca uma diferença imaginária e serve como causa da agressividade.

Dito de outra maneira, para afastar esta “mácula”, a vítima deve ser simultaneamente *do grupo* e *estranha ao grupo* – e com isso levar o Real (a parte maldita que escapa ao simbólico) da agressividade para fora do grupo, o que se faz por meio do sacrifício, num linchamento real ou simbólico.

Dessa forma, quanto mais a diferença é mostrada em toda a sua força, maior é a oposição à violência de “todos contra todos”, pois “a diferença onipresente e rígida é a mãe da estabilidade” (GIRARD, 1990, p. 293). É isso que ocorre nos regimes políticos mais autoritários: as diferenças são apresentadas e mantidas rigidamente – o que permite a estabilidade do sistema social, embora com o custo da hierarquização das diferenças.

A busca paranoica da norma

Resumindo o que foi apontado até agora, pode-se perceber que, no sentido mais corrente do termo – o de uma ação física e portanto do corpo –, a violência é facilmente identificável. O problema, como alerta Michaud, surge quando a qualificação de violência recai sobre a violação das regras sociais; nesse sentido, “pode haver quase tantas formas de violência quantas forem as espécies de normas” (MICHAUD, 1989, p. 8).

As tentativas de definir objetivamente a violência constituem quase sempre uma forma de afastar a discussão do contexto social normativo, centrando o foco na integridade física das pessoas. O resultado frequente destas definições parece ser de uma lógica tão rigorosa quanto vã: rigorosa porque qualquer pessoa razoável a aceitaria; vã porque não serve de quase nada quando se depara com as complexas situações da realidade em confronto com as normas sociais.

Este parece ser o nó górdio da discussão sobre o problema da violência e suas eventuais soluções: num mundo onde proliferam as regras sociais, é bastante provável que aumente o número de atos qualificados como violentos. Um exemplo comum é o do ato de fumar em público: cada dia mais ele é visto como uma violência não somente contra o próprio fumante, mas contra a sociedade. Isso serve para demonstrar como a designação de ato violento é sempre datada, atendendo aos valores mais consensuais entre as pessoas e grupos de cada época – o que não elimina, porém, a complexidade dos interesses em jogo.

Hannah Arendt, em *Da violência* (1969), destaca outro elemento que parece fundamental no âmbito da violência: a imprevisibilidade.

Ademais, ao passo que os resultados das ações humanas escapam ao controle dos seus atores, a violência abriga em seu seio um elemento adicional de arbitrariedade [...], e essa intromissão do inesperado não desaparece quando é chamado de “acontecimento fortuito” ou é considerado cientificamente suspeito, e nem poderia ser eliminado através de simulações, cenários, teorias, e outros artifícios (ARENDT, 1985, p. 4).

A introdução do elemento da imprevisibilidade na violência vai além dos perigos representados pela guerra e pelo aperfeiçoamento dos meios técnicos de destruição – com os quais Arendt, assim como outros pensadores, preocupava-se naquele momento. A imprevisibilidade pode ser pensada não apenas em relação ao controle dos instrumentos da violência, mas como parte estrutural do próprio conceito.

Michaud acrescenta que esse elemento explica em grande parte a dificuldade de definição do termo, já que a imprevisibilidade da violência, como as noções de caos ou de transgressão, evoca sua distância em relação às normas; sendo assim, “Como definir o que não tem nem regularidade nem estabilidade? [...] Num mundo estável e regular, ela introduz o desregramento e o caos” (MICHAUD, 1989, p. 12). Nesse sentido, é compreensível que a violência seja um elemento muito mais temido do que sentido, ou seja, a imprevisibilidade – a noção de que tudo pode acontecer a qualquer momento – responde, segundo Michaud (1989, p. 13), por um sentimento de insegurança que “raramente repousa sobre a experiência direta da violência”. Se for aceita esta premissa, seria possível acrescentar a seguinte equação ao atual debate sobre as implicações de exhibir a violência: aumento da imprevisibilidade = maior insegurança = maior violência, especialmente no que se refere aos grupos estigmatizados como “promotores” da violência – já que não é possível prever sua origem.

Eventos, afirma Arendt (1985, p. 5), “por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina”: pensar a realidade social apenas a partir dos “procedimentos automáticos do presente” (*Idem*), ou seja, como um mundo onde não existem atos (como uma ação que rompe a continuidade) mas apenas “atividade” (repetição contínua do já sabido), faz esquecer que a história pode ter seu curso alterado, entre outras coisas, por meio das ações humanas.

Girard, no entanto, parece discordar de Arendt quando esta vê na violência uma forma de mudança possível e, até mesmo, de

iluminação. Para ele, qualquer forma de conhecimento da violência é projetada sobre o outro – percebido por sua vez como uma ameaça –, já que o homem não resistiria ao encontro com sua própria violência sem se entregar a ela:

Os homens não conseguem enfrentar a nudez insensata de sua própria violência sem correr o risco de se entregarem a esta violência; eles sempre a ignoraram, ao menos parcialmente, e talvez a possibilidade de existência da sociedade humana dependa deste desconhecimento (GIRARD, 1990, p. 108).

Além do elemento da imprevisibilidade, Michaud indica outro ao dizer que a violência é definida em função de valores que constituem o *sagrado* do grupo de referência – o que insiste em trazer à luz os componentes subjetivos que se ocultam na apreensão da violência. Ele afirma que, apesar de certos valores serem amplamente respeitados, não é possível construir um discurso sobre a violência sem levar em conta os possíveis sentidos derivados da cultura – e, poderia-se acrescentar, do imaginário dos indivíduos e das sociedades. Michaud (1989, p. 14) prossegue: “A idéia de violência cristaliza essa heterogeneidade e essas divergências, tanto que o recurso a ela para apreender os fatos é o indício mais seguro de que estão em causa valores importantes – e no centro um antagonismo”.

Para Girard, é neste núcleo duro que a violência se encontra com o sagrado. Na medida em que é concebida como exterior ao homem, ela “se confunde no sagrado, com as forças externas que pesam realmente sobre o homem: a morte, as doenças, os fenômenos naturais...” (GIRARD, 1990, p. 107). Assim, o religioso – seguindo o mecanismo da vítima expiatória – tem por função manter a violência fora da comunidade, o que para ele pode ser uma violência fundadora na medida em que, repetidamente, acaba com o círculo da violência para iniciar outro círculo vicioso, o da vítima expiatória. O verdadeiro anátema, diz Girard, nunca é aquilo que se toma como tema (Édipo, os judeus, os fundamentalistas etc.), mas a própria unanimidade da violência, que permanece invisível enquanto a

estrutura permanecer intacta. Isto equivale a dizer que o recalco do mito não trata dos “conteúdos violentos”, mas da ameaça sempre constante (e por essa razão sempre dissimulada) de destruição total, caso em que o mecanismo da “vítima expiatória” desempenha a função de cobertura do Real da violência.

E aqui, mais uma vez, Girard se aproxima – embora por outros caminhos – da teoria psicanalítica, ao ver este círculo como a passagem da natureza à cultura:

Se isso é verdadeiro, a violência fundadora constitui realmente a origem de tudo o que os homens possuem de mais precioso e que preservam com o maior cuidado. É exatamente isso o que afirmam, sob uma forma velada, transfigurada, todos os *mitos de origem* que se referem ao assassinato de uma criatura mítica por outras criaturas míticas. Este acontecimento é percebido como fundador da ordem cultural. Da divindade morta provêm não somente os ritos, mas as regras matrimoniais, as proibições, todas as formas culturais, que conferem aos homens sua humanidade (GIRARD, 1990, p. 119).

É com base nisso que se deveria evitar a frequente associação entre violência e criminalidade (esta última normalmente vista como uma infração às leis do Estado), já que tal associação proporciona uma visão míope do fenômeno da violência. Essa perspectiva reducionista do tema pode ser encontrada mesmo em trabalhos acadêmicos, que descrevem a violência como um “fenômeno contemporâneo crescente”. Tal abordagem, todavia, não resiste à leitura atenta dos historiadores sérios, tampouco da literatura que trata do tema ou descreve as sociedades passadas – obras em que se encontram com frequência relatos de crimes hoje tidos como hediondos e que, assim mesmo, faziam parte do cotidiano e quase não causavam espanto.

Pode-se dizer que a conclusão a que chegou a grande maioria desses historiadores, com base nos registros históricos, é exatamente contrária ao que se apregoa nos meios de comunicação

– ou seja, que “os costumes se civilizaram” progressivamente (MICHAUD, 1989, p. 33).

Nesse sentido, a visão estreita de um suposto aumento da violência parece reforçar nos indivíduos e nos grupos a sensação imaginária e recorrente de quem perdeu um mundo paradisíaco. Enquanto isso, outros grupos inscrevem nas leis jurídicas os paraísos que lhes interessam, identificando quem deve ser excluído e instaurando aquela violência inicial do direito da qual nos fala Walter Benjamin em *Pour une critique de la violence* (1971) – que procura pacificar as relações sociais com base numa violência indispensável ao estabelecimento do próprio Estado de direito.

O discurso contra a violência nos dias atuais parece idealizar de forma – poderia-se arriscar – fetichista as relações sociais. Na crítica a tal concepção, de exclusão do sujeito que fala sobre a violência, a Psicanálise propõe suas reflexões. Longe de qualquer “naturalização” da violência, isso não implica a defesa do “relativismo”, tão justamente criticado no chamado período pós-moderno.

Ainda que se louve o fato positivo de que a maioria das sociedades atuais espera reduzir ou extinguir a violência, é preciso lembrar – principalmente quando um discurso ameaça tornar-se verdade única – que a apreensão e a avaliação da violência respondem quase sempre a um dos lados de um confronto. A despolitização do debate, seja ela aberta ou velada, pode ocultar o fato de que o pano de fundo deste confronto será sempre a forma de percepção dos fenômenos violentos em relação à concepção das regras sociais.

3 A diferença entre lei e regra, ou por que perversão não é transgressão

EM JUNHO DE 2000 foi organizado um leilão em Nova York de alguns trabalhos de grafiteiros, e alguns foram vendidos por quase dois mil dólares. Alguns desses artistas já haviam sido presos exatamente por fazer grafiteagem. Longe de parecer um fato absurdo, talvez este evento nos diga alguma coisa sobre como o mercado está pronto para comercializar qualquer ato transgressivo. A transgressão hoje parece estar longe de ter relações com os conteúdos sexuais reprimidos pela ideologia patriarcal da época de Freud, reduzida aos excessos “politicamente incorretos”.

Por uma coincidência talvez pouco incidental, o pós-moderno na arte surge no momento em que entra em declínio a noção de autor. Para Goldenberg (1994, p. 95) “a cena pós-moderna relega o autor a um segundo plano ao levantar o imperativo vanguardista de criação e originalidade”. Zizek (2000a, p. 337) vai além ao dizer que na arte pós-moderna o que se entende por arte é “aquilo que o *curador* entende por arte”; na falta dos parâmetros da tradição, que minimizam as incertezas, recorre-se a alguém que, mais do que selecionar, diz o que é e o que *não é* arte.

Sob outra perspectiva, pode-se dizer que o elogio cada vez mais ouvido das “múltiplas possibilidades de constituição dos sujeitos”, que encontram suas fontes em Foucault e Deleuze, longe de constituir-se como atos transgressores em termos psicanalíticos, parece bem mais próximo daquilo a que Freud chamou personalidade narcísica.

A lei vazia

A relação entre lei e transgressão ultrapassa em muito os domínios da violência (ao menos no sentido mais cotidiano desta), e pode ser elaborada de forma mais ampla, por exemplo, no caso da arte. É em *Kant com Sade* que Lacan (1998, p. 794) parece abordar com mais contundência a relação entre lei e inconsciente, ao dizer que “a lei e o desejo recalcado são uma única e mesma coisa, o que é justamente o que Freud descobriu”. Em sua busca por uma lei universal, Kant, em *The metaphysical elements of ethics* (1780), defendeu a metafísica como forma única de chegar-se a uma lei sem fazer referência a nenhum conteúdo patológico:

Se todas as pessoas em todos os momentos fizessem de vossa máxima a lei universal, como poderia esta lei ser consistente consigo mesma? Mas se um mero sentimento for o que nos leva a adotar tal princípio como critério, então a adoção não será ditada pela razão; dar-se-á por instinto, e portanto cegamente. Na realidade, e a despeito do que imaginam os homens, não há nenhum princípio moral que se baseie em sentimentos, porquanto tal princípio não seria mais que uma metafísica obscuramente concebida, inerente à faculdade racional de todos os homens. [...] O modo de as expor (as questões morais) não precisa sempre ser metafísico, e a linguagem não tem necessariamente de ser escolástica, a menos que se pretenda treinar o aluno para ser um filósofo. Mas o pensamento tem de se voltar aos elementos da metafísica, sem os quais não é possível esperar da ética certeza ou pureza alguma, tampouco poder motivador. Se, para determinar os deveres, nos desviarmos deste princípio e partirmos do sentimento patológico, ou do puramente sensível, ou mesmo do moral (daquilo que é subjetivamente prático, e não do que é objetivo), ou seja, da matéria da vontade, da finalidade, e não de sua forma, que é a lei; então, certamente não haverá elementos metafísicos na ética, pois o sentimento, qualquer que seja sua causa, é sempre físico. Nesse caso, porém, o ensino da ética, seja na escola, seja em conferências, fica corrompido já em sua fonte (KANT, 1999, p. 2).

Nesta defesa constata-se que o substrato à lei kantiana não é um conjunto de regras positivas ou conteúdos sexuais reprimidos, mas a promessa de um conteúdo que nunca virá – ou, no discurso psicanalítico, uma *falta*. No dizer de Lacan, Kant liberta a lei ao colocar a *forma* desta como sua única substância e, neste sentido, aproxima essa lei do inconsciente, na medida em que é o “objeto” mesmo o que falta. Isso faz lembrar que o cumprimento da lei remete ao impensável da Coisa-em-si: “reconheçamos o paradoxo de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra a lei” (LACAN, 1998, p. 778).

Mais que isso, esta proposição, ainda segundo Lacan, promove a separação entre “objeto” e sujeito: trata-se do conceito de objeto *a*, o objeto para sempre perdido, causa do desejo, que faz o sujeito girar no círculo repetitivo do prazer – prazer que não é senão um cúmplice precário, que só entra no momento do gozo quando sustentado pela fantasia que o torna apropriado ao desejo: aqui então se percebe que, ao aparecer como causa do desejo, o objeto *a* põe em evidência a universalidade da lei e, ao mesmo tempo, aproxima o objeto dessa lei do objeto do desejo; e o faz muito embora não os possa apresentar positivamente, a não ser como *causa*: o lugar da lei permanece vazio.

A ideia da lei como lei vazia, “sem objeto”, “forma pura”, é criticada por Deleuze em *Coldness and Cruelty* (*apud* ŽIŽEK, 2000a, p. 364-367), segundo o qual os limites que definiriam a transgressão e a culpa estariam dados desde sempre, sem que em nenhum momento se definisse o que compõe a lei. É precisamente na crítica de Deleuze a Kant que se ancora a formulação psicanalítica da diferença entre lei e regra. É neste ponto que se pode introduzir o debate entre o sujeito pós-moderno das “múltiplas escolhas” e o sujeito da Psicanálise, ou seja, o sujeito da ciência moderna. Deleuze e Foucault (*apud* ŽIŽEK, 2000a, p. 369) – cujas ideias parecem ecoar nas teorias da “Sociedade de Risco” – apresentam um sujeito que, por ser capaz de avaliar os resultados e as repercussões de seus atos, torna-se responsável pelas escolhas que faz; ideia essa que subentende uma recusa do inconsciente.

Reflexividade *versus* inconsciente?

Há aqui um divisor fundamental entre as ideias: de um lado tem-se a defesa de um sujeito que faz escolhas e que com isso é “consciente” de seus atos; de outro, tem-se um sujeito para sempre incerto de seus atos, sendo influenciado por um inconsciente que é a lei como forma – enfim, um sujeito desde sempre culpado por seus atos. O resultado, diz Žižek, é que embora ambos defendam que o sujeito, a cada vez que aplica um julgamento ético, está (re)inventando a regra universal em uma única situação concreta, isso envolveria, no primeiro caso, um sujeito posto numa situação de escolha sem suporte em nenhuma lei transcendental; enquanto, para Kant, a ausência de normas positivas universais resulta na insuportável pressão da lei moral como pura injunção vazia do dever.

Isso, para a Psicanálise, equivale a dizer que, quando as regras (o conjunto de normas positivas) desaparecem, o sujeito se depara com a *lei*, ou seja, não se trata mais de violar qualquer prescrição simbólica (tradição, costumes), mas de deparar-se com o “deserto do real” (a injunção incondicional da lei kantiana).

A consequência é que se tem um sujeito “culpado” na Psicanálise, na medida em que ele não pode ter certeza das motivações de seus atos – porque isso lhe é inacessível. No modelo do sujeito narcísico pós-moderno, sustentado pela incondicional injunção do superego do gozo, tem-se um outro sujeito culpado: culpado porque ele “falha na busca do prazer” (ŽIŽEK, 2000a, p. 367). A ideia de que não se precisa ter uma “culpa vazia”, ou seja, de que se pode estruturar o próprio projeto ético, esbarra de início em um problema básico: se o sujeito não tem como sustentar suas decisões na tradição, costumes etc. (o grande Outro), ele é obrigado a suportar sozinho o peso de seus atos, sem poder dividi-los com a sociedade; em outras palavras, ele tem de suportar a angústia de suas escolhas, sem qualquer aparato que lhe garanta que está “fazendo a coisa certa”.

Outro problema, como já foi dito, faz par com a ideia lacaniana do inexistente “Outro do Outro”: conforme a lei simbólica vai perdendo a eficácia, pode-se contar com a intrusão do Real no simbólico. Este “Outro do Outro”, que dá corpo ao grande Outro por intermédio de algo (estado, instituições etc.) ou alguém (chefes políticos, religiosos etc.), acaba sendo visto como detentor do poder absoluto sobre aquilo que acontece em diversos planos da realidade.

No cinema, o que atormenta o sono de Neo em *Matrix* (1999), dos diretores Andy Wachowski & Larry Wachowski, simula esta situação: ao buscar encontrar as senhas de entrada no programa, o personagem resume a tentativa de personificar o grande Outro em algo que sustente a realidade contra o caos. Nesse sentido, o filme satisfaz a demanda de Neo: “sim, existe alguém que organiza a realidade por nós”. Em *Clube da luta* (1999), dirigido por David Fincher, os membros do “Projeto Caos” buscam encontrar em meio à realidade os ícones do capitalismo, para, ao final, descobrir (nem todos) que suas “certezas” estavam atravessadas por uma outra realidade – a psíquica.

Neste aparente beco sem saída será possível pensar em algum *ato*, democracia ou outras formas menores de *fratrias* que permitam resolver esse impasse? Talvez uma forma de responder a esta questão seja estudar sua materialização na política e na sexualidade, conforme a põe em cena o cinema.

4 Imagens do pai em *Beleza Americana* e *Central do Brasil*

A CRÍTICA À violência neste século está imbuída do espírito de uma forma de ressentimento moderno que aponta sempre para a violência dos outros, o que equivale, em termos dialéticos, a conceber uma forma idealizada de relação social pela qual a violência se faria ausente. É essa forma tão moderna, operada na quase ausência de crítica, que parece conduzir, cada vez com mais raras exceções, a discussão da violência nos dias atuais. É na crítica a essa forma de idealização que sempre exclui do processo da violência aquele que discursa – que a Psicanálise talvez possa propiciar alguma reflexão.

Um dos problemas básicos quando se busca fazer da Psicanálise um instrumento de entendimento do social parece ser o de escapar às amarras dos casos clínicos como suporte para a compreensão dos conceitos fundamentais da teoria. A ideia aqui é abordar os elementos que parecem estar em jogo na discussão da violência e transgressão em relação à função paterna, partindo da análise dos filmes escolhidos, de modo a testar as leituras possíveis da Psicanálise e – o que é mais importante – apreender o que o cinema tem a dizer sobre o tema.

Na Psicanálise, para falar em violência e transgressão, cumpre focar a agressividade estruturante do sujeito, a base da violência que se vê no social. A explicação em Lacan coloca o início desse processo no que chama de “Estágio do espelho”. Neste momento, primeiro a criança, sem qualquer noção do próprio corpo, vê em um outro (fundamentalmente imaginário, mesmo que seja seu próprio reflexo no espelho) alguém com quem aprenderá, num primeiro momento, a ter o controle motor do corpo e, na sequência, a identificar-se, no sentido mais amplo do termo, enquanto autômato alienado dessa *gestalt* que lhe antecipa a potência.

Resulta desse estágio, que possibilita ao homem (nascido biologicamente prematuro) a passagem da insuficiência à antecipação das funções do sistema nervoso central, esse *outro* imaginário, que passa a ser um concorrente dessa criança, na medida em que disputa com ela os mesmos objetos. Dessa concorrência imaginária, diz Lacan, nasce o eu, o objeto e o outro, mediados para sempre pela agressividade.

Lacan, em *Escritos* ([1966] 1998), explica este Estágio do Espelho:

Esse momento, em que se conclui o estágio do espelho, inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...], a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas. É esse momento que, decisivamente, faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata, pela concorrência de outrem, e que faz do [eu] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando, desde então, a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo (LACAN, 1998, p. 102).

Para entender o papel do pai nesse processo, cumpre voltar no tempo e relembrar que, em 1911, Freud pretendia ser capaz de oferecer uma base antropológica que assegurasse a significação universal do complexo de Édipo, que desse amparo histórico ao mito de Édipo e à proibição do incesto, “mostrando que a história individual de cada sujeito não é mais do que a repetição da história da própria humanidade” (ROUDINESCO, 1998, p. 757).

Nesse caminho, era fundamental, entre outras coisas, arregimentar argumentos que oferecessem um sólido alicerce para o lugar do pai na cultura. Será este o motor de alguns dos trabalhos mais conhecidos de Freud, que virá a constituir um conjunto de obras de cunho antropológico e social que, malgrado as críticas recebidas,

inscreveram-se nos estudos etnológicos daquela época, bem como tiveram e ainda têm papel estrutural no pensamento psicanalítico.

Ao buscar a trajetória da função paterna nas sociedades, Freud trabalhou com base nos estudos e nas ideias de Lamarck (a hereditariedade dos caracteres adquiridos); de Charles Darwin (a ontogênese repete a filogênese); e da teoria do totemismo, de grande divulgação entre os antropólogos do final do século 19, e que ele apresentou em *Totem e Tabu* (1905).

Resumidamente, Freud defende a ideia de que haveria inicialmente um pai fundador, um chefe que gozava de todas as prerrogativas do poder, especialmente por desfrutar sozinho de todas as fêmeas do clã. Teria havido um dia em que os outros membros, cansados de oscilar entre o medo e a admiração, teriam assassinado e devorado esse pai primevo. Segundo ele, a partir desse ato, os membros do clã teriam fundado uma culpa primordial em razão do sentimento ambivalente de amor e ódio.

Resultou disso uma obediência à figura desse pai ausente na forma de uma autoproibição do usufruto das fêmeas do clã, que passam a ser mães e irmãs, instituindo-se a interdição do incesto por meio de regras que também se estenderiam ao ato de matar, dada a violência da morte do pai.

A esse sacralizado pai morto, simbolizado pelo totem, os membros da horda passaram a venerar como aquele que os amou a todos por igual, signo da renúncia aos desejos incestuosos, bem como ao desejo de ocupar o seu lugar. É aí que o complexo de Édipo freudiano se tornará herdeiro, filogeneticamente, da história do pai na cultura, como ressalta Roudinesco (1998, p. 758):

Sob essa perspectiva, o complexo de Édipo, trazido à luz pela psicanálise, nada mais é, segundo Freud, do que a expressão dos dois desejos recalcados (desejo do incesto e desejo de matar o pai), contidos nos dois tabus próprios do totemismo: a proibição do incesto e a proibição de matar o pai – totem.

Assim, ele é universal, uma vez que traduz as duas grandes proibições fundadoras de todas as sociedades humanas.

Freud explica, dessa forma, porque a morte do pai primevo não teria implicado o incesto: não é o pai vivo que sustenta a proibição, mas o pai morto que retorna em seu nome, incorporando a lei simbólica. Freud tenta estabelecer como história o momento traumático como algo já dado, *desde sempre acontecido*, e, portanto, anterior à entrada do sujeito na cultura, mais precisamente, o exato momento da passagem da natureza à cultura.

Como consequência, o complexo de Édipo não estaria inscrito como evento traumático, na medida em que nunca aconteceu de fato (morte do pai/incesto), pois é precisamente a *distância* da consumação desse ato que funda a cultura. A tese freudiana equivale a dizer que o complexo de Édipo não pode ser pensado como acontecimento (trauma) na vida, mas como “revivescência” enquanto parte da cultura que o sujeito já encontra pronta quando chega: é a “entrada no mundo da linguagem” de Lacan, a “escolha forçada”.

O que pareceria um resultado satisfatório esbarra, segundo Freud, num recalque que retorna constantemente como forma de expiação desse crime, com o sujeito dividido entre as impossibilidades de tomar o lugar do chefe e de agir fraternalmente. Nesse sentido, Freud vê o patriarcado como um retorno ao clã primevo, enquanto a religião comportaria a instituição da expiação do crime primordial por meio da elevação do pai ao lugar de Deus, bem como, no caso do catolicismo, do sacrifício de um filho (Cristo).

Se, para a Psicanálise, o *Édipo* assinala a entrada do sujeito no social em observância à lei simbólica (mundo da linguagem), as imbricações dele com essa lei podem ser relacionadas à violência, resumindo-se nesta fórmula: quanto menos eficácia simbólica, mais cresce o papel do imaginário.

A explicação psicanalítica para essa formulação sustenta que, no imaginário, os indivíduos se relacionam consigo mesmos sem o

corte simbólico. Essa relação do sujeito consigo a Psicanálise chama de narcisismo, que tem como correlato, como outro lado da moeda, a agressividade. Nesse sentido, à medida que a metáfora do Nome-do-Pai entra em declínio, ou seja, deixa de ter eficácia simbólica, passa a ter maior presença o imaginário, com seu corolário de narcisismo/agressividade.

Lacan sustentava que mesmo representada por uma só pessoa a metáfora paterna concentraria relações imaginárias e reais em maior ou menor grau inadequadas à sua fundamental relação simbólica. Neste jogo de relações aparece o que Lacan (1998, p. 279) chamou, para designar o significante da metáfora paterna, de o Nome-do-Pai: “É no Nome-do-Pai que devemos reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a aurora dos tempos históricos, identifica sua pessoa à figura da lei”. É fundamental reforçar, aqui, que não se trata do pai real, “de carne e osso”, mas da relação da criança com a *palavra* do pai. De outro modo equivaleria dizer que não se trata somente da autoridade real ou não do pai, mas de como esse pai representa – enquanto fato psíquico – a lei. Este fato, para Lacan, está determinado pelo *modo* como a mãe, a partir de seu vínculo de amor e respeito, coloca, ou não, o pai em seu lugar ideal, ou seja, o “lugar que ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei” (LACAN, 1998, p. 585).

As implicações desse processo apresentam às sociedades, cada vez mais interligadas, novos modos de enfrentamento de suas diferenças e talvez, em último caso, novas concepções de realidade, na medida em que essa agressividade tende, em maior ou menor grau, a manifestar-se como violência no social.

De um lado, a defesa ingênua da “tradição” ou da “estabilidade” de valores incluídos no patriarcado não encontra apoio em Freud, que o considerava uma forma de retorno do recalcado. Por outro lado, numa perspectiva psicanalítica, seria impossível aderir ao cada vez mais difundido conceito de “reflexivização” como um autoconhecimento capaz de um “refazer” constante, como nas

palavras de Anthony Giddens em *Risk Society: Towards a New Modernity*:

O *self* se torna um projeto reflexivo, não podendo se contentar com uma identidade que é simplesmente legada, herdada, ou construída em um *status* tradicional. A identidade de uma pessoa necessita, em grande parte, ser descoberta, construída, sustentada ativamente. Da mesma forma que o *self*, o corpo não é mais aceito como “sina”, como a bagagem física que vem junto com o *self*. Cada vez mais, temos de decidir não só quem somos e como agimos, mas como parecemos para o mundo exterior (1996, p. 97).

A Psicanálise – atenta à outra reflexividade, à inconsciente – mantém seu foco nas *consequências* da desintegração das estruturas tradicionais e nas novas ansiedades e possíveis *saídas* entre a antiga “noção de responsabilidade pessoal e identidade (como gêneros sexuais fixos e estrutura familiar) e a nova situação de fluidez, identidades mutáveis e múltiplas escolhas” (ZIZEK, 2000a, p. 342).

Entre outras mídias, o cinema coloca em cena os processos sociais de cada época, da mesma forma como a literatura o fez no século 19. Mais que isso – e talvez esse seja o aspecto mais interessante – muitas vezes realiza essa discussão quando menos parece disposto a fazê-lo, ou seja, quando ao “brincar” com a realidade deixa entrever os impasses daqueles que realizam a obra.

Declínio do Nome-do-Pai, liberdade e transgressão

Parte dos trabalhos mais significativos sobre a importância e as mudanças em relação ao lugar da figura do pai na cultura foi realizada pela chamada Escola de Frankfurt. Jurandir Freire, em “‘Playdoier’ pelos irmãos” (*apud* KEHL, 2000, p. 12), resume assim o papel desses trabalhos para o entendimento da questão:

“A evolução capitalista”, diziam eles (os frankfurtianos), “criou uma democracia econômica de massas, sem lugar para o poder do pai. Crianças e adultos, até então psicologicamente dependentes da instituição familiar patriarcal, foram postos sob a tutela das burocracias anônimas de cuidados médicos, psicológicos, sociais, educativos ou da propaganda maciça de bens de consumo com obsolescência programada. A sociedade industrial e capitalista dispensou a mediação do pai e passou a gerenciar, de forma direta, o sujeito e seus desejos, de modo a adequá-los às suas finalidades econômicas e políticas. A ordem piramidal, com o pai no topo, deu lugar à proliferação de instâncias de controle e incentivo à produção de novas subjetividades”.

Embora a ideia de que a sociedade industrial criaria massas de autômatos sociopatas não tenha se configurado, não se pode descartar estes estudos, como o neoliberalismo hegemônico fez com as teses marxistas. Especialmente em relação ao papel desempenhado na determinação das subjetividades patrocinadas pelo consumo, é lícito pensar que os ecos dessas ideias podem fazer sentido para explicar, se não o todo social, pelo menos parte significativa dos sintomas contemporâneos.

Mais do que a constatação do declínio da função paterna, o que parece mais interessante nessa discussão é *como* ele está sendo mostrado, ou seja, como o cinema, enquanto produto da cultura, reflete sobre o assunto e faz propostas. É desse modo que se espera discutir o tema com dois filmes bastante vistos nesta passagem de século: *Beleza americana* (1999), dirigido por Sam Mendes, e *Central do Brasil* (1998), dirigido por Walter Salles.

O impasse do “pai simbólico” em *Beleza Americana*

Lester Burnham (Kevin Spacey) é um pai de família com ótimo emprego, uma esposa fiel e uma filha normal. Pelo menos era nisso

que ele acreditava. Quando este sentimento começa a se desmoronar, ele resolve se libertar desse papel, abandonando o emprego, mudando seus hábitos e adquirindo novos vícios. A mudança de Lester provoca insegurança total em sua arrivista esposa Carolyn (Annette Bening) e em Jane (Thora Birch), sua filha rebelde. Mais que isso, o comportamento de Lester vai progressivamente ameaçando os vizinhos e aqueles que o cercam, até seu desfecho trágico.

Logo de início, chama atenção o fato de Lester falar do lugar do *pai morto*. Como narrador, em *off*, ele avisa logo sobre o final do filme: *“Eu já tenho 42 anos e, em menos de um ano, vou estar morto. Claro que não sei disso ainda, mas, de certa forma, já me sinto meio morto”*.

Aqui, o personagem exhibe, sem preâmbulos, toda a ambiguidade da figura do pai simbólico, ou seja, de que, morto ou não, ele já está no lugar do morto. Lester “deixa”, então, o filme seguir, como quem se afasta da onipotência narrativa, para que os espectadores possam entender do que ele fala. Se o pai simbólico, que significa a lei, é, para a Psicanálise, o pai morto, o personagem parece representar, enquanto narrador de sua própria vida, aquele que fala sobre algo que vai além de sua existência, sobre o lugar do pai na cultura.

Lester funciona como um retrato da diferença apontada por Freud e Lacan entre o pai “concreto” e o pai simbólico, ou seja, entre aquilo que o pai representa ou deveria representar (a lei, a moral, o provedor, o macho satisfatório, o empregado perfeito etc.) e aquilo que ele é de fato, um homem com desejos e faltas.

Acuado diante de um papel que não consegue desempenhar a contento, nem para si nem para os outros, Lester é constantemente acusado disso, especialmente pela filha, que quer vê-lo morto, e pela mulher que o considera um fracassado. O filme narra especialmente a reviravolta na vida desse pai simbólico que tem que sustentar o discurso mesmo quando sabe que não é nada do que aparenta e, menos ainda, do que deveria ser.

Mesmo da perspectiva da sociedade americana, seria arbitrário identificar Lester com um eventual modelo de “pai ocidental contemporâneo”? Pelo fato de que há algumas características que parecem importantes no momento presente: Lester não é o pai provedor, mas, como exige a economia atual, o coprovedor da família; mais ainda, sua esposa não é a esposa dedicada e fiel que tinha que sustentar os valores da família em oposição ao marido – “homem do mundo”, resumindo o modelo ocidental mais difundido de décadas atrás. Pelo contrário, sua esposa é um estereótipo superficial da mulher do pós-feminismo, que aspira ocupar um lugar no mundo do consumo, do qual não exclui o sexo, entre outros produtos. Lester, por sua vez, apresenta-se como alguém que, como avestruz com a cabeça no buraco, recusa-se a enxergar as mudanças no mundo, protegido pela fantasia de um lugar de destaque na família, que não passa de evocação de um tempo passado.

O filme pode ser dividido em dois tempos. O primeiro é quando Lester está ainda protegido por sua fantasia, sendo apresentado como um tolo enganado na família e no trabalho. O segundo, quando ele vislumbra um Real, passando a viver uma espécie de “psicose controlada”.

É interessante ressaltar a mudança estrutural dos personagens que o cercam antes e depois da guinada: no primeiro momento, as pessoas (esposa, filha etc.) realizam o que se poderia chamar algum tempo atrás de atos de transgressão – a esposa o trai, a filha usa drogas etc. Aqui, Lester resume o papel do pai simbólico, já que elas podem transgredir as normas precisamente porque ele realiza com êxito seu papel: servir como suporte da lei simbólica para que os outros possam superá-lo.

No segundo momento, ocorre o oposto: Lester começa a agir como o pai do gozo, o pai obscuro que impõe a obrigação de gozar e, portanto, deixa de fazer o suporte à lei na família. Há, então, uma inversão dos papéis: sua esposa e filha começam a invocar a tradição, os bons costumes, enfim, a volta de Lester a “seu papel”.

Na equação psicanalítica, o que cria o desejo é a lei, o outro lado da moeda; logo, sem lei, sem desejo, ou seja, nada causa tanta impotência como a obrigação de gozar. Com isso, o filme parece apontar para uma das questões centrais da pós-modernidade: por que quando a lei simbólica se esvazia não se encontra apenas a “satisfação da liberdade”?

A mudança do personagem, porém, não afeta somente a família. Quando Lester começa uma amizade com um vizinho adolescente, Rick (Wes Bentley), o pai do jovem, o militar Frank (Chris Cooper), começa a ser atacado por pensamentos paranoides. Frank é o pai autoritário, que não aceita qualquer diferença ou transgressão, aquele que só admite uma cópia de si mesmo, utilizando, para isso, todas as formas de repressão, inclusive espancando o filho. Sua ansiedade crescente com a amizade do filho pelo vizinho mais velho atinge o auge quando ele pensa tê-lo visto em felação com Lester.

Ocorre, então, o final trágico mas também irônico da história: Frank mata Lester, não sem antes dar-lhe um hollywoodiano beijo na boca. O filme parece inserir Lester no dilema contemporâneo do lugar do pai, espremido entre o patriarcal antigo, autoritário, moralista e ridículo, que utiliza uma profusão de normas apenas para esconder seus desejos, e o “pai contemporâneo”, cada vez mais um pálido simulacro do pai simbólico, absorvido pelo mundo de consumo do “você pode tudo”, no qual seu lugar como representante da lei não está mais assegurado.

Se em *Beleza Americana* há um retrato da função do pai simbólico, quando alguém se presta a desempenhar essa função, em *Central do Brasil* encontra-se outra discussão, no momento em que a figura paterna só pode ser evocada a partir de sua ausência.

***Central do Brasil* e a busca do pai para sempre perdido**

Dora (Fernanda Montenegro) é uma espécie de camelô, uma mulher solitária que vive de cobrar para escrever cartas para analfabetos

numa estação ferroviária (Central do Brasil). Sua rotina diária é ouvir histórias de migrantes que buscam enviar notícias aos parentes e que acreditam que sua carta chegará ao destino, coisa impossível, pois Dora recebe o dinheiro, mas não as envia.

Um dia essa rotina é quebrada pela chegada de Ana (Sôia Lira), que, como todos os outros, “envia” uma carta ao marido. Seu filho Josué (Vinícius de Oliveira), que a acompanha, sonha encontrar o pai que nunca conheceu. Na saída, Ana é atropelada. Josué fica sozinho e passa a viver na estação, o que começa a incomodar Dora. Depois de tentar dos modos mais sórdidos desfazer-se do garoto, mesmo contra sua vontade, acaba se envolvendo com sua história e parte para o Nordeste do país à procura do pai de Josué. No caminho, como um *road movie*, os dois vão desfilando suas carências e as de outros personagens que vão aparecendo na trama, enquanto cresce a afeição entre eles.

As sequências iniciais na estação ferroviária mostram uma espécie de universo limitado, em que a personagem Dora vive sua vida estagnada e não há lugar para a surpresa, mas apenas um constante *déjà-vu*. É nesse beco sem saída que a chegada de Josué aparece como algo capaz de quebrar a rotina do lugar onde os personagens funcionam como autômatos, com toda transgressão incorporada às “regras da casa”, ou seja, tudo deve ser resolvido dentro das normas, de modo que tudo continue exatamente como está.

Josué, esse não-bem-vindo, é quem, simbolicamente, chega a essa espécie de mundo sem lei, no qual tudo é permitido (roubar, matar, traficar etc., desde que se sigam as “regras”) para introduzir a falta encoberta da ausência da lei, sintetizada na busca de um pai perdido. Parece curioso lembrar que Josué em hebreu é Yehoshua, descrito no Antigo Testamento como o líder guerreiro das tribos israelenses que após a morte de Moisés teria conquistado Canaã e distribuído às terras entre as doze tribos. O fato de Josué historicamente ser o sucessor de Moisés (aliás, os nomes dos três

irmãos no filme são Moisés, Josué e Isaías) o coloca na linhagem direta do Nome-do-Pai na cultura.

A morte de Ana funciona como o fim da proteção de Josué contra a realidade. Ele é jogado no mundo sem a cobertura fantasmática que sua mãe lhe proporcionava (que seu pai estava vivo e iria voltar para que constituíssem novamente uma família) e terá que se proteger por si mesmo. A carta escrita é a única pista de que dispõe Josué para chegar ao pai, sem a qual será só mais um naquele mundo onde não há reconhecimento, não havendo, por conseguinte, existência de fato.

As buscas das outras pessoas que contratam os “serviços” de Dora dão conta, também, de um universo simbólico que ficou em algum lugar do passado e com o qual os personagens querem reatar: filhos, companheiros(as), pais, parentes, amigos. Essa busca, no entanto, é impossibilitada por Dora, que deixa de enviar as cartas para ganhar mais.

Ela se autodesvela ainda mais ao tentar vender Josué a um traficante de crianças para realizar seu sonho narcísico: comprar uma televisão nova. É nesse momento que a personagem Irene (Marília Pêra) aparece como figura que barra o gozo narcísico de Dora, obrigando-a a aceitar a existência do outro no mundo e de retomar, mesmo que a contragosto, à ética da ordem simbólica.

A partir daí começa a peregrinação de Dora e Josué, com as figuras paternas sendo pontuadas pela ausência. A miséria mostrada de sul a norte do Brasil acusa um pai-governante que não zela por seus filhos, discurso reforçado pela narrativa quase neo-realista na qual aparecem apenas sobreviventes em maior ou menor escala. A fuga do caminhoneiro, por exemplo, que não aceita ser seduzido por Dora, remete ao pai-marido, que se recusa a assumir responsabilidades, preferindo refugiar-se na religião. Os pais vão-se desvanecendo na memória dos personagens. Josué não tem a foto do seu, por isso diz: “Às vezes eu me lembro, depois ‘desmancha’ na cabeça...”. Dora conta que, às vezes, também se esquece do pai e que, quando o encontrou muitos anos após sair de casa, ele não a

reconheceu, julgando estar ela se oferecendo sexualmente. É nessa situação que eles se encontram ao chegar ao conjunto habitacional, composto por centenas de casas idênticas, onde devem procurar uma rua, informada pelo carpinteiro – um irmão de Josué até então desconhecido.

As referências bíblicas na procura desse pai – que, não por acaso, chama-se José – vão resgatando as figuras paternas que transformam o José real, alcoólatra que abandona a família, em um pai que foi em busca da mulher amada e que voltará um dia para reconstituir a família; e será também o pai de Dora, lembrado por ela no final do filme como alguém que a deixou um dia tocar o apito da locomotiva que dirigia e do qual ela diz sentir saudades.

Na avaliação do próprio Walter Salles, em entrevista à *Revista Cineaste* (KAUFMAN, 1998), o universo confuso e sem saída da estação ferroviária retorna como claustrofóbico no conjunto habitacional, com a diferença, para ele, de que o som (confuso na estação e límpido do final) revelaria a mudança entre a indiferença afetiva do início para certa identidade no final.

O filme, assumidamente humanista, tem um desfecho “quase feliz” na medida em que Josué, se não encontra o pai, reencontra a esperança na sua volta à fratria, e Dora resgata a figura paterna reencontrada na dignidade de uma ética. É desse modo que o filme resolve, em parte, os conflitos com as figuras paternas.

Como discurso político, o pai-estado permanece sem resgate como culpado, o que parece inserir o filme no discurso próximo do que se chamava “esquerda”, especialmente antes do fim da Guerra Fria e da entrada em cena do neoliberalismo e seus aportes teóricos. É nesse sentido que *Central do Brasil* deixa escapar o tiro pela culatra de seu discurso político: à medida que coloca os personagens marginais como sujeitos fortes contra a miséria promovida pelo Estado, defende – paradoxalmente – um dos pilares do discurso do neoliberalismo – a afirmação da “sociedade civil” em relação ao Estado. O que, de resto, parece ser, atualmente, o calcanhar de Aquiles do humanismo e de outras posturas adjacentes: quanto

mais se defende a autodeterminação e a força da sociedade civil, mais esta é vista jogada ao limbo, com os devidos desejos de boa sorte desse pai-estado.

A ausência de um modelo de “pai suporte” para a lei simbólica

É possível que certo modelo paterno como suporte à lei simbólica se tenha esgotado? Sabe-se que a história não se faz em todo lugar ao mesmo tempo. Os descompassos são, quase sempre, suprimidos quando se escreve sobre os fatos de uma época, normalmente enviesados pelos interesses e ideologias hegemônicos nas sociedades.

Pode-se formular a questão de outra maneira: é possível sustentar que o modelo de suporte à lei simbólica advindo do modelo patriarcal permanecerá por muito tempo ainda e na maioria das sociedades?

Como é sabido, a história não tem caminho de volta. A posição da mulher, especialmente nas sociedades ocidentais, sua inserção no mercado de trabalho e sua ascensão intelectual; a multiplicidade de gêneros sexuais; a procriação genética possibilitando no real o *pater incertus est* – estes fatos, entre outros, parecem atestar, no mínimo, uma mudança que deve avançar nas instituições básicas das sociedades, como casamento e família, e, no futuro, talvez mesmo a filiação.

As consequências, para o bem ou para o mal, parecem difíceis de prever. É possível, no entanto, dizer que existe um nível de debate sobre essas questões que está não apenas nos discursos autorizados e nas defesas ideológicas, mas também em outra cena, a inconsciente.

O impasse contemporâneo relativo a um modelo de suporte à lei simbólica coloca, entre outras, da perspectiva da Psicanálise e da comunicação, o problema da transgressão e da violência.

Transgressão pensada aqui não em sua forma mais comum, como violação das leis sociais, mas no sentido mais positivo do termo, como ato capaz de criar uma situação nova, um ato insustentável para o sistema.

Como já foi dito, a violência, enquanto ato social que externaliza a agressividade do sujeito, pode ser vista em sua forma menos perigosa – na imagem –, o que aponta para a lição freudiana de que, em vez de nos confrontar com o Real, a imagem violenta serve precisamente como proteção contra esse encontro.

Nesse sentido, a despeito do ligeiro *happy end*, *Central do Brasil* coloca a imagem de Dora funcionando como anteparo fantasístico ao Real das pessoas que a procuram, ou seja, a personagem que joga as cartas no lixo oferece a fantasia protetora de que “alguém”, em algum lugar, receberá as cartas, dando com isso existência àquelas pessoas que, ao saírem do seu lugar de origem, perderam suas referências sociais.

Em *Beleza americana* o tema da transgressão confronta os sujeitos com a dificuldade cada vez maior de transgredir, ou seja, de colocar o sistema em conflito. A capacidade de absorção e fetichização do capitalismo suplantou as teses marxistas (ao menos por enquanto) de que o final do capitalismo seria dado pela inanição de recursos.

O cinema, no contexto dos produtos culturais da atualidade, parece ser ainda um produto primordial para a reflexão desta discussão, talvez dada a sua possibilidade de ter sido o objeto cultural privilegiado na transição da palavra escrita (literatura) ao primado da imagem. Dele é possível contemplar parte dos conflitos abertos e velados dessa atualidade, bem como as configurações imaginárias que sustentam as ansiedades das sociedades.

Parte II - O sacrifício virtual

5 O eterno retorno da lei

A DISCUSSÃO A respeito da exposição da violência nos meios de comunicação, e dos seus eventuais efeitos, pode tornar-se um dos temas mais debatidos neste início de século, com implicações perigosas para a liberdade de criação e, principalmente, de exibição das obras. As formas como essa exposição é encenada nas mídias implica entender, entre outras coisas, os lugares onde essa violência se produz e as maneiras como se repete nas estruturas sociais.

A mudança gradativa da família e da sociedade – especialmente a partir do século 19 – em relação ao lugar simbólico do pai parece um dos componentes importantes, sob vários aspectos, do comportamento humano, incluindo as formas como a agressividade e a violência têm sido apresentadas nos diversos produtos culturais.

Para Elisabeth Roudinesco, Freud foi talvez o grande teorizador da proibição e da culpa ao defender que, quando um comportamento deixa de ser punido com base nos códigos sociais de leis, segue-se um recrudescimento da autoproibição psíquica. Esta internalização seria o contrapeso possível para a decadência da antiga autoridade paterna necessária à constituição das sociedades modernas.

Alguns elementos parecem indicativos – pelo menos a partir de uma leitura psicanalítica – desse processo de mudança, especialmente no cinema, que tem dissecado com mestria os conflitos gerados pela ausência da lei social e a internalização dos interditos paternos.

Uma dificuldade inicial consiste na utilização do termo “violência”. É fácil notar, com um mínimo de pesquisa, que sua designação em relação aos produtos culturais varia de acordo com a cultura de indivíduos e de grupos, de modo que onde alguns veem estese,

outros consideram escárnio ou “banalização da violência”. A Psicanálise, no entanto, propõe-se ir além dos aspectos sociológicos e das diferenças culturais.

É preciso, antes de mais nada, assinalar o ponto sustentado como fundamental pela teoria psicanalítica desde sua fundação, o de que a agressividade é constitutiva de todo e qualquer sujeito. Lacan, em *Escritos* ([1966] 1998), explica, resumidamente, o processo da agressividade: na criança, o movimento de identificação com o outro na constituição do “eu”, em que o indivíduo se fixa numa imagem que o aliena de si mesmo, resulta em uma relação erótica com o outro e o despertar de seu desejo pelo objeto de desejo do outro. Desta concorrência agressiva nasce o “eu”, o “outro” e o “objeto”. Continua Lacan (1998, p. 116), que durante esse período “registram-se as reações emocionais e testemunhos articulados de um transitivismo normal. A criança que bate diz que bateram nela, a que vê cair, chora”. É nesta mesma identificação com o outro que a criança vive suas reações “de imponência e ostentação, cuja ambivalência estrutural suas condutas revelam com evidência, escravo identificado com o déspota, ator com o espectador, seduzido com o sedutor” (*Idem*).

Embora seja lícito afirmar que esse conceito já está hoje, de algum modo, incorporado ao senso comum, ele carrega em si um poder de subversão capaz de inverter todo e qualquer sentido na discussão sobre a violência, pelo simples fato de que sua aceitação implica que se coloque todo e qualquer sujeito no centro da discussão, mas isso não é apenas um detalhe.

A implicação fundamental da admissão dessa ideia é a anulação da postura redutora que consiste em atribuir violência apenas ao outro. Ora, do ponto de vista ideológico, essa perspectiva é demolidora, por implicar, por exemplo, que não se pode eleger um grupo específico, ou apenas determinadas condições históricas, para explicar o fenômeno. Mais que isso: aceitar a agressividade como um constituinte do humano implica dizer que, de um modo ou de outro, o problema não tem solução.

Chega-se, então, ao ponto em que, como defende boa parte dos cientistas, a Psicanálise deve ser sumariamente atirada ao lixo. Mas aqueles que emprestam da Psicanálise os referenciais para leitura do mundo têm ainda muito a dizer em sua defesa.

É sabida, para quem se dispôs a ler com atenção os escritos de Freud e Lacan, a postura da Psicanálise frente à ciência empírica ou derivada do positivismo. Sem entrar no mérito desta discussão – que, por si mesma, seria outro tema para debate –, importa aqui precisar que, para a teoria psicanalítica, não há cura (no sentido positivista) para o sintoma.

Uma transposição disso para o tema que foi proposto discutir equivale a dizer que não haveria “cura” para a violência, ou seja, que não se pode tratar o problema como se houvesse um corpo estranho no sujeito que devesse ser “consertado”. Assim, as saídas parciais envolveriam necessariamente qualquer sujeito que viva em sociedade, passando pela administração da agressividade de cada um.

Concluída essa digressão e deixadas abertas as inúmeras questões que as afirmações feitas anteriormente implicam, cumpre falar sobre o que a Psicanálise pode dizer a respeito da violência encenada pelo cinema. Para os objetivos presentes, e na devida dimensão, pensa-se que seria tedioso repetir descrições teóricas dos conceitos mais comuns. Assim, pretende-se aludir descritivamente apenas àqueles menos habituais.

Um dos pontos que parece importante abordar sobre a violência encenada no cinema, e os sintomas sociais encontrados hoje, poderia ser pensada nas formas como é mostrada (ou oculta) a figura do pai, especialmente na produção cinematográfica desta passagem de século.

Por que a figura do pai e não outra qualquer? Fez-se uma alusão à resposta a essa questão nos primeiros parágrafos deste texto: até que a dinâmica das relações humanas abra novos rumos, do ponto de vista cultural, o pai é o representante simbólico da lei. Essa

representação diz respeito a uma das ideias básicas em Psicanálise, pela qual o pai assume função castradora ao romper a simbiose entre mãe e filho, uma das passagens fundamentais do que ficaria conhecido em Freud como complexo de Édipo.

Retornando ao Édipo freudiano, Lacan busca estabelecer possíveis conexões desse pai com a cultura, especialmente em relação à lei, partindo do pressuposto de que a linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito. Elisabeth Roudinesco (1998, p. 542) resume, assim, o esforço lacaniano:

Lacan mostrou que o Édipo freudiano podia ser pensado como uma passagem da natureza para a cultura. Segundo essa perspectiva, o pai exerce função essencialmente simbólica: nomeia, dá seu nome, e, através desse ato, encarna a lei. Por conseguinte, se a sociedade humana, como sublinha Lacan, é dominada pelo primado da linguagem, isso quer dizer que a função paterna não é outra coisa senão o exercício de uma nomeação que permite à criança adquirir sua identidade. [...] o que levou Lacan a interpretar o complexo de Édipo não mais em referência a um modelo de patriarcado ou matriarcado, mas em função de um sistema de parentesco.

Para explicar o complexo de Édipo a partir do processo que ocorre na infância entre o pai, a mãe e a criança, Erik Porge, em *Os nomes do pai*, descreve as operações do que Lacan, em *As formações do inconsciente* (1958), veio a denominar posteriormente como “metáfora paterna”: “Num primeiro tempo, o sujeito se identifica ao falo, objeto do desejo da mãe. A metáfora paterna ‘age em si’. Ela marca um lugar simbólico ainda velado. Num segundo tempo, o pai intervém como privador da mãe face à criança, pela ligação do ‘reenvio da mãe a uma lei que não é a sua, com o fato de que na realidade o objeto de seu desejo é possuído soberanamente por este mesmo outro à lei do qual ela reenvia’”.

Notamos aqui a diferença com Freud, que fazia pesar a interdição essencialmente sobre a criança, enquanto que Lacan a faz pesar sobre a mãe. A eficácia desse tempo depende do

caso que a mãe faz da palavra do pai. Trata-se então de uma relação não com o pai, mas com a *palavra do pai*. Por fim, terceiro tempo, ‘o que o pai prometeu, é necessário que ele o sustente’. Deve dar provas de que tem o falo, de que o pode dar a mãe, de que é um pai ‘potente’, senão onipotente. O filho poderá se identificar com o pai, e a filha desejá-lo (PORGE, 1998, p. 42, grifo meu).

De outra parte, quando essa função não é exercida pelo pai real, essa falha impulsionaria a criança a buscar outro pai simbólico que preenchesse essa função, que se diferenciaria, ainda, de um terceiro – o pai imaginário. Representado como o Todo-Poderoso, o bom deus garantidor da ordem no mundo, esse pai imaginário é o pai assustador.

O fato de o Nome-do-Pai representar a lei implica, mais que o limite entre aquilo que pode e o que não pode ser feito, principalmente a possibilidade (ou não) da transgressão da lei. Para explicar isso, Jacques-Alain Miller (1999), falando sobre o *witz* (dito espirituoso), utiliza o exemplo de um computador que pode apenas dizer o que é certo ou errado (como em um corretor de textos), ao passo que o Nome-do-Pai, ao representar as leis da linguagem, é capaz não apenas de dizer o que é certo ou errado, mas ainda de cometer a infração de acolher a exceção do neologismo. Assim, diz ele, não há *witz* sem o Nome-do-Pai, já que o neologismo precisa ser aceito pelo outro – aquele que, mesmo representando a lei, deixe-o passar.

As implicações clínicas da falta desse representante da lei, Freud as mostra no caso da fobia do menino Hans (buscando um pai simbólico que realizasse a função castradora) e no de Schreber, em que a forclusão do significante do Nome-do-Pai desencadeia a psicose. Para assinalar, no cinema, os conceitos anteriormente relatados e as relações entre a violência e o lugar reservado ao Nome-do-Pai, serão abordados filmes considerados aqui representativos destas questões. Mais especificamente dois filmes: *Matrix* (1999), dirigido por Larry e Andy Wachowski, e *Clube da luta* (1999), dirigido por David Fincher.

O mito do salvador em *Matrix*

Em *Matrix*, Thomas Anderson/Neo (Keanu Reeves) é um funcionário comum de uma empresa de *software* que nas horas vagas costuma invadir os sistemas de informação de empresas. Sua vida de *hacker* oculta, no entanto, algo que se manifesta em sua insônia e em seu desinteresse pelo mundo, uma espécie de dúvida que falseia suas sensações e que o leva a encontrar um grupo de rebeldes que conhecem a razão desta descrença. É por meio deste grupo, chefiado por Morpheus (Laurence Fishburne), que Anderson descobre que o mundo, como ele o conhece, é apenas uma realidade artificial, uma versão do ano de 1999 criada por computadores e sustentada pela energia obtida a partir de corpos humanos hibernados que funcionam como biobaterias. Nesse mundo, os sobreviventes aguardam a vinda de um libertador, que, como Anderson vem a saber, trata-se dele próprio.

Na impossibilidade de focar todo o filme no âmbito deste texto, serão abordados os aspectos que mais parecem interessar à discussão colocada, ou seja, aqueles vinculados à perspectiva do lugar do pai, ou do Nome-do-Pai, e a forma como estão relacionados à violência encenada. O mais importante deles – e que, de certo modo, remete às ideias de Lacan – é a afirmação de que o mundo é uma construção da linguagem, que no filme é construído a partir de um programa de computador.

O resultado é que os personagens que conhecem a linguagem (no caso, a dos computadores) têm poderes quase ilimitados no simulacro de mundo. Do lado do “mundo real”, que permanece uma dimensão paralela, é apresentado ao espectador o líder da “resistência” ao simulacro: Morpheus. Ele é uma espécie de pai simbólico que aguarda a chegada de um enviado mais sábio que ele próprio e capaz de salvar o “mundo real”.

Segundo Morpheus, o que Neo tem na cabeça que tanto o atormenta é uma “farpa” que não lhe permite viver no simulacro de mundo. A Psicanálise chama essa farpa de objeto “pequeno a”: o objeto-causa do desejo que resiste a ser simbolizado e que impede

que o circuito do prazer se complete, forçando o sujeito a olhar para a realidade.

A “realidade” no filme é um simulacro criado pelo megacomputador *Matrix*, que, para Slavoj Žižek, em *The Matrix: The truth of the exaggerations*, é aquilo que Lacan chamou de *grande Outro*, “a ordem simbólica virtual, a rede que estrutura a realidade por nós” (ŽIŽEK, 2000d, p. 1). Nas palavras dos personagens:

Morpheus: *“Matrix está em todos lugares, esta ao redor de nós, aqui até mesmo neste quarto [...]. É o mundo que foi puxado para cima de seus olhos, afim de lhe encobrir da verdade.”*

Neo: *“Que verdade?”*

Morpheus: *“Que você é um escravo, Neo. Que você, como todo o outro mundo, nasceu em escravidão... mantido dentro de uma prisão que não lhe permite sentir cheiro, gosto ou toque. Uma prisão de sua mente.”*

Nessa prisão, os corpos funcionam como biobaterias para Matrix construir a realidade virtual da qual Morpheus pretende libertar os humanos. Uma das cenas fundamentais do filme acontece quando Morpheus leva Neo a uma vidente para que ela confirme ser Neo o enviado que vai liderar a resistência do “mundo real”.

A mulher, no entanto, diz a Neo que ele não é o *One*, o Um. Sugere que ele está esperando por algo, mas que antes deve conhecer-se e que Morpheus não entende as coisas, pois não há enviado a ser esperado – enfim – que Morpheus, apesar de toda sua inteligência, está autoenganado. Mas o que ela realmente quer dizer com isso só se sabe no final do filme, quando Neo, colocado em uma situação de vida ou morte, “vê”, como numa iluminação mística, o mundo como um conjunto de linhas de linguagem. Então o espectador entende, junto com Morpheus, que não há alguém que encarne Deus, mas apenas pais simbólicos, representantes da lei da linguagem, um artifício procriador situado nela.

Com esse enunciado, o filme reforça que ser pai é uma função que nomeia, mas que antes é nomeada, pois não existe *a priori*. Slavoj Žižek diz a esse respeito que esse pai primordial não é o pai da força bruta, como se tornou comum na leitura antropológica de Freud em *Totem e Tabu*, mas o *pai que sabe*.

Assim, no instante em que ascende ao conhecimento de que o mundo é uma construção da linguagem, Neo passa a se deslocar fisicamente, a aparecer e desaparecer, ter força descomunal, porque domina a linguagem a ponto de atravessá-la. Por outro lado, *Matrix* funciona, de certo modo, como a eterna repetição da fábula do redentor, filho de Deus, com poder de livrar o ser humano de toda a violência do mundo. Como resume Raimar Zons (2000, p. 3), em *A ética em Matrix*:

Após o fim do tempo histórico, é o programador Anderson, o outro filho, que, como neófito e sob o nome de Neo, o *hacker*, obtém do deus do sono, Morpheus, a confirmação de que sua vida consciente não é vida, mas, sim, um programa, enquanto seu corpo imobilizado serve de biobateria e fonte de energia às novas máquinas pensadoras. Esse despertar não só levará à anamnese anagramática do *hacker* Neo, em que se descobre como “*The One*”, o messias esperado, mas também ao literal segundo nascimento do neófito a partir do muco de sua biomassa. O espírito autoconfiante, no entanto, só entra no corpo estéril para armá-lo e transformá-lo espiritualmente. Assim, o lutador da resistência volta ao interior da *Matrix* como “não-homem” e como salvador, desdenhando maravilhosamente suas leis físicas.

Do ponto de vista da relação violência/Nome-do-Pai, *Matrix* parece reafirmar o lugar do pai simbólico como intermediário e portador da lei, o que assegura, de certo modo, a repetição do Nome-do-Pai, mas também emula o enredo comum às religiões. Estruturalmente, o lugar do pai, o lugar da lei, aparece similarmente na história da maioria das religiões, em que um mundo de desordem, violência, mentiras etc. vai ser combatido por alguém superior, que conduzirá

os explorados, humilhados etc. ao “verdadeiro” mundo, na terra ou em qualquer outro lugar, onde as relações serão “reais”.

A última parte do filme mostra um “mundo real” apresentado não como o melhor dos mundos, mas como um mundo caótico, onde estranhos animais gigantes perseguem os resistentes, como um Real, dentro do “mundo real”, que também resiste à simbolização.

Assim, a “liberdade” proposta no filme deixa, como lembra Zizek, uma mensagem obscura: se Neo é capaz de desafiar as leis da física – voando, por exemplo – o faz apenas porque continua a existir dentro da realidade virtual, sustentado por Matrix. Ou seja: enquanto “salvador”, o que Neo promove é a mudança das regras da prisão mental, já que fora da realidade virtual só resta a terra arrasada. *Matrix*, enfim, parece deixar muito mais elementos para análise sobre as diferenças entre “real” e simulacro do que seus realizadores projetaram.

A derrisão paterna na sociedade permissiva em *Clube da luta*

A história de *Clube da luta* é narrada pelo personagem Jack (Edward Norton), um funcionário comum e bem-pago de uma companhia de seguros, que leva uma vida *yuppie*, centrada na aquisição de bens de consumo típicos da esfera social a que ele aparentemente aspira. Ocorre que esse narrador passa a não conseguir dormir e inicia uma peregrinação que começa num consultório médico e termina em diversos grupos de autoajuda. Aparece, então, Tyler Durden (Brad Pitt), aparentemente um vendedor de sabonetes que conheceu no avião e com o qual desenvolve um estranho comportamento: o de trocarem socos sem motivo. Isso leva à organização de um clube secreto para a prática desse tipo de luta. Com o tempo, o clube passa a ter finalidades políticas, voltadas fundamentalmente à destruição de organizações ligadas de alguma maneira aos bens de consumo. A organização, no entanto, cria vida própria, e o narrador, que ganha o apelido de Jack, começa a discordar dos rumos tomados. É nesse momento que ele começa a descobrir que seu companheiro Tyler não é bem quem ele pensava.

Em *Clube da luta* vê-se uma situação bastante distinta da exposta em *Matrix*. Se na ficção científica a trama gira em torno da busca do pai redentor, em *Clube* o que se vê é a derrisão da função paterna levada às últimas consequências. O filme é um retrato interessante das formas de vínculos afetivos, de laços sociais possíveis numa sociedade permissiva.

Em um mundo onde o sujeito dirige a atenção para suas próprias experiências, em detrimento “do código ou ordem simbólica de ficções aceitas para orientarem nosso comportamento social” (ZIZEK, 1999a, em *The Zizek Reader*), o personagem Tyler inicia o que se torna um clube secreto, ao qual homens vão para lutar uns com os outros.

O que, na aparência, é um reflexo da ausência da lei, revela-se um grupo com regras rígidas, para cujos integrantes o próprio exercício do controle termina por gerar uma fonte de satisfação da libido. Os personagens vão progressivamente rompendo vínculos sociais, ao mesmo tempo em que convertem suas obrigações de “membros do clube” no seu único vínculo com alguma coisa. Ou seja: o que aparentemente começa com uma transgressão toma a forma de uma ditadura do superego, com Tyler comandando o imperativo superegoico: “Goze! Você deve, porque pode!”.

Do ponto de vista ideológico, *Clube da luta* é um pequeno exemplo de como a destruição de tudo o que é velho, na busca do novo, pode desembocar no fascismo. A determinada altura, o clube passa a estender suas ações à sociedade, mediante atos de vandalismo e destruição que parecem ter como objetivo a desarticulação de um social fundado nos valores do consumo, desprovido de valores morais. O que se revela no desenrolar da trama, no entanto, é a ânsia de poder do próprio Tyler: os membros podem fazer qualquer coisa, desde que sigam o mestre.

Nesse sentido, o filme remete ao velho modelo das ideologias totalitárias, historicamente mascaradas sob o manto do “novo”. O que começa como um movimento de moralização dos costumes e de busca dos mais altos valores espirituais resulta no corporativismo

de um grupo, ou de uma sociedade, que se atribui os mais altos ideais, enquanto impinge o mal a quem não pertence a ela.

O mais surpreendente, porém, está guardado para o final: Tyler e o cofundador do clube – personagem apresentado como tendo uma vida “socialmente correta” e que aparentemente se deixara seduzir pelo selvagem mestre – revelam ser a mesma pessoa. A revelação da psicose do personagem funciona como um vetor de resignificação de toda a história. O que emerge, então, é o que Lacan chama de forclusão do Nome-do-Pai, revelado na fala de Tyler para com seu “outro”: *“Nós fomos abandonados pelos nossos pais, e eles eram a imagem de Deus. Já pensou o que é Deus não gostar de você?”*.

Foracluído, o significante do Nome-do-Pai “retorna ao real (ou seja, não simbolizado) sob a forma de um delírio contra Deus, encarnação de todas as imagens malditas da paternidade” (ROUDINESCO, 1998, p. 542). Talvez o jogo de Tyler entre a negação de qualquer laço social, de qualquer código estabelecido, enfim, a negação do “grande Outro”, e sua posterior psicose possa ser mais bem entendida a partir da interpretação de Žižek (1992, p. 39) em *Enjoy your symptom!*:

Primeiramente, o “grande Outro” aparece como o agente oculto que faz as coisas acontecerem por detrás do palco: a divina providência na ideologia do cristianismo, a “invisível mão do mercado” na economia atual; a “lógica objetiva da história” do marxismo-leninismo; a “conspiração judaica” no nazismo etc.

Em resumo, a distância entre o que queríamos conseguir e o efetivo resultado da nossa atividade, o excesso que resulta das intenções subjetivas, é incorporado em outro agente, numa espécie de meta-sujeito (Deus, Razão, História, Judeus). Essa referência ao grande Outro é, por si mesma, ambivalente. Pode funcionar como poderoso tranquilizante (a confiança religiosa a Deus, a convicção de Stalin de que era um instrumento da necessidade histórica) ou como terrível e paranóico agente (como no caso da ideologia nazista que reconhecia por detrás

da crise econômica, da humilhação nacional, da degeneração moral etc., a mão oculta dos judeus).

Excluído da comunidade, da ordem simbólica, ou seja, simbolicamente morto, o cindido personagem realiza no final do filme um suicídio ao matar esse *unheimlich* (o estranho/familiar) recalcado, que volta paranoicamente como “estranho”.

Zizek argumenta que se existe um pré-simbólico – o grande Outro – quando se nasce, então o “contrato social”, estruturalmente, é uma escolha forçada: o que mantém a liberdade de escolha do sujeito é precisamente o fato de ele optar pelo contrato social – se “escolhe” ser o “outro” da comunidade, o sujeito perde a liberdade –, o que, em termos clínicos, configura a psicose.

A escolha fora do contrato social implica oposição impossível ao Nome-do-Pai, ou seja, o oposto da identificação simbólica, que assegura o lugar do sujeito no espaço intersubjetivo. A “escolha” do personagem Tyler parece ser exatamente esta: ao perder qualquer espécie de laço social (emprego, relações afetivas, residência etc.), o personagem vai progressivamente sendo levado a essa “escolha impossível”, longe de qualquer identificação simbólica e cada vez mais perto da psicose.

Nesse sentido, Tyler resume as discussões atuais da clínica psicanalítica sobre uma violência marcada pela ausência da eficácia simbólica, ou seja, uma violência que resulta, em parte, não apenas do declínio da figura do pai, mas principalmente do declínio da própria eficácia simbólica da metáfora do Nome-do-Pai, que não opera o necessário corte simbólico. O personagem parece incorporar aquela violência resultante da agressividade constitutiva do sujeito quando não encontra lei simbólica capaz de funcionar como um corte ao narcisismo. O resultado faz com que esse indivíduo, voltado apenas para si, apresente não os sintomas neuróticos descritos por Freud – um mal-estar decorrente da renúncia necessária à construção da civilização (respeito aos ideais, sentimento de culpa) –, mas sintomas do superego lacaniano.

Lacan já previa o atual quadro histórico-social (homogeneização, desintegração do conceito de experiência, desaparecimento da memória, declínio da imagem paterna, aumento do racismo etc.), em que se instalou o imperativo do gozo. O freudiano desejo não-satisfeito dá lugar, então, ao excesso que se manifesta na sintomatologia moderna da drogadição, da bulimia, da anorexia, do consumo a qualquer custo e, em última instância, da psicose.

Uma outra leitura do personagem Tyler, no entanto, ultrapassa em muito as questões psíquicas, inserindo o filme na discussão contemporânea do pós-moderno. Falando sobre “o superego pós-moderno”, Žižek adverte para como a permissividade na sociedade pode dar origem a uma transgressão de outra natureza:

A ordem pública deixa de ser mantida pela hierarquia e regulamentação rígida, deixando portanto, de ser subvertida por atos de transgressão libertadora. Em lugar disso, temos relações sociais entre indivíduos livres e iguais, suplementadas por um “vínculo apaixonado” com uma forma extrema de submissão que atua como o “segredo sujo”, a fonte transgressiva de satisfação da libido. Numa sociedade permissiva, a relação rainha/escrava (citando como exemplo alguns tipos de casais lésbicos), autoritária e rigidamente codificada, se torna transgressiva. Esse paradoxo ou inversão é o próprio tema da psicanálise: a psicanálise (atual) não lida com o pai autoritário que proíbe o gozo, mas com o pai obsceno que o impõe como obrigação e, com isso, torna você frígido ou impotente. [...] (como) Um pai (que) trabalha duro para organizar o passeio dominical que precisa ser adiado repetidas vezes. Quando o passeio finalmente se concretiza, ele já está farto da idéia e grita com seus filhos: “Agora é bom que vocês curtam!” (ŽIŽEK, 1999b, p. 8) (citações entre parênteses são do autor).

Desse modo, a discussão sobre uma suposta reflexividade na constituição da identidade do “sujeito pós-moderno” esbarra – da perspectiva psicanalítica – no exercício da própria atividade de

regulamentação social, na medida em que passa a ser investida de libido, convertendo-se, assim, em fonte de satisfação: “Nossa sociedade hedonista e permissiva é, na realidade, saturada de normas e regulamentos que visam a promover o nosso bem-estar (restrições ao cigarro e ao comer, regras contra o assédio sexual” (ZIZEK, 1999b, p. 5). Essa parece ser uma das discussões que um filme como *Clube da luta* pode estimular ao discutir as aparências entre um *dever* que numa sociedade liberal e democrática deve tornar-se um “prazer” e um *prazer* que tende, cada vez mais, a transformar-se numa obrigação, tornando os sujeitos culpados quando *não* são felizes.

O objetivo deste trabalho não é promover qualquer espécie de defesa do patriarcado ou de retorno à eficácia da metáfora do Nome-do-Pai. Trata-se, apenas, de uma tentativa de decodificar alguns sinais, a partir do modo de olhar o mundo legado pela Psicanálise, assinalando que alguma coisa muito importante parece estar mudando. Não se pode inferir os resultados possíveis dessas mudanças, mas talvez seja possível pensar que durante muito tempo haverá cada vez mais a necessidade de lidar com sujeitos cuja relação, a partir da negação do simbólico (heranças culturais de qualquer espécie), fique à mercê do imaginário.

O cinema, assim como outros objetos culturais, pode mostrar os rumos que os movimentos dos sujeitos nas sociedades estejam tomando, enquanto objetos construídos por sujeitos que também são “objetos” da cultura. Nesse sentido, parece ser uma questão delicada a separação entre obras ditas “sérias” e as de “entretenimento”, como se umas guardassem a verdade da reflexão, e outras, apenas a pilhéria sem consequências.

Se há algo que a Psicanálise nos ensinou de novo é, precisamente, que a revelação do inconsciente não se faz por obra da vontade, mas, antes, por descuido do sujeito. Nos chistes, nos sonhos, nos lapsos de linguagem, dizia Freud, é que se encontra o sujeito, mais talvez que nos discursos articulados, quando se acredita saber o que se fala.

6 Superexposição da violência e despolitização nos meios de comunicação

AS TEORIAS DA comunicação, que historicamente buscaram suporte nas várias vertentes das ciências sociais, pensam, em grande parte, na linguagem como instrumento de uso da comunicação, inserida entre emissor e receptor. De modo diferente, pensar a comunicação tendo como suporte as ciências da linguagem e a teoria psicanalítica implica uma inversão fundamental nessa estrutura, a saber, que emissor e receptor, longe de positivarem-se como elementos distintos, são antes constituídos pela linguagem, o que implica que a comunicação também se faz efeito de sua cadeia significante.

Nesse sentido, a semiótica psicanalítica se apresenta como alternativa às duas grandes vertentes comumente reunidas sob o nome de Escola Americana (a linguagem representando os valores da sociedade que a preserva e controla) e a Escola Europeia (o poder inelutável da mensagem, que aliena o sujeito eternamente manipulado). Assim, ao interrogar a própria constituição do sujeito, desloca-se a função da linguagem para situá-la como campo produtor matricial dos elementos constitutivos do processo de comunicação.

Em função de sua resistência à especialização e à fragmentação do discurso e das práticas científicas, a semiótica psicanalítica serve como campo de conexão entre disciplinas, decorrendo daí sua inter, multi e transdisciplinaridade (SANTAELLA, 1996). A incompletude do signo, como falta que se repete, aproxima a comunicação e a Psicanálise, oferecendo a possibilidade de novas leituras a partir dos produtos das mídias.

A afirmação lacaniana de que “a comunicação não existe” gerou alguns desentendimentos entre os dois campos, mas pode-se compreendê-la a partir do sentido de que o desejo é “o desejo do Outro”. Assim, diz Oscar Massota (1987, p. 78), em *O comprovante da falta*,

Não é que não haja comunicação no geral; é que na comunicação o vetor se origina no emissor, enquanto na psicanálise quem emite a mensagem é o receptor (o grande Outro lacaniano), de modo que as mensagens emitidas são mensagens que se emitem em nós a partir de uma estrutura em que está em jogo o inconsciente, o desejo, o gozo etc.

Cabe à semiótica psicanalítica a tarefa de sincronizar as teorias da comunicação e da Psicanálise, abrindo outra perspectiva na interpretação sígnica. É esse lugar que interessa à semiótica psicanalítica e do qual Lacan ([1966] 1998, p. 261), em *Escritos*, enumera os signos capazes de tornar presente o ausente e produzir o interpretativo:

- nos monumentos: e esse é meu corpo, isto é, o núcleo histérico da neurose em que o sintoma histérico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode ser destruída sem perda grave;
- nos documentos de arquivo, igualmente: e esses são as lembranças de minha infância, tão impenetráveis quanto eles, quando não lhes conheço a procedência;
- na evolução semântica: e isso corresponde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é particular, bem como ao estilo de minha vida e a meu caráter;
- nas tradições também, ou seja, nas lendas que sob forma heroicizada veiculam minha história;
- nos vestígios, enfim, que conservam inevitavelmente as distorções exigidas pela reinserção do capítulo adulterado nos

capítulos que o enquadram, e cujo sentido minha exegese restabelecerá.

Como instrumento privilegiado na leitura dos signos, impõem-se a Semiótica Psicanalítica desafios atuais, como determinar a relação entre a violência e os meios de comunicação, sobretudo na televisão.

O *reality show* da vida

Neal Gabler, em *Vida, o filme*, afirma que o entretenimento se converteu na cosmologia dos dias atuais, podendo-se concluir que a violência não escapou desse sistema. A exibição da violência associa-se cada vez mais ao entretenimento, misturando-se a outros elementos da realidade – como notícias políticas ou comentários sobre a vida de celebridades, fantasiosamente protegendo o espectador do “mundo lá fora”.

Os *reality shows* resgatam, no Brasil e em grande parte do mundo, alguns elementos dos filmes que Noel Burch chama de “*through-the-keyhole*” (filmes “buraco de fechadura”), convocando o espectador a espiar, sem culpa, a “intimidade” de artistas reduzidos a pessoas comuns, ou de pessoas comuns alçadas ao *status* de celebridades. Demolindo a divisória entre o público e o privado, o espectador/sujeito busca no gozo do outro a afirmação impossível do próprio gozo. Como discutir essas questões da comunicação passando ao largo da Psicanálise?

Como maior veículo da mídia hoje, a televisão, de modo geral, relaciona-se com a violência de duas formas básicas: ou assume a posição histórica, escondendo o fato e fazendo luto (a satisfação na afirmação da eterna insatisfação do histórico), ou encarna a posição perversa, mostrando o fato violento e evitando o luto (como o perverso nega a castração).

O primeiro caso ocorre quando a mídia alardeia a insegurança geral sem apresentar os diversos aspectos do fato – negando o acaso e a

luta pelo poder – para se valer do discurso do caos, do perigo em qualquer parte, reforçando a paranoia do “todos contra todos”. O segundo caso ocorre quando a mídia converte a morte em espetáculo, exibindo corpos despedaçados ou acidentes. Exemplo disso foi a repetição exaustiva das imagens da morte do piloto Ayrton Senna ou do atentado terrorista em Nova York. Com isso, a tevê propicia o gozo escopofílico e narcísico de poder olhar a morte sem perigo.

Nesse caso, a violência, como a “outra cena” freudiana, é ocultada justamente por essa superexposição que esconde o Real da desigualdade social (assim como o sexo oculta a impossibilidade de inscrição da relação/ diferença sexual). Pode-se dizer, assim, que a excessiva exposição de fatos violentos acaba despolitizando a luta pela redução das desigualdades, pois substitui o alcance público pela individualização e localização do fato, mudando o enfoque da violência estrutural para o do sintoma individual.

Um exemplo significativo, como bem observou Ismail Xavier, em *O discurso cinematográfico*, ocorreu na figura do bandido no cinema, que antigamente era uma vítima social que buscava justiça contra os poderosos – como no filme *Lúcio Flávio, o passageiro da agonia* (1977), dirigido por Hector Babenco. Hoje, no entanto, ele se apresenta frequentemente apenas como um profissional do crime ou como alguém ressentido que almeja vingança.

As implicações dessa mudança não são poucas. Em primeiro lugar, o cinema mostra que, no tocante à formação reflexiva do imaginário coletivo, o ideal humanista e seus correlatos estão provavelmente perdendo força, pelo menos em comparação com os anos 80. Em segundo lugar, essa nova atitude em relação aos infratores da lei pode representar um maior apoio (ainda que passivo) ao endurecimento do Estado contra a marginalidade social.

O apelo à violência põe em cena a agressividade estrutural do sujeito na esfera pública, e essa violência, embora possa se manifestar das mais variadas formas, tem como limite a morte do outro. Ainda assim, seu julgamento será sempre ideológico, o que

implica assumir que mesmo a eliminação do outro pode não ser rotulada como violência. Exemplos disso são a execução dos nazistas e os desdobramentos dos atentados de 11 de setembro nos EUA.

Um dos fatores que podem aumentar o risco de uma violência de “todos contra todos” é a crescente despolitização da esfera pública, que se reflete, entre outras coisas, no fundamento de uma “ética de grupo”, organizada de forma narcísica. Esfacelada entre grupos e subgrupos, e reduzida a uma moral determinada pela conivência dos participantes, essa ética dificilmente será capaz de sustentar novos horizontes para as complexas sociedades atuais. Embora os micromovimentos (feminismo, ecologia etc.) assumam um discurso político próprio, eles não têm a força unificadora que um dia exibiu o socialismo, por exemplo.

Cinismo & nostalgia

Já o fundamentalismo, tão notório neste início de século, peca por não se firmar numa base real (mesmo porque, do ponto de vista teológico, qualquer uma das três grandes religiões monoteístas pode ser “fundamentalista”), funcionando antes como uma visão nostálgica de um suposto tempo áureo perdido. Isso explica, por exemplo, por que a tentativa de desmascarar políticos ou líderes populistas acaba frequentemente por fortalecê-los. Na verdade, é possível dizer que frequentemente nem mesmo seus eleitores lhes dão crédito. Sua função sobre o imaginário de seus seguidores parece ser a de simplificar as complexidades da realidade ao evocar a “lembrança” de um tempo imaginariamente vivido, quando o mundo era “simples” e regras fixas separavam os bons e os maus. Trata-se da velha estratégia de construir um inimigo comum (o sacrificado que paga pelos pecados da comunidade) para esconder o real das desigualdades internas.

O resultado é uma perigosa mistura de cinismo e nostalgia, que pode vir a assumir o espaço despolitizado gerado pela conjunção entre liberalismo, neoliberalismo e globalização. Nesse sentido,

talvez o perigo não sejam os fundamentalistas e seus discursos anacrônicos, mas esse “buraco despolitizado” que se oferece a qualquer ideologia, por mais retrógrada e ilógica que seja.

É o caso da nostalgia misógino-fundamentalista de Jack/Tyler em *Clube da luta* em torno de um mundo em que o papel da mulher era preestabelecido e não ameaçava a masculinidade, ou em que o consumo era “real”, combatido no filme por uma forma de fundamentalismo que leva apenas à destruição do “Outro do Outro” capitalista.

A busca da positivação do grande Outro evidencia a ausência de gozo resultante do controle imaginariamente absoluto deste Outro (“Ele roubou todo o gozo”), e gera frequentemente uma busca por um “salvador da pátria”. Esse salvador, no caso de *Clube da luta*, será o próprio duplo de Jack: Tyler. A tentativa do personagem de encontrar uma identidade no modelo da pura diferença oculta o recalque das ambiguidades, remetendo o outro, concorrente do simbólico, para o imaginário (no preconceito contra a mulher, por exemplo) e para o real (monstro, estranho).

Do ponto de vista mítico, Jack representa a ironia do herói trágico que se julga diferente do coro, do coletivo uniforme, e que, em sua luta violenta contra o outro, acaba descobrindo que essa diferença é falsa, e que ele deve se juntar ao coro, tornando-se tão culpado quanto todos.

Em *Kant com Sade*, Lacan (1998) defende que o verdadeiro ato ético não está fundado em motivos patológicos, como estaria a satisfação obtida pelo próprio cumprimento do ato (por exemplo, a satisfação “negativa” de dar seu dinheiro a um mendigo). Para explicar, ele usa o próprio exemplo de Kant, de que o homem hesitaria em satisfazer sua cobiça se ameaçado com a força.

Ao contrário, diz Lacan, deparamo-nos frequentemente com enamorados que arriscam a própria vida por uma noite com a amada e, nesse sentido, invertem a lógica kantiana, gozando daquilo que, como disse Freud, está “além do princípio do prazer”.

Nessa lógica, um ato de amor frequentemente vai além do interesse próprio e se torna com isso um ato ético.

Esse impasse se resolve, desse modo, pela assunção do gozo que se impõe ao sujeito por meio de sua capacidade inerente de desejar – a falta estruturante sintetizada no objeto *a*: é assim que o objeto (o ser amado, por exemplo) pode ascender à dignidade da *coisa*, aquilo que dá corpo à substância do gozo.

Lacan (1998, p. 792) alude, neste sentido, ao objeto da lei kantiana ao perguntar: “Não representa a lei moral o desejo, na situação em que já não é o sujeito e, sim, o objeto que falta?”. Nessa acepção, a lei moral kantiana não diz o que é o dever (o conteúdo positivo), mas somente que se deveria *realizar* o dever. Assim, a injunção kantiana afasta-se da possibilidade de servir de suporte como instrumento autoritário, na medida em que não diz o *que* se deveria fazer, ou seja, não “autoriza” ninguém a dizer o que é meu dever, mas, antes, destina ao sujeito a responsabilidade pessoal por “traduzir” esse dever.

Aqui, a lei kantiana encontra o *sinthome* (a singularidade do sujeito que resiste à inclusão na rede significante) lacaniano, o vínculo ético que liga a responsabilidade individual do sujeito (a tradução) ao bem comum, na medida em que esse sujeito não pode – ou não deveria – atribuir a culpa ao grande Outro ou ao “Outro do Outro” (como nos exemplos dos soldados ou policiais que se isentam da culpa por seus atos, já que agiam por ordem superior).

Esse é o dilema do policial/narrador Jim Kurring (John C. Reilly) no final do filme *Magnólia* (1999), dirigido por Paul Thomas Anderson, ao falar da dificuldade de alguém decidir qual a coisa certa a se fazer quando se está espremido entre a dureza da lei escrita (simplesmente prender o infrator) e a injunção pessoal (entender as razões que levaram o sujeito a cometer a infração), situação que o obriga a buscar uma tradução pessoal da lei.

A política na polícia

A distância insuperável que separa a *coisa* (a incorporação inacessível do gozo) do ato (como ação política) não pode ser evitada. O perigo dessa evitação é cair em armadilhas tais como uma forma de pragmatismo, que reduz a política a uma manipulação localizada, ou ao totalitarismo, em que o grande *Outro* toma corpo, seja na forma de instituições seja na de pessoas.

O ato alcança dimensão política à medida que a política se estrutura como lugar de tensão entre o particular e o universal, o público e o privado, tornando-se, assim, local do jogo em que o *sinthome* particular pode vir a ganhar a dimensão pública, ou seja, onde a identificação da parte com o todo social pode cumprir a função de transformação histórica. Nesta concepção, diz Žižek (2001), em *A leftist plea for 'Eurocentrism'* (1998), “política e democracia são sinônimos: o objetivo básico da política antidemocrática é sempre, por definição, a despolitização, isto é, a demanda incondicional de que as coisas deveriam retornar ao normal, com cada indivíduo fazendo sua tarefa particular”.

É neste sentido que, dizia Hegel, toda política pode ser encontrada na polícia. À medida que o processo de despolitização, isto é, a “naturalização” de um sistema político, ganha força e tenta, com isso, eliminar os atos de diferença, a tendência é o aumento do policiamento, ou seja, o uso da força do aparato do Estado para garantir que (como dizia o bordão da ditadura brasileira nos anos 70) “cada um cumpra com o seu dever”.

Como mídia produtora de grande parte dos signos presentes no inconsciente, o cinema neste século parece romper, principalmente após os atentados de 11 de setembro, a linha tênue que divide a fantasia da realidade. A convocação de diretores e roteiristas de Hollywood para simular possíveis atentados e ajudar a agência de inteligência do Departamento de Defesa dos EUA a combater o terrorismo pode significar a proximidade entre cinema e realidade neste momento histórico.

O fato de essa proximidade não ocorrer por meio do documentário (gênero normalmente vinculado aos acontecimentos históricos) mas

da ficção aponta para as correlações entre imaginário e realidade, na fórmula lacaniana da fantasia como suporte da realidade. Como relatou Steve Solot (2001, p. 18), vice-presidente para a América Latina da Motion Picture Association (MPA):

Até a Casa Branca solicitou a ajuda de Hollywood para disseminar mensagens de apoio à guerra contra o terrorismo. A reunião ocorrida no dia 11 de novembro entre um alto funcionário da Casa Branca e representantes da comunidade do entretenimento representa um passo decisivo em direção à formação de uma força-tarefa das artes e do entretenimento com a finalidade de, num primeiro momento, disponibilizar artistas e filmes para as tropas e criar anúncios de serviços públicos e outros meios de apoio, sem tocar no conteúdo dos filmes.

Como resultado, roteiros foram abandonados, imagens retiradas (especialmente das torres gêmeas), para evitar conteúdos conflitantes com as expectativas do público norte-americano, assim como para propiciar um fortalecimento ideológico, por meio do enaltecimento do patriotismo, da condenação do terrorismo etc.

De outro lado, a maneira de afastar o *unheimlich*, a ameaça estranha/familiar, pode, de alguma maneira, retornar ao conteúdo violento, na fórmula gasta – mas eficiente – de que o modo de evitar a proximidade da violência e fazê-la acontecer em outro lugar seja geograficamente ou imaginariamente.

Mesmo como estrutura vazia, no entanto, a violência (e o discurso psicanalítico a seu respeito) não pode se tornar um argumento tautológico que se verifique apenas teoricamente. A Psicanálise, como campo de estudo da falha e do fracasso, precisa indicar como essa estrutura se apresenta como repetição no social. Essa é sua função ética ao apontar o ser humano como falho e opor-se a uma visão narcísica de completude.

Essa ética emula na cultura a história do sacrifício. Se, na Psicanálise, o sacrifício representa a entrada no simbólico por meio

da falta, por outro lado, é também a entrada no gozo. Só se pode desejar aquilo que falta, e por isso a possibilidade do gozo se assenta no desejo. É essa a função paterna (castração/sacrifício do objeto incestuoso/falta) que sustenta estruturalmente a possibilidade do desejo no sujeito.

Embora a Psicanálise se refira ao sacrifício do pai primordial (do ser mítico que possuía todo o gozo, o “ao menos Um” lacaniano, que devia ser eliminado para aplacar a falta vivenciada pela comunidade), essa lógica pode também servir à busca de novos objetos sacrificiais. Assim, eticamente falando, o ato violento do sacrifício só ganha sentido se, mais tarde, for simbolizado de forma adequada. Para isso, deve refletir-se política e historicamente.

A possibilidade do ato verdadeiro confronta-se, no campo ético, com aquilo que se defendeu tanto nas décadas de 80 e 90 e que se convencionou chamar de “politicamente correto”. Essa forma de moralismo, tão empregada na política, funciona pela negação: ou seja, o sujeito assume uma posição despolitizada (sem defender nenhum grupo ou ideia) para tornar-se politicamente mais forte – como alguém que, para conquistar apoio, apresenta-se como vítima do poder (como se pode observar, por exemplo, na forma como candidatos políticos se apresentam).

Paradoxalmente, o ato é a assunção política dos riscos que se corre sem a garantia do grande *Outro*: o que separa o ato político da obediência cega ao “Outro do Outro” (autoritarismo) é a necessidade de fazer uma “tradução” pessoal do dever kantiano (a partir do *sinthome*) e pagar por essa escolha.

A aparente pouca condenação aos atentados terroristas nos EUA, demonstrada de forma explícita ou implícita em muitos países, pode ter outras causas além de representar apenas uma forma de antiamericanismo: pode significar uma espécie de pseudotransgressão, em que uma ação – mesmo sendo um simulacro transgressivo – pode emular a sensação do desvelamento de uma verdade. Nesse sentido, o atentado terrorista pode ter

mostrado que o segredo sujo do sujeito, neste século, não é mais o sexo, e sim a agressividade.

A violência, como foi tratada aqui, referiu-se à fragmentação da agressividade, em suas variadas formas, e aos meios como ela pode dar vazão (para além de uma positividade ideológica) a atividades que demonstrem as múltiplas conexões do sujeito com a realidade. De outra forma, pode-se dizer que a violência acaba positivando aquilo que, no sujeito, culmina numa ação contra o outro, expressando assim o conflito estrutural que funda a identidade.

Filmes são signos à espera de interpretações e leituras, e elas podem ser feitas de muitas maneiras, além de seu conteúdo narrativo. A violência e a transgressão apresentadas nos meios de comunicação (entre eles o cinema) funcionam como reveladores dos elementos estruturais das relações sociais, ainda que os mostrem tentando ocultá-los. O tema histórico do lugar do pai – sua associação à lei simbólica e a questões como a da agressividade, identificação e violência – não pode prescindir da leitura da semiótica psicanalítica. Por meio dessa leitura, pode-se ter uma perspectiva diferente daquelas ligadas, por exemplo, à estética ou à história do cinema.

Por fim, a tentativa de positivar a violência associa-se frequentemente, como foi dito, à naturalização do sistema político, ou seja, à negação de que esse conteúdo resulta da *Weltanschauung* de nosso tempo. Ainda que óbvia, essa constatação sugere que se deveria, talvez, estar mais atento às indicações sígnicas denunciadas pelos atos violentos (especialmente as ações ainda não politizadas) quanto aos descompassos e falhas estruturais dos sistemas sociais.

7 A fragmentação da política e a busca da verdade

O COLAPSO DA eficácia simbólica da função paterna pode ser constatado, entre outras coisas, nas tentativas de “ressurreição” forjadas de autoridades simbólicas, bem como na estudada indiferença à macropolítica econômica, que se resume na fragmentação cada vez maior da política. Estas atitudes, para Žižek, em *The Ticklish Subject*, resultariam do distanciamento cínico e da proliferação da crença na existência “real” do grande Outro (não como ficção simbólica). Esses dois fatores se ligam no sentido de que o hipotético sujeito ocidental atual é aquele que, enquanto descrê de toda ideologia pública, entrega-se sem restrição às paranoicas fantasias sobre conspirações, ameaças e outras formas excessivas de gozo do Outro.

O mal-estar no mundo globalizado pode ser detectado na busca por saídas compensadoras ou substitutivas dos processos identificadores tradicionais, bem como na busca alucinada por uma originalidade sem lastro. Os sintomas dessa busca podem ser verificados nos mais diversos campos da cultura e podem ter os mais variados reflexos comportamentais.

Uma das coisas que chama a atenção na discussão científica do chamado pós-moderno é a quantidade de teorias que defendem teses exatamente opostas. Longe de denunciar ou promover a discussão sobre os fundamentos científicos, essa tendência desenvolve uma espécie de cientificismo petrificado, que evita discussões acadêmicas de seus estatutos e se concentra com frequência em associar os conceitos de ciência e de verdade.

Cinema, paranoia e verdade

No campo estético do cinema, essa busca paranoica da verdade parece verificar-se na existência do Movimento Dogma. Concebido, segundo seus fundadores, com base num conjunto de regras (não utilizar cortes, nem música sem representação, nem efeitos gráficos etc.), o Movimento Dogma buscava evitar os truques comuns ao cinema hollywoodiano, em defesa de um cinema mais “realista”. Aqui é possível discutir a relação dialética entre a não-existência do grande Outro e sua positiva personificação. A ingenuidade (se é que se trata disso) do Movimento Dogma em defender um cinema “realista” contra o cinema “comercial”, ainda que produzindo obras extremamente interessantes, parece denunciar-se em seu próprio alicerce: “realidade” e “comércio” não são opções do cinema.

A ideia de cinema como realidade parece ter sido superada, ao menos para os críticos e acadêmicos, há décadas. Mesmo sem recorrer à Psicanálise (que sempre questionou a concepção da realidade como algo positivo), vários autores da própria teoria do cinema concluíram que a aproximação entre cinema e realidade (que teve em André Bazin um dos seus maiores defensores) desenvolveu-se a partir de certas palavras que encerravam conceitos (como a “objetividade” e a “neutralidade” da câmera) e que eram usadas geralmente para defender o cinema ideologicamente engajado, encobrindo o fato de que o aparato cinematográfico nada mais era que um conjunto de regras e procedimentos sujeitos à própria época e muito distantes de qualquer neutralidade.

Por outro lado, a ideia de um cinema “puro” contra um “comercial”, sem entrar nos méritos de uma discussão estética, funciona, se não para os produtores, ao menos para grande parte do público, como um meio de ofuscar o fato de que *tudo* o que se produz num sistema capitalista é produto de troca no mercado.

A própria ideia marxista de que o limite do capital seria a exploração total dos “recursos naturais” (alimentos, terras, ideias etc.) parece estar longe de chegar ao fim – ao menos no terreno da arte, em que as mais bizarras formas de protestos contra o *status quo* acabam

em pouco tempo se transformando em objetos fetichistas, sendo postas à venda, etiquetadas e valorizadas como “raridades”. Ou seja, não é o Movimento Dogma que diz o que será ou não comercial, e sim o sistema econômico. Essa é uma das consequências mais pobres do atual pensamento econômico despolitizado: a tentativa de isolar-se esteticamente em busca da originalidade acaba encontrando o *glamour* no passado e constrói móveis novos com madeira velha.

Feminismo & Patriarcalismo

Outros efeitos desta fragmentação política e da busca de originalidade, entretanto, não se restringem ao campo da estética. A verdadeira batalha que se trava nos bastidores acadêmicos entre os trabalhos de orientação feminista e as teses sobre o patriarcalismo vem produzindo um grande volume de estudos; todavia, como costuma ocorrer com a produção acadêmica, esses estudos não chegam ao público senão ocasionalmente. Nessas raras ocasiões, eles revelam não apenas a tendência mais conhecida do feminismo, mas também uma defesa, ainda que incipiente, do patriarcado no campo da ciência.

A questão da “cena primeira”, do “início dos tempos”, incentiva debates, especialmente entre os estudiosos de base antropológica, sobre “quem nasceu primeiro”, se o patriarcado ou o matriarcado. O derrisório (mas não desinteressante) deste conflito é que ele ocorre exatamente no momento em que se defende a possibilidade de orientações sexuais fora das tradições e costumes – o que constitui uma interessante contradição.

De um lado, sob a perspectiva da “defesa do matriarcado”, da “superioridade feminina” ou, ainda, das denúncias “às perseguições contra as mulheres”, pode-se encontrar praticamente de tudo, especialmente na academia americana. Há, por exemplo, os que defendem que o(a) primeiro(a) programador(a) de computadores foi, na verdade, uma mulher (Ada Lovelace); os que dizem ter havido um “holocausto” das mulheres na caça às bruxas da Idade Média; e

mesmo os que preconizam a “libertação da mulher gorda” dos “estereótipos masculinos sobre a beleza feminina” ou a representação feminina de Deus (por exemplo, os *sites* www.igc.apc.org/ womansnet e www.fatso.com; ou no documentário *The Goddess Remembered* (1989), dirigido por Donna Read). Do outro lado, encontram-se as defesas do patriarcado e outras teses francamente misóginas (por exemplo, Steven Goldberg, em *The Inevitability of Patriarchy*; Warren Farrell, em *Why Men Are the Way They Are*; David Thomas, em *Not Guilty – The Case in Defense of Men*), que geralmente se fundamentam em pesquisas antropológicas, mas que aos poucos vão se mostrando ideologicamente impregnadas, chegando até aos argumentos genéticos da neuroendocrinologia e das características hormonais do “macho dominador” – tudo sempre coberto pelo discurso asséptico da não-subjetividade científica.

Sob a perspectiva psicanalítica, seria possível pensar que os anos 90, como lembra Elisabeth Roudinesco, foram marcados, especialmente nos Estados Unidos, por um retorno da teoria da sedução (a tese de que os conflitos neuróticos advinham de um abuso sexual real), na forma – diz ela – de um “antifreudismo, ao qual se misturaram a vitimologia, o culto fanático às minorias oprimidas e a apologia de uma tecnologia da confissão, amplamente apoiada na farmacologia” (ROUDINESCO, 1998, p. 699).

Nesse caminho, pode-se refletir também sobre a discussão acerca do assédio sexual (que, principalmente na última década do século, ganhou estatuto paranoico) e sobre até que ponto ele é fruto deste mesmo fenômeno – ou seja, da questão de aceitar ou não o papel da fantasia na neurose (como autorrepresentação imaginária da história do sujeito). Mais ainda, pode-se discutir de que forma isso estaria se atualizando hoje nas relações de poder.

Longe de reduzir todo evento à fantasia ou inversamente buscar sempre causas “reais” em eventos traumáticos, é conveniente considerar estas questões como originando-se de duas ordens de realidade, muitas vezes superpostas. Com isso, é possível afastar

algumas proposições como a que promove a atitude perversa de negar a realidade dos fatos e cair no cinismo; ou a que alardeia histericamente toda e qualquer lembrança, sob a perspectiva de uma vitimação impotente.

A despeito de o conflito entre feministas, machistas e (anti)patriarcalistas ter sido até agora mais cômico que violento, há nele um dado bastante interessante: o fato de esta discussão ocorrer especialmente no *locus* geográfico – mas principalmente imaginário – dos defensores da ideologia hegemônica nesta passagem de século, os Estados Unidos.

O papel dos EUA no imaginário do mundo atual é o de um ícone isolado da globalização, sustentado por seu crescimento econômico aparentemente sem fim (embora sua catástrofe seja anunciada anualmente), e que, ao mesmo tempo em que procura demonstrar o acerto dessa “escolha”, promove um discurso repetido no mundo ocidental, semelhante ao que faria a mais feroz ditadura totalitária: conferir naturalidade a seus atos (“ora, pessoas ficam mesmo obsoletas com o tempo”; “um certo nível de desemprego é estrutural”; “é imperativo diminuir as conquistas trabalhistas para reduzir o ‘custo Brasil’” etc.).

De resto, essa “naturalidade” lucra com a ideia de que o capitalismo é espontâneo, e com isso, diversamente do que ocorreria em outras formas de organização política, não há “outro” a quem culpar pelas mazelas.

8 A angústia no sujeito pós-moderno

A ANGÚSTIA TALVEZ seja um dos pontos cegos nas discussões acerca da psicopatologia e mesmo dos comportamentos ditos sociais em nosso tempo. A razão desta obliteração está obviamente longe de ser resultado de uma ausência de teoria, pois essas discussões abundam desde os estudos mais sérios e aprofundados na clínica até os manuais de autoajuda. De outro lado, parece ser ela, também, o substrato metamorfoseado de uma parte significativa (se não a maior) dos diagnósticos atuais, bem como dos “novos sintomas” encontrados diariamente.

Camuflada sob novos diagnósticos, aos poucos, parece perder o estatuto constitutivo encontrado na Psicanálise para transformar-se em objeto (no sentido mais comum da palavra), manipulável e manufaturável. Esta mudança, ao que parece, dá conta de uma guinada fundamental de percepção do fenômeno, na medida em que é deslocada da relação sujeito/ mundo para outra cujo impasse só pode ser resolvido via bioquímica, que apresenta ciclicamente novos métodos infalíveis de controle sempre passíveis de serem substituídos por outros mais “modernos” e infalíveis.

O nó górdio da questão pode ser visto, entre outras coisas, na divulgada ideia de “identificação reflexiva”, que em sua estrutura eliminaria o que para a Psicanálise é o fator fundante do processo de identificação: o trauma. O trauma aqui está significado como a reatualização de um evento *desde sempre acontecido*, do qual falam os etnólogos e que funda a passagem no homem da natureza à cultura, do qual a angústia é o *by-product*, o saldo que para a Psicanálise sobrevive e sobreviverá sempre que o sujeito estiver acuado no impasse de uma escolha.

Neste sentido, talvez se possa pensar de que forma os processos de identificação do sujeito neste momento histórico – denominado pós-moderno – fazem ou não relação com a angústia. É certo que

as questões relacionadas com a identificação fora dos moldes históricos da família patriarcal não começaram no chamado neoliberalismo, no entanto, pode-se pensar até que ponto as novas ideias sobre identificação não encontraram no *modus* político vigente no ocidente um campo fértil para sua propagação.

Do que foi dito, especificamente, e que se pretende discutir neste texto é essa *identificação reflexiva*, ideia senão hegemônica, ao menos de grande penetração mundial especialmente na sociologia, e suas relações com o sistema patriarcal, ao qual em menor ou maior grau a Psicanálise frequentemente é contabilizada. Neste sentido, uma das maneiras de olhar a questão da angústia em relação à identificação parece ser pelo viés da lei, podendo pensá-la como permeando as relações entre função paterna, identificação e trauma.

O que neste sujeito pós-moderno “reflexivo” aparentemente seria a solução da angústia – a fusão eu/mundo e a evitação do trauma – encontra retorno como uma angústia maior, na medida em que, ao não atravessar a separação fundante do sujeito moderno, o indivíduo, este se depara com o beco sem saída do anonimato. O que soa contraditório, como será discutido mais adiante nas teorias como a da Sociedade de risco, é que se pretende que este sujeito pós-moderno que não passaria pelo processo de individuação, qual seja, as questões culturais implicadas no que Freud chamou complexo de Édipo, seja “consciente e responsável” pelas suas escolhas da mesma forma que o sujeito moderno.

O que frequentemente é mais visto nos meios de comunicação de massa (MCM) e que de forma um tanto banal é “debatido”, especialmente na televisão, parece ser o chamado narcisismo. Reduzido ao egoísmo, a discussão ganha uma falsa dimensão em que quase sempre se chega a uma espécie de conclusão moral repetida *ad nauseam*, que o problema contemporâneo é da ordem de um autointeresse que se funda na ausência de valores tradicionais como a família, a religião etc. Ou seja, o narcisismo é tratado como uma “opção consciente” que pode ser revertida a partir

de escolhas fundadas na tradição ou de alguma outra forma de iluminação.

Como bem defendeu Christopher Lasch há algum tempo, em *O mínimo eu*, e hoje discutem os debatedores do pós-moderno, como Slavoj Žižek, o problema do narcisismo diz respeito a algo bem mais sério que isto. Diferentemente ao que se tornou comum pensar, no narcisista como o alguém autocentrado que não faz relação com as coisas que o rodeiam, o que a Psicanálise ensinou é o oposto: que se trata de um eu, inseguro de seus limites, que oscila ora em buscar construir o mundo à sua imagem, ora fundir-se de modo indiferenciado ao mundo. O problema encontrado com frequência e que se manifesta na sintomatologia pós-moderna, especialmente naquilo que é tornado pelos MCM de domínio público, são, por exemplo, a relação ambígua entre violência e ironia; o fascínio pelas situações extremas como “modelos” para a vida cotidiana; a possibilidade do aparecimento de entidades mundiais capazes de provocar catástrofes etc.; pode dizer muito sobre o caráter inconsciente deste aparente monolítico sujeito narcísico e sua relação com a angústia.

O chamado “declínio da metáfora paterna” coloca em discussão, de outro lado, o paradoxo de que quanto mais os sujeitos são livres das amarras da tradição para “reflexivamente construírem sua identidade” mais têm que suportar o contraponto do anonimato. A ideia de uma crescente “angústia do anonimato” parece indicar para algumas contradições em relação ao discurso vulgar no ocidente da liberdade suportada pela “escolha do sujeito fora das amarras da tradição ou da natureza”. De outro modo, como seria possível pensar por que, então, se podemos “ser quem quisermos”, existir no mundo ocidental uma corrida desenfreada em busca de se tornar uma celebridade? Não seria possível pensar isso como sintoma da indiferenciação do anonimato?

Identificação: de Freud a Lacan

Para entender porque a questão identificatória pode estar na área de alcance da angústia é preciso lembrar como ela aparece na trajetória da Psicanálise. Em um primeiro momento, Freud, em *Inibições, sintomas e ansiedade* (1925), depara-se em seus estudos com a angústia como,

[...] uma reação à perda sentida do objeto e lembramo-nos de imediato do fato de que também a ansiedade de castração constitui o medo de sermos separados de um objeto altamente valioso, e de que a mais antiga ansiedade – a ‘ansiedade primeva’ do nascimento – ocorre por ocasião de uma separação da mãe (FREUD, 1925, p. 161).

Um pouco mais a frente, Freud modifica a ênfase na perda do objeto na criança para localizá-la na tensão relacionada com o perigo do desamparo:

Mas a reflexão de um momento nos leva além dessa questão da perda de objeto. [...] A situação, portanto, que ela (a criança) considera como um ‘perigo’ e contra a qual deseja ser protegida é a de não satisfação, de uma *crescente tensão devida à necessidade*, contra a qual ela é inerte. [...] A situação de não satisfação na qual as quantidades de estímulo se elevam [...] deve, para a criança, ser análoga à experiência de nascer (*Idem*).

É deste ponto que Lacan toma as ideias de Freud, no ponto em que a angústia é tratada “[...] como um fenômeno automático e um sinal de salvação, [...] um produto do desamparo mental da criança, o que é um símile natural de seu desamparo biológico” (FREUD, 1925, p. 162), para defender sua afirmação básica de que a angústia é o resultado do surgimento da falta sob uma forma positiva. Sempre falando em nome de Freud, Lacan nos leva a uma outra dimensão ao afirmar que a angústia estaria ligada ao fato de que toda demanda teria algo enganador, a preservar o lugar do desejo, obturado por essa demanda que escamoteia o objeto *a*, causa do desejo; “esse objeto *a*, é dele que se trata em todo lugar onde Freud fala do objeto quando se trata de angústia” (LACAN, 1962, p. 47).

Lacan fala de sua concepção, que faz diferença em relação ao texto de Freud de 1925, em que a ênfase está sustentada na separação do sujeito com o objeto, seja ele a mãe, o pênis, o amor dos pais etc. O que Lacan faz em nome de Freud é estabelecer uma concepção de objeto, como algo que causa angústia não pela possibilidade de faltar, mas de *invadir*: é assim que ele pode explicar porque é a *proximidade* do objeto e não a sua ausência a causa da angústia. Neste sentido, Lacan inverte o exemplo de Freud ao afirmar que a criança pode jogar com a alternância presença/ausência, já que a causa de sua angústia é exatamente contrária: a presença *total* da mãe que nunca falta e que, portanto, nunca faz desejo, a falta da falta.

A fonte de angústia é o fato de a criança ser objeto que recobre a falta – lugar do falo materno – e, portanto, herdeiro na cadeia significante do desejo do Outro: o que o Outro quer de mim? A questão do desejo do Outro, do “Que queres de mim?”, leva à relação entre lei e desejo que se encontra ocultada pelo complexo de Édipo: “[...] é que o desejo e a lei, que parecem opor-se numa relação de antítese, não são senão uma única e mesma barreira, para barrar-nos o acesso à Coisa. [...] É por isso que Freud relaciona a este opaco, inapreensível desejo do pai, a origem da Lei” (LACAN, 1963, p. 90).

É neste momento, em que falta a norma – o que “faz” a falta –, que o sujeito se depara com a angústia, pois que se aproxima do que Freud chamou aquilo que é familiar e estranho ao mesmo tempo, o *unheimlich*.

A confusão do lugar da lei com o lugar do pai no social serviu de base para uma profusão de estudos, especialmente a *ego psychology* americana e o movimento feminista (o que inclui as feministas freudianas), que não raro trataram a questão da lei não como inconsciente, mas como algo positivado nas relações sociais na família, no casamento etc.

Lacan tentou ao longo de seus seminários desfazer essa confusão, explicando que na *função paterna* não se trata de saber o que o pai

é “na família”, mas saber o que ele é no complexo de Édipo, qual seja, uma metáfora, um significante que surge no lugar de outro significante. O significante que o pai substitui é o significante materno, no sentido de que barra a relação mãe/falo (criança), proporcionando, assim, uma saída no Édipo ao oferecer uma identificação simbólica ao menino/menina, evitando a via imaginária.

Quando Lacan diz que a angústia não se trata da ausência de objeto, mas o contrário, da proximidade do objeto causa do desejo, ele faz referência precisa ao complexo de Édipo, no sentido que é lá onde se pode entender *que* objeto causa de angústia se trata. Assim, explica ele, o que o pai em sua função simbólica faz de fato não é “impedir” o contato da criança com o objeto de gozo, isto é, a *Coisa* materna: ao contrário, o que ele faz é *sustentar a ilusão* de que esta intervenção impediu o impossível livre acesso ao objeto incestuoso.

Em *Totem e Tabu*, Freud diz que o assassinato do pai teria promovido a volta do pai-morto como Nome, ou seja, como suporte da lei. Neste sentido, a função paterna protege o sujeito na medida em que sustenta a ilusão de que alguém, no caso o pai, foi quem “impediu” o gozo total do sujeito. O que se vê hoje, com o declínio da função paterna, é o retorno das figuras que funcionam de acordo com o “pai primordial” de *Totem e Tabu*, o pai totalitário que tudo pode, ou seja, diz Zizek (2000a, p. 315):

Quando a ‘pacificadora’ autoridade simbólica é suspensa, o único modo de evitar o debilitante beco-sem-saída do desejo, esta inerente possibilidade, é localizar a causa desta inacessibilidade (ao gozo) em uma figura despótica que sustenta o primordial *jouisseur*: nós não podemos gozar porque *ele* se apropriou de todo o gozo...

Identificação reflexiva no pós-moderno

Pensar nestes termos implicaria um confronto com as ideias expressas na teoria da “Sociedade de Risco” formulada por Giddens

e Beck. Para eles a vida não é, ou pelo menos não deveria ser, vivida em submissão à natureza ou à tradição, qual seja, não existiria um código ou ordem simbólica (o grande Outro) que servisse de orientação, de modo que nossos impulsos ou orientação sexual deveriam ser resultado de escolhas, uma “reflexivização” como um autoconhecimento capaz de um “refazer” constante do sujeito.

Assim, a ideia fundamental quanto à identificação encontrada na teoria da Sociedade de Risco diz respeito à possibilidade de o sujeito realizar suas escolhas a partir de parâmetros próprios. A regulação desta autogênese, para Giddens (1993, p. 103), em *A transformação da intimidade*, estaria fundada numa espécie de “fala interna”:

O desenvolvimento da atenção reflexiva implica, como ponto de partida básico, o reconhecimento da escolha. [...] A conversa consigo mesmo é uma reprogramação, uma maneira de se considerar até que ponto as rotinas estabelecidas podem ser modificadas ou, se possível, descartadas.

O “risco intrínseco” reconhecido pelos autores neste processo de escolha inclui a possibilidade, por exemplo, de não se ter certeza absoluta dos efeitos dos alimentos genéticos sobre o corpo humano ou sobre as consequências da pesquisa genética. A sugestão, no entanto, é que não se tenha nem uma atitude intransigente, tampouco atitudes condescendentes, pois se trata do “saber da ciência”.

O democratismo é inegavelmente sedutor, afinal, quem não quer “ser” o que gostaria? Por que aceitar a “escolha forçada” da entrada no simbólico, aquele lugar desde sempre pronto à espera do indivíduo, se pode ele escolher um outro lugar no mundo?

Liberdade e angústia

A Psicanálise, ciência do erro e mensageira histórica das más notícias, está sempre atenta à outra reflexividade, a inconsciente, e às consequências da desintegração das estruturas tradicionais. Diz Zizek (2000a, p. 338):

Eu sustento responsabilidades por decisões das quais eu fui forçado a fazer sem conhecimento próprio da situação. A liberdade de decisão desfrutada pelo sujeito na ‘sociedade de risco’ não é a liberdade de alguém que pode escolher livremente seu destino, mas uma liberdade ‘provocadora de ansiedade’ de alguém que é constantemente compelido a tomar decisões sem estar consciente das consequências.

A implicação desta reflexividade, ou dito de outro modo, esta ausência de um saber fundado em qualquer tradição ou natureza, coloca, para o sujeito, que cada vez mais e mais as escolhas são *suas*, mas da perspectiva de uma *outra* reflexividade.

O pensamento globalmente massificante do “politicamente correto” talvez diga algo sobre a “ampla possibilidade de escolha” do sujeito pós-moderno. A angústia resultante da diferença entre as pulsões humanas e o “politicamente correto” se evidencia, por exemplo, na pressão para o gozo no consumo e na impossibilidade de se gozar tudo que aparentemente o mundo oferta, ou, ainda, na sensação de não ser “perfeito” ao gozar. Os resultados podem ser vistos nos novos diagnósticos – especialmente da psiquiatria com base nas neurociências – que convocam o sujeito a explicar porque ele falha no gozo.

Reduzida aos seus efeitos bioquímicos a angústia perde, entre outras coisas, a possibilidade positiva de motor primário das mudanças sociais. Afinal, se você pode ser o que quiser (pois todas as possibilidades estão dadas) e não consegue, o problema só pode ser seu...

Se até mesmo para os geneticistas o trauma escapa às certezas da genética é porque – mais do que representar o encontro do homem com a imprevisibilidade do meio ambiente – ele aponta para a

proposição de que a identidade humana resulta da interação entre a herança genética e a influência do meio ambiente. A ruptura traumática na vida do homem, contrariamente aos outros animais, não é um evento isolado. Ela diz respeito a um encontro universal, cuja “intrusão inicia o processo de tornar-se humano” (ZIZEK, 2001, p. 6) e cuja simbolização não está escrita no genoma humano. Da perspectiva da ciência, a decifração do código genético é a nova chance de tentar eliminar a angústia causada pelo seu *unheimlich* paranoico, a subjetividade.

A angústia de um ser biologicamente gregário, nascido prematuro e dependente, inserido contraditoriamente num mundo que cobra a individualidade das suas escolhas e a obrigação de gozar a mais que seu semelhante, talvez possa dizer algo sobre uma violência, que por vezes escapa do sintoma no corpo para perder-se caoticamente no social.

9 A síndrome do “verdadeiro eu”

TALVEZ SE POSSA associar a busca por uma “essência humana” a uma série muito variada de comportamentos e movimentos sociais, que vão desde a inspiração científica até as novas formas de obscurantismo. Neste sentido, o esforço em busca de um “sujeito autônomo”, distanciado dos papéis sociossimbólicos preestabelecidos, pode assinalar uma forma de angústia sentida como perda da identidade no chamado pós-moderno.

A posituação dessa angústia – sem o aparato da metáfora protetora paterna, e materializando-se na dúvida da identidade – encontra um exemplo cômico, diz Zizek (1999a, p. 118), na agência *Slave are us*, em Nova York. Nessa agência, executivos e funcionários bem-pagos se oferecem para limpar apartamentos de graça, desde que os moradores concordem em tratá-los rudemente, como se fossem antigas donas de casa. Eles justificam este comportamento dizendo que estão simplesmente cansados de passar por mudanças o tempo todo. Isso ganha uma ilustração irônica em *Clube da luta* nas cenas em que Jack procura dominar sua angústia frequentando todo tipo de grupos de autoajuda, entre eles o “Permanecendo Homens Juntos”, para homens que perderam os testículos.

Escolha e angústia

O esforço de cada um para ser “verdadeiramente ele”, mesmo para pensadores como Giddens (1996, p. 99), em *Para além da esquerda e da direita*, pode ter sintomas corpóreos, como no caso da anorexia:

A anorexia é uma reação defensiva aos efeitos da incerteza artificial na vida cotidiana. O nosso dia-a-dia, pode-se dizer, tornou-se experimental de uma forma que encontra paralelos no “grande experimento” da modernidade como um todo. [...] O

esvaziamento dos contextos locais de ação – o “desencaixe” de atividades – pode ser entendido de maneira a implicar processos de destradicionalização intensificada. [...] Uma sociedade pós-tradicional não é uma sociedade nacional – estamos falando aqui de uma ordem cosmopolita global. [...] No contexto de uma ordem cosmopolita e globalizadora, as tradições são constantemente colocadas em contato umas com as outras e forçadas a “se declararem”.

No campo sociológico, a busca do “eu verdadeiro” parece encontrar-se na discussão contemporânea da autonomia do sujeito. É, no entanto, este “sujeito autônomo” – reflexivizado – que funcionaria como ego consciente, o sujeito angustiado desta época. Para a Psicanálise a questão é ainda mais crucial: a ideia de reflexivização (na acepção da teoria da “Sociedade de Risco”) só é possível em se descartando o inconsciente como substância que resiste à reflexivização – e a “reflexividade” é o próprio cerne da teoria psicanalítica. Como lembra Zizek (2000a, p. 345):

Na histeria, a impossibilidade de satisfazer o desejo é reflexivamente invertida no desejo de não-satisfação, o desejo de manter o próprio desejo insatisfeito; na neurose obsessiva, encontramos o reverso da regulação “repressiva” no desejo do desejo de regulação – este “masoquista” retorno reflexivo, por meio do qual os procedimentos regulam a repressão por si mesmos, são investidos libidinalmente e funcionam como uma fonte de satisfação libidinal, oferecendo a chave de como os mecanismos de poder funcionam: os mecanismos regulatórios de poder permanecem operativos apenas na medida em que são secretamente sustentados pelo verdadeiro elemento, que se esforça para “reprimir”.

A busca do “eu autônomo”

Também na sociologia de Giddens, em *A transformação da intimidade*, a questão do “verdadeiro eu” passa pela sexualidade. No encontro entre identidade e política, depara-se com aquilo que

Giddens chama de “política de vida”, em que se defende a “não-privatização da paixão”, que deveria se estender ao domínio das ações públicas. Também nesse sentido, Giddens defende uma distinção mais clara entre gênero e sexo, e uma “política de estilo de vida” que operasse no contexto da “reflexividade institucional”, não com o objetivo de politizá-las (na acepção tradicional do termo), mas de “remoralizá-las”, retomando questões morais e existenciais que estariam afastadas da vida cotidiana:

O âmbito da política de vida cobre vários conjuntos de questões parcialmente distintos. Um deles é o da própria auto-identidade. Na medida em que está centralizado no tempo de vida, considerado como um sistema internamente referencial, o projeto reflexivo do eu está orientado apenas para o controle. Não tem outra moralidade além daquela da autenticidade, uma versão moderna da velha máxima “sê sincero contigo mesmo”. Atualmente, no entanto, dado o descuido da tradição, a pergunta “Quem serei eu?” está intrincadamente ligada a “Como eu deverei viver?”. Muitas questões se apresentam aqui, mas no que diz respeito à sexualidade, a mais óbvia é a da identidade sexual (GIDDENS, 1993, p. 215).

Freudianamente, Giddens volta-se para a máxima psicanalítica de que toda diferença, cedo ou tarde, defronta-se com a sexualidade. Ele, no entanto, diferentemente, aponta para a busca de uma solução “real” para o impasse:

Uma consideração possível é que quanto maior o nível de igualdade alcançado entre os sexos, mais as formas preexistentes de masculinidade e feminilidade estão propensas a convergir para algum tipo de modelo andrógino. [...] À medida que anatomia deixa de ser destino, a identidade sexual cada vez mais torna-se uma questão de estilo de vida. [...] A identidade sexual poderá ser formada pelas diversas configurações de traços relacionando a aparência, a conduta e o comportamento. A questão da androginia seria estabelecida

em termos do que poderia ser justificado como uma conduta desejável – e nada mais (GIDDENS, 1993, p. 217).

Em seu discurso sobre a sexualidade, Giddens, ao mesmo tempo que se aproxima de uma parte do discurso feminista pouco esclarecida mas muito divulgada – de posituação dos impasses da realidade psíquica –, diferencia-se das simplificações geralmente encontradas nesses discursos, embora insista sempre em uma perspectiva micropolítica:

O pênis existe; o sexo masculino é apenas o falo, o centro da individualidade na masculinidade. É provável que a idéia de que há crenças e ações que são corretas para um homem e erradas para uma mulher, ou vice-versa, seja derrubada com a progressiva retração do falo no pênis (GIDDENS, 1993, p. 218).

Esta busca de um “eu” e seus impasses podem ser vistos em *Clube da luta* em dois momentos. No primeiro momento, há os grupos de autoajuda que se esforçam para reduzir as complexidades às fórmulas e frases feitas de otimismo e solidariedade. Nesse primeiro momento, Jack frequenta vários grupos dos mais diversos propósitos (diabéticos anônimos, portadores de câncer na mama etc.), e neles repete ritualisticamente suas falas comuns, atuando como massa, no sentido de um sujeito desprovido de qualquer dimensão subjetiva de experiência. Em um segundo momento, quando se detona sua psicose, é ele que, sob seu duplo, fará semblante do Outro (“Outro do Outro”) ao converter-se num líder para seus seguidores. Em relação ao próprio Jack, porém, Tyler assume a forma do “pequeno outro”, o concorrente imaginário.

A ascensão de Jack, de escravo a senhor, remete no filme ao paradoxo hegeliano de que, se o senhor é aquele que se arrisca ao reconhecimento, esse reconhecimento é suportado pelo escravo, e este, por sua vez, ao ter condições de manipular o mundo dos desejos do senhor, pode condená-lo a uma vida artificial. É o que Jack/Tyler sente quando tenta se libertar da organização que criou.

No que toca à identificação, a entrada do outro, como foi dito, implica rivalidade e concordância. A tríade especular lacaniana é encenada nesse segundo momento do filme, que narra a busca do personagem por sua identidade: no encontro do sujeito (Jack) com o outro (Tyler) e o objeto (Marla). Dado este tripé, está pronto o palco para a rivalidade, que se condensa no ciúme de Jack em relação a Marla e Tyler. É nisso, aliás, que o ciúme se distingue de qualquer rivalidade vital (como seria uma disputa por alimentos), na medida em que ele *cria* seu objeto, sendo, para Lacan (1963), o arquétipo dos afetos sociais, pois que o sujeito só acede a seu desejo por meio do duplo (*Unheimlich*).

A passagem ao ato verdadeiro

Correlata à busca da individualização e da transgressão no pós-moderno é a questão acerca da natureza do *ato* nessa passagem de século. Como definir a veracidade de um ato levando em conta a atual demanda pela plasticidade do sujeito e a fatal absorção e redução mercantil de tudo o que seja novo ou raro? Reduzidos a uma marginalidade ínfima e por vezes cômica, aqueles que hoje se apresentam como *outsiders* limitam-se com frequência a fazer o jogo da referência que consolida ainda mais a estrutura do poder. Assim, longe de representarem uma saída real para o impasse da ordem social, econômica e política – enfim, longe de aceitarem o peso do que até algum tempo atrás se chamou de *revolução* –, julgam-se “excluídos do sistema”, e se negam a assumir a responsabilidade pelo poder e pelas consequências de seus atos.

Em *Matrix*, o personagem Neo protagoniza esta busca e este erro; *erro* porque ele demora a entender que suas pequenas sabotagens como *hacker* não o levarão a um mundo diferente. Somente ao assumir a responsabilidade política pelo poder e tornar-se o líder dos rebeldes, ele passa de fato a *atravessar* os simulacros dos computadores que no filme ordenam a realidade.

Do ponto de vista da Psicanálise, a passagem ao ato implica, contraditoriamente, a assunção radical da fantasia fundamental do

sujeito, isto é, a chamada *travessia do fantasma*. Atravessar a fantasia, neste sentido, não significa afastar as ilusões que impedem o sujeito de “ver a realidade como ela é”, mas exatamente o contrário: trata-se de ir além do *suporte fantasmático*, daquilo que, como dizia Lacan, acontece *em mim mais do que eu mesmo*. É nesse sentido que Neo encena o problema em questão. Enquanto buscou desesperadamente um acesso ao mundo fora do simulacro criado por Matrix, ele permaneceu preso à ficção. Somente quando ele passou a agir na ficção – ou seja, quando ele assumiu o caráter radical e estruturante da função do imaginário na realidade – é que lhe foi possível atravessar o simulacro e ter acesso à “realidade” – ao mundo fora e dentro da Matrix.

O insuperável conflito da busca por uma identidade sem suporte no simbólico (ou seja, a busca do “Seja você mesmo”) acaba gerando uma angústia que envolve, hoje, atividades compulsivas frequentemente associadas ao consumo, fonte rica do que Marx chamou de mais-valia. O personagem Jack/Tyler em *Clube da luta* também serve como exemplo disso, com seu apartamento cheio de objetos com *designs* famosos ou, como ele mesmo diz, com “*uma cozinha cheia de utensílios e temperos, mas sem nenhuma comida*”.

Em *Inteligência Artificial* (2001), dirigido por Steven Spielberg, o personagem central é David, um garoto-robô projetado para ser um perfeito filho eletrônico. Todavia, em função de sua programação que emula o humano, David deseja saber quem realmente é e parte em busca de respostas. Ele descobre, então, sua origem, ao deparar-se com centenas de cópias suas e isso o leva a tentar o que Lacan chamou de único “ato radical”: o suicídio. Como resultado dessa tentativa, ele é transportado por meio do tempo e vai parar num futuro dominado exclusivamente por robôs. A paródia final é que nesse mundo totalmente artificial ele consegue ser o que desejava: um “verdadeiro” humano.

Vê-se algo similar no filme *Tudo sobre minha mãe* (1999), dirigido por Pedro Almodóvar, quando a personagem Agrado (o travesti capaz de rir de sua situação trágica) improvisa no palco um

monólogo sobre sua vida e fala dos litros de silicone que usava e de quanto gastava com eles. Em vez de encarar estas modificações no corpo como artificiais, Agrado diz que “*somos tanto mais autênticos quanto mais formos o que sonhamos para nós mesmos*”.

A diferença ética entre o ato em Lacan e em Kant é que, para o segundo, o ato deve estar livre de qualquer motivação patológica – o que implica a existência de um “agente”. Em Lacan, ao contrário, o ato é concebido como algo que surpreende inclusive o próprio sujeito; isso equivale a dizer que para Lacan o ato “acontece”, ou seja, não há um “sujeito da subjetivação”, mas, antes, alguém que age quase como um autômato, alguém por meio de quem a *coisa* fala. O autêntico ato ético, para Lacan, é aquele que alcança o limite da escolha forçada e a repete no sentido inverso, como ato de liberdade: é o que Neo faz ao sair e depois voltar a entrar na ficção simbólica da Matrix. Esse é um ato que pode torná-lo livre.

Em outro exemplo, o personagem Leonard (Guy Pearce), do filme *Amnésia* (2000), dirigido por Christopher Nolan, possui uma memória que não dura mais que 15 minutos. Sua situação lembra o dilema da passagem ao ato: como não pode se fiar nessa memória passageira, ele tem de tomar suas decisões no dia-a-dia com base em elementos escassos: fotos *polaroid* que vão se desvanecendo, frases que ele anota atrás das fotos e, pós-modernamente, lembretes que ele tatua no próprio corpo. Leonard vive, assim, a angústia do sujeito pós-moderno, sendo obrigado a tomar decisões sem nenhum suporte na tradição; a diferença é que ele, em vez de se refugiar na angústia, passa efetivamente ao ato; longe de restringir suas ações a qualquer ato de fala, ele assume que todo ato pode ser o último, e que não há garantias além da ficção simbólica. Com isso, o personagem encena o verdadeiro ato – aquele que não passa pela consciência e que já ocorreu quando o sujeito se dá conta dele.

Ato e política

A atual discussão do fundamentalismo como evento contrário à “ordem global” relaciona-se, de certo modo, com a questão do ato. Žizek (2000a) lembra que é falsa a aparente diferença entre os fundamentalismos pós-modernos (nacionalismos, regionalismos etc.) e as identidades politizadas de determinados grupos e subgrupos (como o movimento *gay* e o movimento de *gays* negros), defendendo que só pode haver diferença em relação ao capitalismo global que afeta diretamente todas as formas de comunidade.

Assim, um evento que realmente fosse contra o capitalismo precisaria ter certa “universalidade”, como tivera a cristandade paulina diante do império global romano. Seria esta a condição almejada por parte do islamismo nessa passagem de século? O projeto de um pan-islamismo (como parece ser a proposta do grupo Al-Qaeda, dirigido por Osama Bin Laden) que congregasse todas suas correntes como um discurso universal contra a globalização capitalista?

A ideia de que os fundamentalismos seriam uma reação contra a ansiedade causada por um suposto “excesso de liberdade” do capitalismo atual (tese de Beck e Giddens) pode explicar-se, de outro modo, segundo a fórmula dos frankfurtianos, por uma forma de gozo que se satisfaz numa obediência compulsiva à personalidade autoritária.

Neste modelo, o líder fundamentalista é geralmente visto como alguém que exige sistematicamente o sacrifício do prazer em benefício de uma causa maior (essa é a relação que se acredita que Osama Bin Laden tenha com seus seguidores). Embora esse sacrifício possa realmente ocorrer, como foi visto nos acontecimentos de 11 de setembro, a explicação para o gozo pode ser mais complexa e envolver outra possibilidade: que o líder possa oferecer de uma transgressão “desembaraçada” da lei. Nesta acepção, o líder totalitário opõe-se ao pai simbólico na medida em que *suspende* a lei simbólica (como a de não matar), permitindo ao sujeito uma aparente transgressão da lei – que esconde, paradoxalmente, sua total subserviência ao mestre totalitário.

É neste sentido que os fundamentalismos não podem constituir um discurso contra o capitalismo: eles só têm sentido como “inversão” dos valores do capitalismo. Assim, de uma forma ou de outra (com o capitalismo ou com o islamismo, por exemplo), permanece oculto um *resto* epitomizado na ligação entre o mestre totalitário e o superego do gozo: se no capitalismo você *deve* gozar por meio do consumo e sentir culpa quando não o fizer, um seguidor do grupo Al-Qaeda *deve* se sentir culpado por não gozar com a destruição do outro (o capitalista ocidental, neste caso).

Enfim, adotando uma ilustração teológica, deve-se acreditar em milagres como algo provocado por alguém ou alguma coisa a que os homens não têm acesso, ou seja, a impossibilidade de realizar-se o ato de vencer a distância entre as entidades celestes e o homem. É esta a dialética básica que faz do catolicismo a religião de milhões de pessoas no mundo: suas ideias politicamente retrógradas *garantem* ao sujeito certo cinismo e um pequeno gozo frente à falta de solução para os impasses da ficção simbólica. Com isso, pode-se rir da Igreja Católica e continuar sendo católico, desde que não se queira mudá-la, como um crente em busca da “verdade das escrituras”, pois, como diz o ditado católico, “nada é mais perigoso para um bispo do que ter um santo na paróquia”.

Ainda assim, estes ataques terroristas talvez sejam lembrados como o marco histórico da virada do século – como o evento singular capaz de provocar uma reconfiguração não apenas da economia e da política, mas também da “realidade” apreendida no ocidente. Mais que derrubar símbolos fálicos, como se cansou de dizer, os ataques detonaram a esfera de proteção que os EUA e parte do chamado Primeiro Mundo pensavam ter. Neste sentido, eles têm uma relação direta com o cinema, já que este, em seu papel de formador do imaginário no século 20, foi um dos maiores sustentáculos desta esfera imaginária de proteção, reforçando-a pela exibição das imagens violentas.

Filmes como *Independence Day* (1996), dirigido por Roland Emmerich, e *Armageddon* (1998), dirigido por Michael Bay,

encenaram de certa maneira o embate com este “estranho”, fortalecendo a fantasia que funciona como anteparo ao Real não simbolizado pela “lógica do capital”. O surgimento deste *Unheimlich* nos atentados, no entanto, demoliu essa fantasia proporcionada pelo cinema: seja no espanto causado pela argúcia estratégica dos “bárbaros” ou na comparação entre a capacidade de sacrifício destes e o patriotismo americano. A descoberta deste mundo insólito, onde a tecnologia também existe, desmascarou – entre outras coisas – o discurso, repetido *ad nauseam*, dos “excluídos do sistema”: ninguém está excluído do capitalismo, nem mesmo os setores periféricos – sejam estes de um pequeno país do Oriente Médio, sejam do Brasil, onde os menores de rua vendem chicletes importados.

A possibilidade de absorção deste *resto* da lógica do capital abre a perspectiva, a longo prazo, de se saber se os atentados resultarão no aumento da proteção fantasística – isto é, na evitação paranoica do outro (racismo, xenofobia) –, ou se serão um passo decisivo para que os países centrais do capitalismo consigam absorver (simbolizar) a existência deste Real (Terceiro mundo). Estruturalmente, no entanto, a ideologia da vitimação segue a via do capitalismo global, pois propicia a intervenção externa do grande Outro (Nações Unidas, FMI, Banco Mundial). A própria denominação de “terceiro” responde à lógica da exclusão, de um resto não simbolizado pelo capital, na medida mesmo em que hoje não há mais um “segundo mundo”.

De um modo ou de outro é possível esperar que a tática de evitar a violência do “terceiro mundo interno” de cada país (desigualdade social), fazendo com que ela aconteça ao outro (o envio infinito de recursos aos países centrais do capitalismo), possa ter sido ao menos abalada.

Por fim, a busca do “verdadeiro eu” passa, enfim, em última análise pela inclusão dos sistemas políticos, seja pela interação com estes, seja como ato que suspende/indicia a inconsistência dos sistemas em que o sujeito se escora em sua constituição.

10 A inscrição da violência no corpo

AS DISCUSSÕES SOBRE violência e transgressão nessa passagem de século trataram com frequência da violência corporal, e não somente daquela exercida por terceiros (normalmente considerada apenas em seus aspectos legais), mas também de uma outra de grande repercussão na ética do nosso tempo: a violência que o sujeito inflige a si mesmo. A discussão, nesse segundo caso, exige uma revisão do conceito de “violência”, já que a ação do outro fica aparentemente excluída do fenômeno.

Uma das abordagens contemporâneas deste assunto parte das relações entre simulacro e corpo. O tema ganha complexidade quando se considera o uso crescente de tatuagens e *piercings*, implantes ou a chamada *Body art*. Embora estes comportamentos possam ser encarados como um mero modismo, eles talvez constituam um fenômeno interessante, na medida em que podem representar uma forma de inscrição social. Uma explicação possível é a de que eles talvez sejam o preço – social e corporal – da expansão absoluta do simulacro.

Encontra-se aqui, novamente, a fórmula lacaniana segundo a qual a falha do simbólico leva o que é negado a aparecer no Real. A “luta” de Jack e Tyler em *Clube da luta* cita bem essa questão, apresentando a situação nem sempre pacífica entre o Real (aquilo que escapa à simbolização do sujeito) e a máscara que este sujeito veste durante suas relações subjetivas.

O simulacro no corpo

Pode-se pensar, nesse sentido, que o preço a ser pago no reino global do simulacro é a violência no Real do corpo, o que se verifica, por exemplo, na diferença entre a circuncisão e a tatuagem, o *piercing* e outras formas de perfuração do corpo: enquanto a

primeira, inscrita na tradição, vai no sentido do Real para o simbólico, as últimas, marcas pós-modernas, vão do simbólico para o Real. Ou seja, diz Zizek (2000a), enquanto a circuncisão procura inscrever o sujeito num lugar “desde sempre estabelecido” (sujeitando-o à ordem simbólica, no caso, o legado judeu), as inscrições pós-modernas asseguram um mínimo de real no universo do simulacro. Assim, a *marca* tem hoje uma função oposta à primitiva, pois indica a expressão individual do sujeito, que quer assegurar sua *não*-inscrição na castração simbólica.

Como exemplo radical, a possibilidade de construir um “terceiro sexo”, partindo de cirurgias e implantes, implicaria a mudança de um “transexual imaginário” para um “transexual real”, já que põe em cena um imaginário que, desprovido da sustentação do simbólico, manifesta-se no corpo como um *real*, como um objeto *estranho*. Nesse sentido, essa busca por uma essência acabaria positivando-se no corpo, “naturalizando” a diferença sexual.

Em *Clube da luta* a questão está abertamente colocada. Os edemas, cortes e inchaços resultantes das lutas vão aos poucos constituindo marcas particulares que distinguem os que não desejam fazer parte do mundo social, mesmo que, paradoxalmente, essas marcas os identifiquem como integrantes de um grupo – neste caso, antissocial. Na tentativa pós-moderna de “ser você mesmo” (representada num primeiro momento pelo consumo, por parte de Jack, de objetos “exclusivos”, e mais tarde, por sua marginalidade), o personagem enfrenta uma angústia crescente, e isso se espelha na rápida sucessão de máscaras que usa e que o distanciam cada vez mais da ficção simbólica da identidade (a alienação na ordem simbólica).

Sob uma perspectiva conceitual, o filme discute o núcleo da questão da violência: o *outro* da violência é o outro imaginário. No caso do personagem Jack, essa falha no simbólico é apresentada (mesmo como paródia) em sua forma mais perigosa, a psicose. Paródia, nesse caso, porque o filme não busca nenhuma “representação” da loucura e prefere pôr em cena uma “loucura” mais sistêmica, aquela

do simulacro do “mundo de consumo”, do poder do mercado etc. – apresentando com isso o lado negativo dos avanços capitalistas, o resto da “lógica do capital”.

Conforme o filme se aproxima do fim, pode-se ter do problema uma visão *après coup*, quando se descobre, por meio das lembranças de Jack, que ele *sempre* lutou sozinho. O espectador é levado, então, a rever o filme sob esta ótica: não se trata de homens lutando uns contra os outros, sem nenhum objetivo aparente, mas – pior – de homens lutando literalmente contra si mesmos. Assim, a luta do sujeito para externar a violência (que reside mais em si mesmo que em qualquer outra coisa) por meio do inexistente “Outro do Outro” acaba redundando, reflexivamente, em seu encontro com esse “pequeno outro” (o concorrente imaginário que o funda).

Dialeticamente, no entanto, ao infligir a violência a si mesmo, o sujeito protagoniza sua saída da posição hegeliana de escravo, pois rouba o gozo do senhor (fundamentado no poder de castigá-lo), como na cena em que Jack se espanca em frente ao seu chefe. Nesta acepção, a violência autodirigida o liberta da estrutura ideológica, já que ofusca a mais-valia que realimenta esta última.

Em *Matrix* a referência se faz por outra vertente e apresenta uma das questões centrais do pós-moderno, a relação corpo-máquina. Na sequência, por exemplo, em que os agentes introduzem no abdome de Neo um transmissor que assume a forma de um inseto (referência explícita ao filme *Alien* (1979), dirigido por Ridley Scott), encena-se a questão da fusão corpo-máquina, cuja discussão se estende desde as mudanças propiciadas pela engenharia genética, passando pelas próteses e implantes eletrônicos no corpo, até a indiferenciação entre homem e máquina. É o viés biológico como lugar onde tudo ocorre.

Para a Psicanálise, contudo – e aqui é preciso lembrar a insistência de Lacan –, o corpo é fundamentalmente imaginário, um repositório da angústia das transformações, sejam sociais, econômicas, políticas etc. Como explicar, por exemplo, que uma entidade com milhares de seguidores se proponha a clonar Jesus? (ver *site*

Christians for the cloning of Jesus). A ideia que se evidencia aqui é a de que tudo o que constitui o sujeito encontra-se gravado em sua cadeia genética, e que seu renascimento traria de volta, então, o que ele foi, sem contingências históricas, sociais etc.

Essa tentativa de reprodução permite verificar mais uma vez como o sujeito, na ausência da interdição simbólica, fica à mercê da repetição superegoica – seja ela na perversão (quando a lei é o objeto *a* e a regra suplementa a ausência da lei), seja na obsessão (quando a repetição da regra o protege contra um superego aterrorizador). Como sintetizou Paul Virilio (2000b, p. 99), “Não há mais ateus hoje. Há aqueles que crêem em Deus e os que crêem no Deus-máquina, por meio da ciência”.

O “corpo-máquina” e o desaparecimento da diferença sexual

Para Lacan, em *A terceira* (1974), o mal-estar de que fala Freud procede da pergunta: de que temos medo? E ele responde: “Do nosso corpo”.

[...] a angústia é justamente algo que se situa alhures em nosso corpo, é o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzirmos ao nosso corpo. [...] a angústia não é o medo do que quer que seja de que o corpo possa motivar-se. É um medo do medo (LACAN, 1981, p. 27).

Há em nosso momento histórico uma mudança – na clínica e fora dela – em relação à época freudiana, que situava a culpa como sintoma da transgressão aos conteúdos inconscientes proibidos ao sujeito. O que se encontra hoje parece ser exatamente o contrário: o sujeito sente-se culpado porque não goza.

Em *Clube da luta*, o acontecimento desencadeador tem justamente essa natureza. Jack tem todas as condições materiais para aproveitar bem a vida e se esforça nesse sentido. Progressivamente, no entanto, seu mundo vai se desintegrando, na

medida em que ele não encontra suporte simbólico que sustente e dê sentido à realidade que o cerca: é a “falta da falta” lacaniana, quando o sujeito se encontra impossibilitado de desejar.

No caso de Jack, a questão se resume na ausência da mulher como objeto de desejo – substituída em suas meditações por um pinguim e mais adiante pelo verdadeiro “estranho”, à medida que a personagem Marla passa a fazer parte de seu simbólico. Trata-se, aqui, da mulher como um suporte da falta no homem; ou, em outras palavras, da afirmação lacaniana de que *a mulher é o sintoma do homem* – o que no filme se evidencia num viés misógino, que mostra a mulher como um *signo da decadência dos valores espirituais masculinos*.

A questão da diferença sexual aparece hoje cada vez mais, sob outra perspectiva, com o chamado “pós-humano”, na diferença homem/máquina, lembrada com frequência nas discussões acerca da cibernética, do ciberespaço, da arte etc. Em *Clube da luta*, a questão apresenta-se despida dos artifícios normalmente encontrados no tratamento do tema (como implantes eletrônicos, hibridismo, tecnologia genética etc.). A diferenciação entre homem e máquina no filme não está na capacidade genética de cada um ou no implante de *chips*, mas no desaparecimento da diferença sexual.

A polêmica imemorial de que a sexualidade é o verdadeiro obstáculo à “espiritualidade humana” – polêmica que marcou sobretudo as religiões, especialmente na condenação da mulher – encontra no ciberespaço uma nova fronteira, com a possibilidade de prescindir do corpo.

A tentativa de reduzir a diferença entre corpo e máquina a “materialidades positivas” traz à baila velhas questões filosóficas, a saber: que uma positivação suficiente implicaria o domínio de uma materialidade anterior, objeto teoricamente ainda incerto, e renovaria a discussão cada vez mais estéril sobre as diferenças entre natureza e arte.

A ideia de que existem fronteiras precisas entre o homem e outras coisas, sejam estas outros animais ou máquinas, pressuporia uma “naturalidade humana”, ou seja, um homem sem a entrada na cultura, uma “coisa determinada”. Neste sentido, a descoberta de que há pouca diferença entre as cadeias genéticas do homem e de outros animais, como ratos e galinhas, acabou constituindo uma forma de frustração para muitos cientistas, pois havia certa expectativa por parte destes de encontrar essa “naturalidade”, o que equivaleria a prescindir do papel da cultura para pensar o homem como “máquina humana”, ou seja, uma forma de encontrar a cultura na genética.

A genética ilustra muito bem essa discussão, já que tanto a defesa da “essência humana” quanto o empenho numa “remodelação” do homem enfrentam diretamente esta questão: houve afinal algum dia *algo* acabado que se chamou “homem”? Há alguma “essência” a ser defendida ou remodelada?

A questão da origem, a busca incessante por um ponto inicial de onde seria possível recomeçar tudo “da forma certa” – como na procura mítica pelo Santo Graal – atravessa quase todos os campos do saber. O declínio progressivo dos discursos tradicionais que buscam assegurar lugares simbólicos fixos para estas diferenças (homem, mulher, animal, máquina) e a implicação das escolhas dos sujeitos desamparados destes discursos parecem implicar uma angústia que se evidencia, entre outras coisas, inscrita nos corpos, depositários últimos dessa angústia.

11 Saídas e impasses para o declínio do Nome-do-Pai

A ENTRADA NA cultura, segundo a Psicanálise, é necessariamente traumática. O sacrifício da felicidade individual – o “ardil da razão” hegeliano – diz que é exatamente porque os homens não realizam seus desejos que se sustentam a verdade e a liberdade para as gerações futuras. Hoje, contudo, as pessoas parecem pouco propensas – ao menos no ocidente – a se submeterem ao sacrifício. Estes interesses, que para Hegel não se apagam e se repetem, são aquilo que *liga* os interesses individuais ao interesse maior da sociedade; enfim, trata-se do que Lacan chamou *sinthomem*, o conteúdo desejante patológico que sutura o sujeito com a realidade.

Quando se alude ao declínio da função paterna – o que a Psicanálise faz com frequência –, não se espera que alguma ordem volte do passado. As relações familiares, o lugar da mulher e do homem no mundo de hoje são outros – e, como disse Marx, a tragédia na história só se repete como farsa. Resta verificar, assim, como estão se estabelecendo as relações amorosas, familiares e sociais e apontar de que forma este conteúdo desejante pode se manifestar como repetição.

O cinema desta passagem/início de século parece ter entrado num período de autorreflexão (que se verifica também nas outras artes), caracterizado pela preocupação com o dilema da realidade *versus* a ilusão – dilema do qual o próprio artifício do cinema serve muitas vezes como espectro. Técnicas antes restritas ao campo do entretenimento passaram a ser empregadas para tratar de política, religião, educação e mesmo da guerra (*Vida, o filme*, 1999); com isso, estes campos se submeteram à lógica narrativa, borrando as fronteiras entre realidade e ficção.

Os *blockbusters* hollywoodianos frequentemente encenam essa discussão, seja da perspectiva dita materialista (o mundo do consumo, o capitalismo, o controle do Estado etc.), seja do ponto de vista das saídas do sujeito (a busca de autonomia, as inserções possíveis no social, as relações afetivas etc.). Neste segundo caso, segundo Joel Birman (2000, p. 204), uma das vertentes exploradas é a formação de fratrias:

Cabe sublinhar que o afluxo de filmes novos e de diferentes origens que destaca a fraternidade como imperativo seria uma modalidade de oposição e de resistência que começa a se impor no campo do imaginário estético. Seria a partir do campo da arte que começa a afluir uma nova energia criativa para se contrapor ao universo macabro do mundo neoliberal.

Por outro lado, o conceito de massa como agrupamento amorfo talvez deva ser pensado, hoje, em termos de consumo. O trabalho tende a ser cada vez mais especializado, e neste sentido separa o indivíduo da massa: é no consumo que se participa da massa, e é aí que o trabalho o integra ao processo de massificação. Mais ainda, o trabalho, no chamado pós-moderno, tende a assumir um papel de crescente destaque no mundo afetivo do sujeito, em contraste com a diminuição progressiva da importância da família como círculo de dependência afetiva. Deste modo, paradoxalmente a família é regida cada vez mais por normas e responsabilidades, e os filhos, tratados como objetos de investimento; em contrapartida, os indivíduos são mais e mais estimulados a ter relações afetivas no ambiente de trabalho (por meio de cursos de integração, de incentivos à convivência com colegas nas férias etc.).

Nesta medida, a suposta igualdade promovida via consumo serve para ocultar o Real das relações de trabalho que envolvem a desigualdade social, o exercício de poder etc. Pensando com base na dialética hegeliana, do poder do escravo, à medida que o escravo vive para satisfazer os desejos do senhor, ele condena esse senhor a uma vida artificial, já que o reconhecimento que o amo almeja só pode ser proporcionado pelo escravo, a duplicidade

senhor-escravo não constitui uma essência, mas uma estrutura, que se repete em cada sujeito na sociedade.

Se no filme *Matrix* esta lógica é quase óbvia – já que as máquinas (escravos) servem aos homens (senhores), e estes com isso levam uma vida artificial –, em *Clube da luta*, o gênio, autor ou empreendedor do mal são as corporações multinacionais, que têm de ser destruídas pelo herói consumidor para que assim seja restabelecido um “mundo real”.

Em meio a esta desconfortável posição dialética, o sujeito pós-moderno frequentemente sonha passar ao ato, embora esta tentativa quase sempre resulte num amontoado de atividades que terminam por encerrá-lo ainda mais na realidade a que busca escapar. A natureza do ato, como fato violento, separa a Psicanálise das teorias habermasianas do *speech-act*: o verdadeiro ato, para a Psicanálise, é aquele que emudece o sujeito, siderando-o a ponto de ele nem mesmo saber como pôde fazer o que fez.

De outro lado, a igualdade via consumo, ao que parece, mais que sustentar uma ilusão de pertencimento, pode ser fonte de uma angústia de indiferenciação que tem se positivado em novas tentativas de laço social.

As fraternidades para o bem e para o mal

Contam os etnólogos que, entre os povos proto-históricos e mesmo entre aborígenes do século 20, a criança era considerada filho de um espírito ou animal sagrado – o que equivaleria a dizer que ela era engendrada por um pai real, e não simbólico; enfim, pelo próprio Deus. Em *Os complexos familiares* (1983), Lacan (2001) aponta que, na moderna família nuclear burguesa, as funções paternas do pai simbólico apaziguador e do agente cruel da proibição (do pai primevo de *Totem e Tabu*) encontram-se às vezes unidas numa mesma pessoa. Se a figura do pai simbólico é parte constituinte do que se veio a chamar família, por outro lado as fratrias são o modelo mais antigo de agrupamento humano.

A ideia de fratria parece ter se revigorado nessa passagem de século, graças, por um lado, ao declínio da figura do pai simbólico e, por outro, às ideias da globalização que pressupõem o dialogismo de diversos grupos de interesse. Tal revigoramento, que se nota em diversos âmbitos (político, sociológico, psicanalítico etc.), põe em pauta a possibilidade de uma saída para o impasse freudiano da figura do pai.

Mesmo entre psicanalistas cresce a discussão sobre as saídas para o declínio da autoridade paterna e a possibilidade de resgate das fratrias. Jurandir Freire (2000, p. 15) pergunta:

Ou será que a fratria intolerante e persecutória é, apenas, um produto da “grande narrativa” psicanalítica sobre os destinos da lei paterna na economia psíquica? [...] será que os irmãos da horda não foram o que foram justamente por serem filhos de “um só pai” e por quererem reimplantar o monopatriarcalismo, após a deposição homicida do tirano? E se imaginássemos uma sociedade com muitos pais e mães, será que o risco do despotismo paranóico dos filhos-irmãos seria o mesmo do mito freudiano?

Embora tal crítica seja justa, alterar o estatuto da função paterna e da relação fraterna pode envolver, em última instância, a alteração de um dos fundamentos da Psicanálise, o que mudaria não apenas a análise dos processos culturais, mas a própria teoria psicanalítica. De outra perspectiva, a questão passa ao campo da política, na medida em que implica relações de poder e de ordenação social. Para Lajonquière (2000, p. 71):

A sorte da fraternidade está cifrada no sucesso de sua auto-invenção, medido pelo grau da impossibilidade de qualquer irmão vir a formatar o lugar vacante do Pai-Simbólico. [...] só resta aos homens lembrar que sua orfandade os condena a inventar uma *aliança igualitária de direitos*.

Se para Freud a disputa entre irmãos tem como objetivo o amor dos pais, para Lacan a ênfase está na identificação: o outro é um rival

não na busca pelo amor dos pais, mas pela identificação com seu outro, ou seja, a rivalidade se refere à imagem narcísica do sujeito. A questão, no entanto, não se restringe às subjetividades individuais. O possível pacto da fraternidade obrigatoriamente retornaria assim pelo viés político, como lembrou Lajonquière (2000, p. 76):

A questão é que, para virarem *irmãos*, eles devem selar o pacto fraterno de renúncia igualitária ao gozo público, e aqui se coloca o problema de que os privilegiados de plantão demoram para abrir mão de suas posses infundadas. Mas esse problema, a modernidade mostrou, logo que veio à luz, que é simplesmente político e não de ordem do sagrado ou do divã, por mais social que ele seja.

Insinua-se aqui a questão: se o sujeito pós-moderno busca abandonar a tradição para sentir-se mais dono do seu gozo, que tipo de situação faria com que ele renegasse esta “liberdade” em proveito dos irmãos da fratria? A resposta mais difundida é de que a organização da fratria passaria pela reunião em torno de uma “ideia redentora”, e não de um líder. Passa-se, então, aos problemas que a execução deste modelo implicaria, levando em consideração os modelos de família e sociedade que se têm até hoje.

A diferença sexual nas fratrias

Em *Tudo sobre minha mãe* (1999), do diretor Pedro Almodóvar, Manuela (Cecília Roth) é uma ex-prostituta que se tornou enfermeira e vive com o filho Esteban. Este, por sua vez, está escrevendo um livro sobre a vida da mãe. O fascínio do jovem pelo teatro, o cinema e a literatura acaba por levá-lo à morte: ele é atropelado ao tentar conseguir um autógrafo da atriz Huma Rojo (Marisa Paredes).

A tragédia faz com que Manuela busque um retorno ao passado, inclusive procurando o pai que Esteban não conheceu. Nessa busca, ela encontrará Agrado (Antonia San Juan), um travesti capaz de transformar sua amarga vida com lições de otimismo. Os

caminhos de Manuela acabam se cruzando com os de Huma (de quem se torna secretária) e de Irmã Rosa (Penélope Cruz), grávida do travesti Lola (Toni Cantó) – que se revelará o pai nesta história.

Manuela, que trabalha num serviço de doação de órgãos, vive uma relação de extrema proximidade com o filho Esteban, até que este morre no dia em que completava 18 anos. Já de início, revela-se simbolicamente a dificuldade que Manuela tem de desvincular-se do filho. É interessante notar que, antes do atropelamento fatal, há uma cena em que um outro carro quase atinge Esteban, simplesmente porque este atravessava a rua sem olhar – o que insinua que sua morte pode ter sido mais que accidental. Momentos antes do acidente, ele revela à mãe o presente que pretendia ganhar: *“algum dia terá que me contar tudo sobre meu pai”*.

A morte de Esteban leva Manuela a fazer exatamente aquilo que ela recomendava em vídeos educativos: doar os órgãos do próprio filho. Esta forma simbólica de sacrifício será o marco inicial de uma espécie de fratria feminina que se formará mais adiante. Uma série de elementos se conjuga e leva Manuela a empreender uma busca ao passado, na tentativa de reconstituir sua história pessoal. Entre esses elementos estão os escritos do filho, em que estes se referem à falta que lhe fazia o pai.

A busca de Manuela pelo passado resume-se em uma de suas falas, quando ela diz que 17 anos antes deixara Barcelona por Madri, fugindo do pai de Esteban, e que agora, então, tinha de fazer o caminho contrário. Durante a viagem, o trem atravessa um túnel simulando um útero às avessas, o que simboliza o retorno de Manuela a seu antigo mundo.

Tudo sobre minha mãe pode fazer algum semblante sobre o papel do homem na estrutura familiar contemporânea. A figura paterna permanece ausente durante a narrativa e se apresenta apenas em dois momentos. No primeiro, ela é encarnada pelo pai da freira Rosa. Cego, e guiado por um cão, ele resume o pai decadente do patriarcado (a exemplo do militar Frank, de *Beleza americana*), que, autoritário e esclerosado, não reconhece nem a própria filha. No

segundo momento, a figura paterna é o travesti Lola-Esteban, pai do garoto Esteban e do filho de Rosa; a representação do pai nesse caso é tragicômica, já que se faz por meio de um travesti portador do HIV. Destes personagens, só continuarão vivos Manuela, Agrado, Huma e o bebê de Rosa, que também se chamará Esteban.

Ao final, *Tudo sobre minha mãe*, em sua estrutura de folhetim, acaba apontando para uma segunda chance, uma repetição da história em que os erros passados se corrigiriam e os personagens reestruturariam suas vidas dentro de um universo moral mais aceito (Agrado passa da prostituição ao teatro; Huma termina seu conflitante caso homossexual; Manuela dá palestras sobre HIV). Este progresso, entretanto, é feito sem a presença de homem algum ou, melhor dizendo, a despeito da presença dos poucos personagens masculinos, sempre narcisicamente egocêntricos. As personagens femininas, por sua vez, ajudam-se o tempo todo e mostram-se ao final como uma fratria possível, que prescinde do gênero masculino. Sobre isso, diz Birman (2000, p. 205-206):

O que deve catalisar hoje as novas formas de laços fraternais seria a feminilidade como modalidade de construção do sujeito, dado que a *feminilidade* seria a forma de ordenação erótica pela qual existiria uma positividade conferida ao desamparo e à precariedade. Valorizar a não-falicidade, como fio de prumo da constituição do sujeito, seria enfatizar justo o oposto do que sempre foi sublinhado pela auto-suficiência na modernidade. O falo, como máximo valor e como instrumento de disputa rivalitária, fundaria o eu na sua exigência de auto-suficiência. A feminilidade, no reconhecimento do que existe de precário e de frágil na constituição do sujeito, seria a forma de conferir ao desamparo a sua fulgurância e a sua potencialidade de inventividade intersubjetiva. A feminilidade seria o reconhecimento cabal pelo sujeito de que não se basta e de que é feito da matéria-prima da insuficiência, fadado que seria aquele a buscar no outro não apenas o que não é, mas também o que não poderia jamais ter. Por isso mesmo, a feminilidade é

exercício do cuidado e da delicadeza com o outro, dado a precariedade de todos.

Assim, *Tudo sobre minha mãe*, ao representar a possibilidade de uma fratria feminina, aponta para uma das questões delicadas no conceito de fratria: a questão da diferença – que, para a Psicanálise, é, em última instância, sempre sexual: “Trata-se do laço predominantemente homossexual (não necessariamente homoerótico) que mantém a fratria” (KEHL, 2000, p. 240). No entanto, pode-se questionar até que ponto esta feminilidade não implicaria de alguma forma a forclusão do estranho (*Unheimlich*); em caso de implicá-la, de que maneira esse estranho retornaria na fratria?

A entrada no simbólico da mulher

Nessa lógica, é preciso reconhecer, entre outras coisas, que esse discurso da feminilidade de que fala Birman provoca reações dos homens, vistas no cinema e fora dele, marcadas por certo ressentimento cômico. Em *Clube da luta*, isso aparece de forma óbvia na comunhão estabelecida entre homens; o mesmo se verifica em *Magnólia*, no qual frequentadores dos cursos ministrados pelo personagem de Tom Cruise buscam resgatar a confiança do “macho”.

Nestes últimos exemplos, a mulher aparece como objeto “estranho” ao simbólico. Nota-se isso, por exemplo, na personagem Marla, de *Clube da luta*. Jack a vê como intrusa e só consegue lidar com ela na figura de Tyler – o que se deve à carga de castração que ela evoca não apenas no protagonista, mas em todo o grupo, por quem é tratada como inimiga. É aqui que entra em cena o papel apaziguador do pai; segundo Lacan, o que regula a relação entre os dois sexos é a mediação da metáfora paterna, o que, no limite, garante a diferença sexual. Assim, sempre que o sujeito pergunta “O que quer o Outro?”, a resposta o confronta necessariamente com sua identidade, especialmente a sexual. Nesta lógica, a função paterna é o que possibilita, pela castração, a renúncia à posição

fálica (imaginária), propiciando a escolha sexual por meio da identificação simbólica, da “escolha forçada”.

Com isso, pode-se pensar até que ponto a feminilidade não contribuiria para evitar um dos problemas encontrados com frequência na fratria masculina, a formação do discurso totalitário. Como aponta Maria Rita Kehl (2000, p. 243):

A inclusão deste *outro* tão diferente (a mulher), mas com quem se pode compartilhar de referências simbólicas, contribui para impedir que as formações fraternas se tornem agrupamentos identitários com sua marca inevitável de intolerância e fanatismo, expressões conhecidas do horror à alteridade, isto é, à castração.

O problema, contudo, mantém-se: *quem* ou *o que* representaria o avatar da função paterna, e de que outra forma se promoveria esta alteridade? Quem garantiria a diferença sexual fora do modelo da função paterna? Já que, esta última, historicamente, fundamenta-se nas diversas variações do modelo de família, e não da fratria. Esta alteridade encenada pela personagem Marla, em *Clube da luta*, parece justificar-se precisamente por essa função de “outro”. Sempre que ela surge em cena, um dos dois – Tyler ou Jack – desaparece, de modo que em nenhum momento os três são vistos juntos. Jack “ouve” com irritação a transa entre Tyler e Marla – que chega a derrubar o reboco da velha casa – enquanto imagina uma forma de se livrar da mulher, frente à qual se sente impotente.

As primeiras intrusões de Marla no pensamento de Jack ocorrem no início do filme, quando este se frustra tentando imaginar os objetos sugeridos pelos líderes de autoajuda. A personagem se mostra como um elemento criado pela angústia de Jack, como objeto *a*, que ao mesmo tempo esconde/simboliza a falta/diferença do sujeito. A relação sexual com Marla só é sustentada pelo *alter ego* Tyler, o outro todo-poderoso que elimina a impotência de Jack e que acaba se revelando exatamente em função da relação com a mulher. O trio Marla, Jack e Tyler resume, assim, a estrutura da psicose, da ausência do corte/castração e da não-entrada no simbólico. Nesse

sentido, talvez, pode-se dizer que Marla funciona como o Nome-do-Pai – o significante capaz, ao desfecho do filme, de “matar” o duplo de Jack e trazê-lo a uma “realidade” (mesmo que fragmentada), representada pelas explosões na cena final.

A mulher representa no filme a passagem ao simbólico de Jack: é somente no momento em que ele pode vê-la e fazer amor com ela – ou seja, somente à medida que a mulher passa a *existir* em seu mundo misógino – que o personagem coloca o pé novamente no simbólico. Marla exemplificaria, ainda, a frequência com que as mulheres são representadas, nas palavras de Maria Rita Kehl (2000, p. 240), “como elementos ameaçadores que, com seu apelo sexual, ameaçam a lealdade e a união da fratria, afastando o homem dos compromissos com o grupo em troca dos prazeres privados da relação amorosa”. A mulher, nesta lógica, nada mais é do que a representação mais adequada deste não-todo.

A passagem da mulher ao simbólico não pode ser resumida, como pretende parte do feminismo mais tradicional, na ascensão da mulher ao mundo do trabalho; afinal, a mulher *sempre* esteve inserida no mundo do trabalho, ou seja, ela sempre participou da produção da mais-valia. O ponto crucial parece estar na ascensão da mulher ao simbólico, ou seja, no *reconhecimento* do papel da mulher como “sujeito completo” nas relações de poder. O problema de parte das teorias feministas é que elas tratam a questão nos moldes pós-modernos da micropolítica (grupos, subgrupos etc.) e, com isso, relegam a mulher à condição de objeto parcial – quando a entrada da mulher no simbólico é uma questão de pura política (poder), no sentido mais universal do termo.

Fratrías, democracia e Estado

A fratria, é preciso lembrar, torna-se também uma questão política, na medida em que se apresenta como forma de organização social alternativa à constituição do Estado. A esse respeito, diz Giddens (1996, p. 25):

A democracia dialógica também pode ser mobilizada por meio das atividades de grupos de auto-ajuda e movimentos sociais. Tais movimentos e grupos expressam e também contribuem para a reflexividade intensificada da atividade social local e global. Nas sociedades contemporâneas, um número muito maior de pessoas pertence a grupos de auto-ajuda do que a partidos políticos.

Desta perspectiva, se em *Central do Brasil* a fratria tem o sentido social e político dos despojados da nação, apresentando-se como uma rede solidária contra a figura do pai-estado ausente, em *De olhos bem fechados* (1999), dirigido por Stanley Kubrick, a fratria simboliza a política em seu sentido mais decadente: o de um grupo de detentores do poder que podem desfrutar de um gozo acima da lei social.

Em *Central do Brasil* o tema da fratria remete ao discurso político historicamente atribuído à esquerda e centrado nos aspectos econômicos que determinam as condições subjetivas dos personagens. Além disso, o filme parece seguir de perto uma forma de discurso católico que apresenta o par riqueza/pobreza como correlato a individualismo/solidariedade, e isso, de certa forma, insere tal discurso – paradoxalmente – numa lógica neoliberal, que escarnece tanto das possibilidades de emancipação por meio do Estado quanto da esperança em alguma solidariedade humana essencial que se manifestaria naturalmente na sociedade.

De olhos bem fechados, por sua vez, trata a fratria por uma vertente totalmente distinta. Ali, a fratria não cumpre nenhuma função socialmente iluminista, pelo contrário, insinua paranoicamente a possibilidade de que os poderosos, quando devidamente articulados, podem roubar todo o gozo do cidadão. É o que Bill, o personagem de Tom Cruise, aparentemente descobre ao tentar imiscuir-se num universo social que não é o seu. Correndo risco de vida, ele acaba aceitando que o melhor será manter sua vida de classe média, com os antigos sonhos de consumo – já que o lado “real” do gozo (sexo e poder) não está a seu alcance.

O sacrifício fundador e a dependência da fratria

Dentro do tema da fratria o sacrifício se impõe historicamente como um aspecto que não pode ser esquecido porque é fundador da fraternidade. Segundo a Antropologia, este sacrifício será tanto mais eficaz quanto mais inocente for a vítima – já que, quanto maior a inocência, maior é a grandeza do ato em que ela assume a culpa geral da comunidade: esta é a ética do deus comum, que une todos em torno do sacrifício (Jesus, por exemplo). Na Psicanálise, a figura do sacrifício está ligada à socialização, que ocorre por meio do sacrifício do objeto incestuoso perdido para sempre. Sustentando o Nome-do-pai, há a situação do sujeito que sacrifica seus desejos: é isso o que promove o encontro da Coisa (da substância pré-simbólica) com o simbólico (a entrada na linguagem). Assim, a entrada forçada na ordem simbólica é o que transforma a pulsão (na sua insatisfação polimorfa e sem objeto) em desejo (falta simbolizada em objeto).

No centro da questão do sacrifício encontra-se o corpo. Corpo imaginário, ele pode ser servido literalmente – como comida totêmica – ou simbolicamente; em ambos os casos, ele tem o sentido de incorporação imaginária. Na gíria dos mafiosos (ao menos aquela que se vê no cinema), um assassinato pode ser uma *confirmação* ou uma *comunhão*: na confirmação o corpo deve ser encontrado (nomeia-se o agente da violência por meio da prova positiva), enquanto na comunhão ele desaparece, sendo “ingerido” e incorporado ao grupo (a comunidade assume). Isso se verifica em *De olhos bem fechados*: quando o corpo da modelo é encontrado, Bill interpreta o fato como uma confirmação da regra da seita. Um exemplo de comunhão é o hábito de “desaparecer” com alguém cuja presença incomoda determinadas pessoas ou grupos; com isso, tem-se uma espécie de assinatura coletiva do ato.

Na Psicanálise, o exemplo mais contundente disso é o assassinato e a devoração do pai primevo. Sobre a ingestão totêmica, diz Oscar Massota (1987, p. 114):

A comida era comum, estreitava o laço dos membros do clã, ao mesmo tempo que o parentesco do clã com o animal. Além do mais, mata-se primeiro o animal, chora-se por ele e, ainda, o ato de devorá-lo constitui festa. Todo ritual, como sua culminância na festa, representa uma passagem de um tempo profano a um tempo sagrado, comunitário: o proibido ao indivíduo, a devoração do animal totêmico está permitido na reunião do indivíduo ao grupo. Porém, que é, a quem representa o animal que está em jogo no ritual? Esse animal morto e chorado, responde Freud, não pode ser outro que não o pai.

O sacrifício elimina o individual, inserindo o sujeito no social e sustentando sua fundação na ordem simbólica; o não-sacrifício/castração deixa o indivíduo centrado narcisicamente em si mesmo, mas não pode dar suporte à sua estabilidade, pois o priva da referência social (ordem simbólica). Na questão das fratrias, pode-se questionar, por outro lado, até que ponto estes agrupamentos autorreferenciados não atenderiam ainda a uma outra lógica: a da dependência.

A lógica da dependência pode ser discutida como elemento importante na constituição das fratrias. Neste sentido, um aspecto correlato ao dilema individualização/fratria seria a remodelação do conceito de *drogadição*. Há um número expressivo de medicamentos e mesmo de comportamentos sendo incluídos hoje na categoria de “causadores de dependência física” (exemplo disso são os anabolizantes e a prática compulsiva de exercícios físicos). Isso acende a discussão sobre como uma substância ou um comportamento, cujos efeitos químicos sobre o sistema nervoso central são mínimos ou nulos, pode fazer que as pessoas procurem cada vez mais a ajuda de psiquiatras e grupos de dependentes, com o intuito de libertarem-se do “vício”.

Para a psiquiatria contemporânea, em geral, trata-se quase sempre de procurar um fenômeno fisiológico que explique as reações do sistema nervoso; como o corpo funciona como um sistema

integrado, e qualquer comportamento pode levar à liberação de substâncias, esta procura, por bem ou por mal, acaba dando resultados. Trata-se, porém, da velha busca da positividade na dependência: quando, após muito trabalho, termina-se de analisar e mapear todos os efeitos do elemento positivo, este já foi substituído por outro.

Para a Psicanálise, no entanto, a questão é mais singular e mais complicada: *não há* necessariamente um objeto específico de dependência e tampouco a descoberta dos mecanismos físicos de dependência adianta muita coisa. É claro que muitas drogas têm efeitos comprovados no sistema nervoso; o problema é que, além de esses efeitos variarem segundo o ambiente e o sujeito, concentrar-se na dependência da substância é quase sempre uma tarefa vã, já que – potencialmente – quase tudo pode ser “droga”. O filme *Clube da luta* toca nesse ponto ao mostrar como uma efetiva angústia (de Jack, Marla e outros membros do grupo) pode se “positivar” em alguma doença ou dependência. Talvez o exemplo mais cômico oferecido na atualidade sejam os grupos de apoio aos “Compulsivos Sexuais”; se até o sexo é tratado como droga, cabe perguntar o que não seria.

Seguindo este raciocínio, é possível verificar entre os indivíduos dessa passagem de século uma espécie de dependência similar à dependência toxicômana. O paradoxo da injunção pós-moderna do “seja você mesmo”, fora dos papéis sociossimbólicos fixos, deixa reflexivamente ao sujeito a incerteza quanto à própria identidade e o leva a recorrer ao Outro para saber quem é ou como se sente. Diz Žižek (2000a, p. 373):

O último paradoxo da individuação, todavia, é a completa dependência dos outros – eu sou quem sou apenas em minhas relações com os outros (veja-se a obsessão pós-moderna com a qualidade das “relações”) –, e isso gera um efeito oposto ao da dependência de drogas, situação esta em que se depende não de outro sujeito, mas de uma droga que oferece diretamente um excesso de *gozo*.

Assim, a fratria, a despeito das boas intenções primeiras, pode proporcionar um local de reconhecimento mútuo sem promover, necessariamente, um caminho de independência ou de liberdade. Resta, por fim, o temor freudiano expresso em *Psicologia das massas e análise do ego*: o temor à fratria com características típicas dos fenômenos de massa: identificação com um líder que represente um ideal comum, anulação das diferenças, substituição da lei social pelas regras do grupo e pelos abusos permitidos como paga pela obediência ao líder. Trata-se da antiga questão do grupo que, procurando escapar a uma sociedade problemática, coloca-se acima dela e reproduz com pioras aquilo que combate. Como alerta Jurandir Freire (2000, p. 15): “Em nome da fraternidade, podemos vir a excluir, de forma paranóica, as pequenas diferenças ou nivelar por baixo a moralidade, ao inibir ou eliminar as tentativas de experiências éticas singulares”.

Em *Clube da luta* esta questão está bem-apresentada. O reconhecimento dos indivíduos como membros do grupo tem duas consequências: a primeira é que, por constituírem um grupo, acabam fatalmente por se inserir de novo no social, embora como uma força social “negativa”; a segunda – e pior – é que o grupo reproduz as relações de poder que buscavam combater. Como lembra Maria Rita Kehl (2000, p. 243), “nada garante que uma formação fraterna que se propõe restaurar o Nome-do-Pai em bases mais adequadas às suas necessidades não possa se perverter, fechar-se sobre si mesma e colocar-se, imaginariamente, acima de toda a lei”.

Parte III - A expansão do social no mundo virtual

12 O sonho da realidade da vida

FREUD DEIXOU, MAIS que certezas, dúvidas. Uma delas é se sonha-se para viver ou vive-se para sonhar. Este parece ser o núcleo do filme *De olhos bem fechados*. Com roteiro inspirado na obra *Breve romance de sonho*, de Arthur Schnitzler (considerado por alguns autores uma espécie de *alter ego* de Freud), a trama gira em torno de um casal, William (Bill) Hardford (Tom Cruise) e Alice Hardford (Nicole Kidman). Eles têm uma única filha e moram num amplo apartamento numa metrópole – enfim, vivem o sonho confesso de grande parte dos americanos, e talvez não só deles.

No início da trama o casal protagonista (nas telas e fora delas quando o filme foi realizado) comparece a uma festa na qual se reúne a alta burguesia da cidade, onde, entre outras coisas, cada um deles passa por um ligeiro e inconcluso *affaire*. Terminada a festa, eles voltam à vida cotidiana, ele trabalhando no consultório médico e ela às voltas com os problemas de casa – até que a súbita confissão de Alice, sobre os desejos que tivera por um outro homem, traz abaixo o mundo perfeito do casal.

A cegueira do desejo

As primeiras cenas do filme mostram o casal se vestindo para a festa; nelas se evidencia, além do narcisismo de cada um, a indiferença de Bill à beleza da esposa. A filha, que então se apresenta como um mero estorvo, fica com a babá. É durante a festa, quando o casal está socialmente deslocado, que se inicia o processo de desmoronamento do mundo pequeno burguês apresentado de início.

O sedutor flerte de Bill com duas modelos e o jogo de Alice com o milionário culto e galante provocam o “encontro” de cada um com suas mais ocultas fantasias sexuais. Isso se acentua no dia seguinte, especialmente no que se refere a Alice, que volta à vida de dona de casa e passa a sofrer uma angústia que se revela pela agitação seguida de tédio e, enfim, pelo uso de maconha. Quando Bill chega do trabalho, o casal faz sexo e partilha da droga. Alice, então, inicia uma conversa sobre traição conjugal e acaba confessando que tivera em outros tempos (já na vida de casada) uma súbita e passageira paixão platônica por um oficial da marinha. A revelação dos desejos secretos da esposa deixa Bill siderado. A partir daí, ele passa a ser assolado pelo desejo de conhecer o “outro mundo” da sexualidade, o mundo que até então negava; isso o leva a tentar romper as leis sociais a que até então se submetera sem questionar.

É nesse momento, quando falta a norma – aquilo que efetivamente “faz” a falta – que o sujeito se angustia, pois que se depara, diz Lacan (1997, p. 47), em *A angústia*, “[com] esse objeto *a*, é dele que se trata em todo lugar onde Freud fala do objeto quando se trata de angústia”. A questão, representada no casal Bill/Alice, parece funcionar como no dilema do neurótico em relação à fantasia e à própria angústia. Sobre isso, Lacan chama a atenção para o fato de que a fantasia perversa serve no neurótico, antes de tudo, para *evitar* a angústia.

As fantasias que se podem identificar nos personagens no filme – no caso de Bill, duas lindas modelos atraídas sexualmente por ele; e no de Alice, um rico e sofisticado conhecedor de arte – parecem estar de acordo com as próprias fantasias de gozo do casal. No caso dele, sintonizam-se com o discurso machista que se revelará mais tarde na fala: “*mulheres não pensam em sexo como os homens*”; e dela, com sua condição de *marchande* desempregada que parece aspirar à ascensão social por meio da arte. Quando as duas modelos prometem levar Bill “ao fim do arco-íris” (ironicamente o nome da loja de fantasias aonde ele irá e onde miticamente se encontra um pote de ouro), encena-se a busca do personagem, já

que o fim do arco-íris sempre muda de lugar quando o sujeito se aproxima. E tal será o fardo de Bill: quanto mais ele tenta descobrir “o que deseja uma mulher”, mais descobre estar longe da resposta.

Desejo de cegueira

De uma perspectiva mais teatral, ou seja, com elementos mais próximos à realidade (diferentemente de *Matrix*, por exemplo), há em *De olhos bem fechados* uma discussão diferente sobre o simulacro e o real – especialmente a partir do momento em que o personagem de Tom Cruise, aturdido pela confissão da mulher, busca o acesso a outras formas de sexualidade. Bill encarna, nesse sentido, o homem que não abandonou (o suficiente) o objeto incestuoso materno – ou seja, aquele que não pode gozar a mulher em seu *status* pleno de ser, sem a ilusão de ser solitariamente o falo e a causa de desejo dessa mulher. Da mesma forma que em *Matrix*, entretanto, é necessário ter a senha (Fidélio) para passar ao “outro mundo” (representado por uma orgia secreta) – inadvertidamente revelada a Bill por seu amigo pianista.

O tema do disfarce, como máscara de acesso a outra subjetividade, pode ser visto aqui sob muitas formas. Na busca de um Real da sexualidade, Bill aluga uma fantasia que lhe permite acesso a um ritual orgiástico, em meio ao qual, aparentemente, ele esperava fazer o papel de *voyeur*. A escolha da senha “Fidélio”, no filme, no entanto, não parece ser gratuita. Além das relações na trama com a figura do músico, é inevitável a alusão ao personagem da ópera de Beethoven: Fidélio, que em latim significa *fiel*, refere-se, na ópera, a uma mulher que se disfarça como homem para salvar seu marido.

A senha funciona aqui como um Real, no sentido em que realiza a ligação entre o mundo de Bill e Alice e um “outro” mundo. Quando o personagem de Tom Cruise entra no universo da perversão – encenado pela orgia –, esse universo apresenta-se como um mundo à parte do mundo real, ou, em outras palavras, como um mundo ainda não simbolizado pelo personagem.

A ideia da perversão como mundo à parte equivale à concepção lacaniana do Real da diferença sexual: o que prova a distância existente entre a *impossibilidade* de simbolizar o Real da diferença sexual e as formas simbólicas *predeterminadas* de heterossexualidade é positivamente a ampla gama de outras formas de sexualidade (homossexualismo, sadomasoquismo, fetichismo etc.). Quando o personagem sofre um abalo em suas convicções sobre os papéis existentes na relação heterossexual (mulheres casadas não desejam outros homens, e assim por diante), abre-se sob seus pés o mundo desconhecido das perversões, ou, dito de outra forma, o mundo daqueles que não encontraram suporte fantasístico nos papéis heterossexuais preexistentes.

Da perspectiva política, trata-se do confronto da ideologia burguesa – dos conceitos da classe banalmente chamada “média” – com o Real de um outro mundo, que funciona a partir de outras leis. O filme, neste sentido, põe em cena um conflito pouco tratado no discurso político, já que este frequentemente prefere confrontar a figura do “burguês de classe média” com a do “proletariado”.

Na sequência do filme, o personagem de Tom Cruise titubeia entre cruzar a divisa que o separa deste outro mundo e evitar as consequências que poderiam advir daí. Suas tentativas são acompanhadas pela angústia resultante da falta da norma, seguindo a via da castração: ele paga por coisas que não lhe permitem prazer (como o *show* de *jazz* que se encerra, a prostituta com quem não transou, o disfarce que não o protegeu etc.), esgotando assim todas as formas de demanda.

É significativo que, durante todo esse trajeto do personagem, venha-lhe à mente a imagem fantasiada da esposa tendo prazer nos braços de outro; o neurótico, como disse Lacan, não faz grande coisa com seus fantasmas. Assim, a mulher, funcionando como objeto *a* – como causa do desejo –, impele Bill rumo ao desconhecido, mesmo que ele, ao final de sua fracassada jornada, acabe retornando à castração, intimidado pelas ameaças que sofre. O império da regra e a proibição da transgressão estão nas palavras

que o líder da seita dirige a Bill, quando este tenta salvar a garota que iria se sacrificar em seu lugar: “*Aqui quem fez uma promessa não pode voltar atrás...*”. É nesse sentido que o líder funciona para Bill como o pai Real, o da violência sem lei, que o obriga a retornar a seu mundo protegido e abrir mão de suas fantasias para evitar a aniquilação do próprio corpo.

13 O Complexo de Édipo no ciberespaço

UM ASPECTO SIGNIFICATIVO do cinema dessa passagem de século é a frequência com que os cenários apresentam locações industriais e grandes construções urbanas decadentes. Mesmo não se tratando de uma ideia nova, o que chama a atenção atualmente não é o fato de antigas indústrias representarem alguma espécie de “irracionalismo” humano nas sociedades, como ocorria no cinema das décadas anteriores; este cenário, hoje, parece estar sendo utilizado especialmente de duas outras maneiras. Por um lado, apresenta-se como o sintoma definitivo de um mundo novo – a era da informática e da eletrônica –, que aposenta as grandes máquinas e reduz as imensas instalações industriais a ruínas; por outro, essas ruínas denunciam o lado oculto da mudança, pois servem de morada aos excluídos do sistema, mostrando, assim, que nem tudo deu certo.

Em *Clube da luta* há uma apresentação paradigmática no que se refere ao personagem Jack/Tyler. Enquanto Jack faz parte do “sistema”, o cenário compõe-se de empresas, aeroportos, apartamentos etc.; no momento em que o personagem “surta”, o que corresponde no filme a sua saída do sistema, as locações passam a ser antigas indústrias, velhos casarões aos pedaços, enfim, emblemas de um mundo moderno para sempre perdido.

Nesta linha de pensamento, *Matrix*, embora não deixe de fazer referências a esse “mundo perdido”, apresenta o novo espaço onde se travam os dilemas do sujeito: o ciberespaço. Talvez o impacto do filme se deva em grande parte à discussão não apenas do tempo, mas também do espaço, e especialmente do papel do espaço na construção do que hoje se chama de “sujeito”. Será possível que o ciberespaço constitua, num mundo cercado pelas regras do “politicamente correto”, um local especial em que as pessoas podem

dizer o que *realmente* pensam sobre as coisas? No campo da sexualidade, do poder etc.?

O advento da chamada “realidade virtual”, oferecida a partir do crescimento da rede mundial de computadores, propõe questões insuspeitadas à comunicação e suas teorias, obrigando o indivíduo a pensar de outro modo antigas questões, como a identidade, a realidade, a fantasia etc. A história, ao que parece, apresenta mais uma vez uma criação que foge a suas funções iniciais para ganhar vida própria, passando a ameaçar seus criadores, nos moldes do monstro de *Frankenstein*, de Mary Shelley. As atitudes das pessoas para com a rede vão da adesão eufórica à rejeição paranoica, o que se manifesta também nos estudos acadêmicos, que com frequência se alinham com certa perspectiva e encaram os demais como um oposto persecutório: os entusiastas veem seus detratores como catastrofistas, enquanto esses veem aqueles como alienados históricos.

Um dos nós teóricos fundamentais quando se avalia o papel da realidade virtual na comunicação é a questão do sujeito. Pode-se considerar a rede como apenas mais um meio usado pelas pessoas “reais” para conversar entre si? Ou deve-se admitir que a própria noção de ciberespaço afeta o que se entende por sujeito? Mais interessante do que a substituição das relações “reais” por outras “virtuais” é talvez a questão de determinar quando, afinal, essas relações foram “reais”. Nesta acepção, como a questão do pai, do Édipo e da transgressão – enfim, a questão da identificação – pode ser considerada no ciberespaço, levando-se em consideração as concepções teóricas atuais?

Três versões para o Édipo

A questão do sujeito no ciberespaço, discutida por Žižek em “The fantasy in Cyberspace” (*The Žižek Reader*), suscita perspectivas por vezes antagônicas. Diz ele que, se for adotado o ponto de vista da questão do Édipo (ou do fim do Édipo), serão identificadas três correntes principais. A primeira se encontra principalmente em Jean

Baudrillard e Paul Virilio e aponta para uma forma de retorno ao pré-simbólico, para certa imersão psicótica no universo da simulação – universo em que o imaginário recobre o Real ao custo do Simbólico –, e identifica no computador a *coisa* materna que impede ao sujeito o contato com a realidade.

Zizek considera problemática, nesse caso, a conceituação da diferença entre aparência e simulacro. A tentativa pós-moderna de distinguir “realidade” e “simulação” parece subentender que houve de fato uma experiência autêntica com o real, e que esta estaria se perdendo em função do simulacro. Tal nostalgia, segundo Zizek, é detectável em Paul Virilio e é similar à afirmação pós-moderna de um Novo Mundo, em que o simulacro universalizado libertaria os sujeitos da obsessão com o autêntico ser (afirmação que ele identifica em Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*). Diz Zizek (1999a, p. 112):

Nisso reside o problema com o ciberespaço e a realidade virtual: o que a realidade virtual ameaça *não* é a “realidade”, que seria dissolvida na multiplicidade do simulacro, mas, ao contrário, a *aparência* mesmo. Para colocar em termos lacanianos: simulacro é imaginário (ilusão), enquanto aparência é simbólico (ficção); quando a dimensão específica da aparência simbólica começa a se desintegrar, o imaginário e o Real tornam-se mais e mais indistintos.

A segunda corrente pós-edípica é representada por aqueles que enfatizam o potencial libertador do ciberespaço: ao oferecer a possibilidade de uma multiplicidade sexual e uma identidade, o ciberespaço libertaria potencialmente os indivíduos do domínio da lei patriarcal – ou seja, possibilitaria na prática diária a experiência da desconstrução metafísica binária (“eu real” *versus* “máscara artificial”). Dito de outro modo, esta visão do ciberespaço (que para Zizek se encontra em Sandy Stone (1995) e Sherry Turkle (1994)) anunciaria o fim do *cogito* cartesiano como uma única “substância pensante”. É o campo da desconstrução pós-moderna, contra a fixidez das identidades sexuais calcadas na ordem patriarcal –

fixidez que determina que os papéis masculinos e femininos seriam os únicos aceitos na ordem simbólica – ordem essa que veria o homossexualismo e as perversões como uma *falha* do sujeito no caminho da sexualidade “normal” ou “madura”.

Há, ainda, uma terceira versão, segundo Žižek, que, oposta às duas primeiras, concebe o ciberespaço como um possível modo edípico de subjetivação, que vê no ciberespaço a função de intervenção como “terceiro” – ou seja, como “agente da mediação/mediatização que sustenta o desejo do sujeito, enquanto simultaneamente atua como proibição que previne uma direta e total satisfação” (ŽIŽEK, 1999a, p. 113).

Segundo esta concepção, que Žižek identifica em Jerry A. Flieger, o ciberespaço, longe de representar um imaginário/simulacro que coincide com o Real, é um dispositivo da lei simbólica que manteria a distância entre o sujeito da enunciação e o do enunciado. Ou seja, a identidade simbólica que alguém assume ao entrar numa comunidade virtual é sempre *inventada*, no sentido de que o sujeito nunca é diretamente “ele mesmo”, sendo que o mesmo se aplica aos demais membros da comunidade. Assim, diz Žižek (1999a, p. 114), o ciberespaço materializaria o esquema “L” que Lacan busca apresentar a estrutura da comunicação: “Em resumo, *inter-face* significa precisamente que minha relação com o Outro nunca é *face a face*, ela é sempre media(tiza)da por meio da interposição da maquinaria digital que suporta o lacaniano “grande Outro”, a ordem simbólica anônima que estrutura esse labirinto”.

A versão Žižek

A posição defendida por Žižek é a de que o ciberespaço permanece “edípico” na medida em que o sujeito, para circular, deve assumir uma proibição/alienação fundamental. Mesmo que se possa ser “qualquer um” ao escolher uma identidade simbólica (um nome fictício), qualquer escolha trairá o sujeito numa “fundamental *impossibilidade*: você não pode evitar a mediação da interface, este

‘desvio’, que o separa (como sujeito da enunciação) para sempre do seu simbólico substituto” (ZIZEK, 1999a, p. 114).

Trata-se, aqui, do Édipo na forma lacaniana, que estabelece a distinção entre o mito edípico (do parricídio e do incesto) e a subjacente estrutura formal da proibição simbólica (a dívida do sujeito para com sua entrada na ordem simbólica). É somente a partir desta perspectiva teórica que se pode entender por que, para Lacan (1998, p. 834), em *Escritos*, a proibição paterna é apenas uma incorporação imaginária para a *falta*:

Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, será ele, então, o meu? A experiência prova que ele me é comumente proibido, e não apenas, como suporiam os imbecis, por um mau arranjo da sociedade, mas, diria eu, por culpa do Outro, se ele existisse: não existindo o Outro, só me resta imputar a culpa ao [Eu], isto é, acreditar naquilo a que a experiência nos conduz a todos, com Freud na dianteira: ao pecado original.

Aqui se encontra a pedra fundamental da ética na Psicanálise. O que a veemência algo dramática de Lacan busca marcar é um dos conceitos básicos que funcionam como divisores em relação a outras teorias. A impossibilidade do gozo total, a falta estrutural que funda o desejo, coloca o sujeito da Psicanálise em franca oposição a outros discursos que apostam na autodeterminação do sujeito. Reforça Zizek (1999a, p. 114):

No momento em que minha necessidade é formulada como uma demanda simbólica endereçada ao Outro, eu me envolvo com o beco sem saída da impossibilidade da gratificação total (a distância aberta entre todo objeto material que satisfaça minha demanda e o insondável “isso” que meu desejo almeja; meu desejo torna-se mediado pelo desejo do Outro – isto é, o fundamental enigma que me incomoda é: “Por que sou um objeto de desejo para o Outro? O que o Outro vê em mim que me faz valioso [ou não] para ele ou para ela? etc. etc.)

Nessa concepção, segundo Zizek, o ciberespaço pode até ser considerado pós-edípico com respeito ao mito e à narrativa histórica, mas permanece edípico como estrutura formal pura, assemelhando-se paradoxalmente à “falha” psicótica da mediação simbólica, na medida em que se apresenta como uma estrutura simbólica de proibição/mediação sem a “pequena peça do real” (*le peu de réel*) – sem o vulto que incorpora essa mediação, a figura paternal. Mas, continua Zizek, seria interessante considerar os motivos por que se precisaria deste “pouco de Real” para entrar na ordem simbólica, isto é, os motivos por que se necessitaria deste elemento potencialmente patológico para proibir algo que, por definição, é *impossível*. A explicação da Psicanálise é que este *peu de réel* funciona como um corte ou uma carga *adicional* que sustenta a ilusão de que seria possível ter acesso direto à Coisa.

Pode-se aqui refletir sobre a diferença entre a função paterna e a pessoa que ocupa seu lugar. Como na transferência psicanalítica, este “resto” de Real paradoxalmente previne a não-incorporação total da autoridade paterna e, ao mesmo tempo, permite que a pessoa em questão seja o agente que evita o contato direto com o “ser supremo em maldade” do Real, encontrado na psicose. Diz Lacan (1998, p. 839):

De fato, a imagem do Pai ideal é uma fantasia de neuróticos. Para além da Mãe, outro real de cuja demanda querer-se-ia que se acalmasse o desejo (isto é, o desejo dele), perfila-se a imagem de um pai que fecharia os olhos aos desejos. Mediante o que fica ainda mais acentuada do que revelada a verdadeira função do Pai, que é, essencialmente, unir (e não opor) um desejo à Lei. O Pai desejado pelo neurótico, como se vê, é claramente o Pai morto. Mas é também um Pai que seria perfeitamente senhor/mestre de seu desejo, o que teria o mesmo valor para o sujeito.

Assim, continua Lacan (1998, p. 841), não é a Lei que barra o acesso do sujeito ao gozo; ela apenas complementa uma barreira quase natural: “a castração significa que é preciso que o gozo seja

recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo”. É esta a explicação psicanalítica que relaciona castração, desejo e gozo, e é neste processo que a figura do pai se coloca *não* como aquele que proíbe o gozo, mas exatamente o que, ao livrar o sujeito do beco sem saída do desejo, *sustenta* para esse a esperança de que “teria sido possível, se não fosse...”.

Grosseiramente falando, a figura pacificadora do pai funciona como alguém que, ao separar uma briga entre Woody Allen (o cineasta) e Mike Tyson (o boxeador), permite a Allen se lamentar pelo resto da vida por ter sido impedido de acabar com Tyson. Completa Massota (1987, p. 120) em *O comprovante da falta*:

[...] mostrar a função do pai lida como ridículo, é o mesmo que dizer que não se pode partir do pai real. [...] pensar a função do pai é afastar a figura das realidades para aproximá-la das funções e das ausências. [...] Não é necessário que o pai falte para que falte – diz Lacan; do mesmo modo, não é preciso que não esteja presente para que falte. Há então uma função eficaz da falta. Falando de desejo, dizíamos que o desejo resguarda a falta. O pai deve poder não “sufocar” o sujeito nos momentos de sua constituição. Em um sentido, é uma sorte que, no limite, o lugar do pai seja insuportável.

Como funcionaria, então, no ciberespaço (em *Matrix*, por exemplo) esta inserção do sujeito numa estrutura formal pura de proibição/mediação sem este “pedaço do Real”, sem esta incorporação da lei que lhe permita sustentar seu desejo?

“A relação sexual não existe”, ou porque a *internet* não é transgressiva

Os tempos da *internet* como veículo potencialmente libertário, que se prefiguraram no início dos anos 90, parecem estar chegando ao fim. A rede, como está estabelecida nesta passagem de século, encontra-se em processo rápido de concentração, por meio de fusões com grandes conglomerados da comunicação, e faz antever

um futuro não muito diferente do que tiveram outros meios de comunicação.

Um exemplo paradigmático é o do rádio. Saudado nos primeiros tempos como a democratização da comunicação, chegou a ser defendido por Bertolt Brecht como “instrumento revolucionário”, já que possibilitava a livre comunicação entre os “povos oprimidos do capitalismo”; similarmente, o ciberespaço foi considerado a princípio um espaço livre, um campo de emancipação, principalmente política. Os sistemas de controle, entretanto, vêm se estruturando progressivamente, mediante, por exemplo, os sistemas de rastreamento de mensagem ou de identificação (o que se faz formalmente por meio de contratos e informalmente por meio dos *cookies*) e, com isso, restringem o conteúdo e o anonimato do usuário.

A prova de que o ciberespaço é cada vez menos um espaço emancipador é o rápido aumento de conteúdo sexual nos *sites*. Aqui, novamente, ronda-se o núcleo mais duro da teoria psicanalítica, especialmente a afirmação lacaniana de que “a relação sexual não existe”, a não ser como cobertura da falta. A afirmação é de que a diferença sexual é Real no sentido de não poder ser simbolizada (escrita), ou seja, de não poder ser configurada em rígidas normas que fixem uma “identidade sexual” do sujeito.

Lacan, em ...*Ou pire*, afirma que a “relação sexual” oculta o Real de que a diferença sexual se define pelo domínio biológico e pelas formações sociossimbólicas. Diz ele que esta relação, não podendo ser inscrita, só funciona com a entrada de um terceiro termo – o falo –, o qual não remete a todo homem, mas a *algum homem*, isto é, à cadeia significante que parte do pai-mítico de *Totem e Tabu*, daquele capaz de satisfazer o gozo de todas as mulheres. É no inverso desta lógica que a mulher preenche seu lugar na relação como *não toda*: na medida em que não existe um equivalente feminino do pai original (que escapa à castração), todas têm acesso

ilimitado à função fálica, o que aponta uma dissimetria entre os dois sexos.

Dito ainda de outra maneira, não se trata de o *ato* sexual (a cópula) ser impossível: o Real/impossível é a *fórmula* simbólica da relação sexual. No caso do ciberespaço, esse Real parece referir-se a duas vertentes: a da diferença sexual e a da desigualdade social.

Neste sentido, o aumento do conteúdo sexual seria o indício de que algo da ordem do Real está sendo escamoteado. Isso equivaleria a dizer, ainda, que o suporte da realidade (a fantasia) estaria sendo disposto de outra maneira. Na acepção da lei simbólica e de suas relações com a “forma universal” e a “positividade”, o Real é precisamente aquilo que “borra”, suturando a separação entre a “forma vazia” kantiana e os conteúdos positivos; enfim, o resto de algum conteúdo patológico que *liga* a universal neutralidade da forma vazia com os conteúdos positivos da realidade. Nesta lógica, é precisamente o conteúdo patológico que, longe de afastar, sustenta os conteúdos positivos da realidade.

Será coincidência que justamente o cinema americano, ao adentrar um estágio de autorreflexão, esteja produzindo filmes que expõem a discussão sobre a violência e os sintomas da globalização de forma mais crua? Como estes conflitos estariam representados no espaço-tempo proporcionado pela *internet*, e de que forma o cinema discute este ciberespaço e as questões do corpo e do sujeito hoje?

Em *Matrix*, Neo é um *hacker* que trabalha nas horas vagas longe do seu emprego formal – no que está de acordo com o pós-moderno –, fazendo aquilo que lhe interessa de fato: encontrar um acesso ao Real, representado no filme por um ciberespaço marginal ao sistema oficial. Neo explicita o que talvez seja hoje a última resistência à classificação da *internet* como mais uma forma de intervenção autorizada nos meios de comunicação de massa: o *hacker* representaria hoje (ou ao menos já representou) o ato de tomar um canal de televisão e substituir sua programação dominical (normalmente repleta de conteúdos sexuais) por propaganda revolucionária, por exemplo.

Neo inicia sua busca pela reafirmação do grande Outro tentando descobrir a senha que lhe dará acesso a esse Outro – à entidade que manipula sua vida. Em sua procura pela “verdade” que existe para além da simulação da Matrix, Neo é progressivamente levado por Morpheus, que se coloca na posição de mestre, a abandonar sua *Weltanschauung*. Parodiando os mestres orientais, Morpheus o faz perceber que sua verdadeira transformação nunca se efetivaria por meio da razão, nem pelos conhecimentos em informática ou pelas artes marciais, mas somente por meio da mudança de seu modo de “ver o mundo”.

Somente quando Neo é destituído das identificações sustentadas pela fantasia é que ele “vê” o mundo como um programa criptografado (uma estrutura) e adquire o poder de alterar sua estrutura (voando, deslocando-se através do espaço etc.). No entanto, resta ao final do filme uma outra parábola, que poderia ser considerada sob a perspectiva da castração e da lei simbólica: embora Neo tenha se libertado da Matrix, é somente lá que suas capacidades funcionam. Da perspectiva política, pode-se pensar aqui na dialética entre identidade e contexto que Ernesto Laclau (1996, p. 55), em *Emancipación y diferencia*, aponta: “toda vitória contra o sistema desestabiliza também a identidade da força vitoriosa”.

A liberação do corpo físico sustenta os múltiplos poderes do personagem. Este *sabe* como atravessar a fantasia proposta pelo ciberespaço, mas tem o corpo preso a outro lugar. Esta é, aliás, outra das discussões do filme e aponta para a possibilidade, cada vez mais estudada, de que se possa viajar fazendo uso apenas do próprio cérebro (por meio da instalação de um *chip*, por exemplo). Assim, caracteriza-se no filme a ideia lacaniana de que a imagem do corpo permanece como uma construção imaginária alienada do corpo físico, para apresentar-se como potência numa *Gestalt* que lhe dá forma “ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante” (LACAN, 1998, p. 98). Neo, deste modo, resume o risco inevitável de toda experiência no ciberespaço: o fato de que, mesmo que se possa intensificar nossa experiência sensorial, corremos o

risco de que alguém, ao dominar as máquinas, possa mediatizar ainda mais nosso desejo e, talvez, prescindir do nosso corpo.

14 O Ciberespaço e o Real

NÃO SERIA POSSÍVEL considerar os *games* (cada vez mais direcionados aos adultos) e sua multiplicidade de exigências (destruir inimigos, resgatar “vidas”, cumprir objetivos etc.) como “entidades virtuais” que impõem infinitas demandas – as quais nunca poderiam ser cumpridas totalmente? Neste sentido, não se poderia pensar, ainda, que o ciberespaço, com suas solicitações cada vez mais constantes (como o caso de profissionais que reivindicam o direito de não responder a mensagens durante as férias) e seu poder crescente (como se viu na histeria sobre o *bug* do milênio) pode em breve funcionar como uma forma de *Deus Materialista* impondo suas eternas demandas?

De modo mais simplificado, talvez baste observar a crescente quantidade de janelas que se abrem automaticamente quando se acessa um *site* e que obrigam a tomar todo o cuidado para não clicar sobre uma área errada. Não raro estas janelas conduzem a novas páginas com novos assuntos e ainda outras janelas, e assim sucessivamente, até que nos perguntemos: o que é que queríamos mesmo?

Em *The Art of the Ridiculous Sublime*, Zizek (2000c, p. 43) diz que o universo do ciberespaço pode ir ainda mais longe, chegando a “tocar o Real”:

O Real de que falamos aqui não é o Real “puro” e pré-simbólico do “natural em si mesmo”, mas o núcleo espectral duro da “realidade psíquica”. Quando Lacan iguala o Real ao que Freud chamou de “realidade psíquica”, esta “realidade psíquica” não é simplesmente a vida psíquica interna dos nossos sonhos, desejos etc., como oposta à realidade externa percebida, mas o núcleo duro da primordial “fixação apaixonada”, que é Real no preciso sentido de resistência ao movimento de simbolização e/ou mediação dialética [...] O Real que o ciberespaço adentra

é assim o desmentido da fantasmática “fixação apaixonada”, a cena traumática que não apenas nunca tem lugar na “vida real”, mas nunca será conscientemente fantasiada.

Masoquismo no ciberespaço

O ciberespaço, trabalhando a partir de semblantes puros, continua Zizek, pode ser “capaz de externalizar nossas fantasias internas em toda a sua inconsistência, possibilitando-nos “atuar” (*acting-out*) o fantasmático suporte da nossa existência” (*Idem*). Do ponto de vista da perversão, o ciberespaço pode oferecer a possibilidade de negar a castração, na medida em que “a sexualidade adulta é reduzida a um jogo infantil, no qual o sujeito não precisa escolher entre os dois sexos” (ZIZEK, 2000c, p. 36). Mesmo a morte pode ser reduzida à virtualidade, como ocorre nos jogos, que a substituem por uma “idiotizante superegóica compulsão à repetição” (*Idem*); neles, o personagem vive apenas para morrer e tornar a viver como um vampiro.

O que a castração simbólica faz não é impedir que o sujeito tenha prazer, mas efetivamente permiti-lo; assim, o prazer necessita de um suporte fantasmático (no ciberespaço chamado *virtual*) da fantasia fundamental masoquista: de que a possibilidade dá mais prazer do que o ato efetivo. O ciberespaço funciona como um exemplo acabado dessa fantasia; nele as pessoas obtêm prazer da mera possibilidade de passar por experiências eróticas que emulam a relação sadomasoquista – na qual, ainda que o ato sexual se realize, há sempre um controle da situação que impede que o ato chegue ao fim.

O ciberespaço, contudo, não inaugurou essa possibilidade. Ela já existia no “amor platônico”, situação em que a distância entre os amantes transubstancia o objeto amado em objeto *a*, e, por isso mesmo, em causa de desejo e de angústia. Aqui se deve lembrar que, para Freud, a angústia era resultado da ausência do objeto (mãe, medo de perder o pênis), enquanto para Lacan é exatamente a proximidade do objeto: pode-se pensar, todavia, que não há

diferença entre as duas posições, uma vez que, se a ausência aponta a falta, o objeto que causa o desejo relembra a falta.

Pode-se assim pensar que, se a angústia cria objetos (e os faz desaparecer), o ciberespaço oferece ampla possibilidade ao sujeito de jogar com a falta, como no *fort-da* freudiano. Para Lacan (1998, p. 51),

O homem literalmente dedica seu tempo a desdobrar a alternativa estrutural em que a presença e a ausência retiram uma da outra sua convocação. É no momento de sua conjunção essencial, por assim dizer, no ponto zero do desejo, que o objeto humano sucumbe à captura que, anulando sua propriedade natural, passa desde então a sujeitá-lo às condições do símbolo.

Assim, é possível que o sujeito no ciberespaço rememore sua entrada na ordem simbólica, uma vez que é determinado pela linguagem e, agora, de uma forma mais evidente do que nunca. É por essa razão que discutir as diferenças entre sexo “real” e “virtual” só tem sentido dentro de um pragmatismo que prescinde da teoria; de uma perspectiva teórica psicanalítica *não há diferença*, já que o sexo (“Não há relação sexual”) *sempre* foi virtual.

O fato de a realidade virtual oferecer ao sujeito a possibilidade do “sexo virtual” – o que parece preocupar um grande número de pessoas em todo o mundo – talvez devesse indicar outros problemas: por que o ato de tomar a iniciativa sexual tornou-se tão “politicamente incorreto”, a ponto de ser tratado como uma patologia que só pode ser manifestada em segredo e, mesmo assim, sob pena de denúncia?

15 A violência traumática como anteparo do Real

UMA IMAGEM PATERNA que aparece com constância no cinema desta passagem/início de século é a do “molestador sexual”. Imagem cara atualmente, a figura do abuso sexual mobiliza grupos de defesa de vítimas; discussões acadêmicas sobre caracterização do abuso e os produtos resultantes deste processo, que vão das relações de parentesco às normas de conduta no trabalho e às legislações. Da perspectiva da Psicanálise cabe ainda uma outra discussão que foi fundamental à teoria freudiana, a inexistência do trauma “real”.

Neste sentido, a proliferação de imagens de abuso sexual (especialmente do pai em relação aos filhos) parece epitomar o que Slavoj Žižek (2000a) chama de versão do “Outro Real”, relacionado à “Síndrome da falsa memória”. Essa síndrome, ligada diretamente à questão do trauma, suscita a questão de como a figura deste pai abusador pode interferir no processo identitário, especialmente na busca de autonomia do sujeito.

O pai molestador

Um exemplo está no filme *Magnólia*; outros exemplos podem ser vistos em *Felicidade* (1998), dirigido por Todd Solondz, e em *Festa de família* (1998), dirigido por Thomas Vinterberg. O filme gira em torno dos dramas pessoais de uma série de personagens: um moribundo dono de uma rede de televisão, Earl Partridge (Jason Robards); sua jovem e arrivista esposa, Linda (Julianne Moore); o filho abandonado de Earl, famoso por dar cursos machistas de sexualidade, Frank T. J. Mackey (Tom Cruise); um enfermeiro (Philip Seymour Hoffman); um jovem gênio, usado pelo pai como instrumento de ascensão social, Stanley Specter (Jeremy Blackman); um ex-gênio, Donnie Smith (William H. Macy); um

apresentador de programas de auditório, Jimmy Gator (Philip Baker Hall); a filha deste, Claudia (Melora Walters); e, finalmente, um policial católico, Jim (John C. Reilly). Ao todo são nove histórias que se unem por meio de um *game show* – o “*What Do Kids Know*”? (“O que sabem as crianças?”), um programa de perguntas em que crianças competem com adultos. A sequência lógica da narrativa é rompida, em certo momento do filme, por uma construção onírica (uma chuva de sapos), que anuncia uma solução poética para os conflitos que envolvem os personagens.

O personagem Jimmy Gator, uma figura pública por causa da televisão, é acusado no final da trama de molestar sexualmente a própria filha; em que não é revelado se o abuso realmente aconteceu ou foi um caso de “falsa memória”. A filha, Claudia Gator, é uma toxicômana que não consegue manter relações estáveis e que se comporta socialmente como um “boneco autômato”. Os dilemas da personagem encenam perfeitamente na Teoria da Sedução, tão cara à *Ego psychology* americana: a posituação do trauma (incesto) “explica” toda a angústia da personagem, e esta, a partir da descoberta, estaria livre para encontrar seu “verdadeiro eu”.

A questão do trauma envolve, no entanto, um princípio fundamental da Psicanálise: o de que a cena de violência funciona como uma *proteção* contra o Real. Em sua análise de *A vida é bela* (1997), dirigido por Roberto Benigni, Žizek (2000c) opõe-se à leitura tradicional do filme e vê o pai interpretado por Benigni não como um efetivo protetor, mas, pelo contrário, como um exemplo perfeito do *pai molestador*. Em seu entender, o personagem de Benigni funciona como um “pai-maternal”, o pai imaginário que protege a criança contra a realidade: é esse pai, diz Žizek, que, ao gerar uma experiência psicótica que apaga os traços de um gozo excessivo, desperta a defesa contra o pai abusador. Ou seja, é precisamente esse pai superprotetor que, ao evitar o encontro da criança com a realidade – função esta do pai simbólico –, sustenta a possibilidade do gozo total.

Trata-se, enfim, do que Freud chamou de *Síndrome da Falsa Memória*, estado em que o pai retorna no Real e propicia ao sujeito uma defesa contra a angústia, com base no ressentimento contra um suposto pai molestandor. A princípio, Freud via a origem da neurose num abuso sexual real. Posteriormente ele substituiu este abuso real pela fantasia, pois as pacientes guardavam lembranças de tais eventos mesmo quando estes nunca haviam ocorrido. Como o real da fantasia não equivale ao da realidade, o analista, dizia Freud, deve levar em consideração a superposição da realidade traumática da violência, bem como a existência da fantasia. A Teoria da Sedução, no entanto, nunca foi esquecida, reaparecendo fortemente nos anos 90 como uma reação ao freudismo.

É no sentido lacaniano, da *proximidade* do objeto como causa da angústia, que se pode entender melhor esta figura paterna. Nesse sentido, o pai molestandor como versão do Outro “real”, emerge quando o sujeito está na posição de objeto de uso do Outro. Em Lacan, o desejo (causado pelo objeto *a*) sustenta a angústia estruturante da pergunta: “O que o Outro realmente quer de mim?”. Assim, o que a relação antagônica com o pai molestandor evitaria é *exatamente* a angústia deste sujeito por *desejar* ser o objeto do desejo paterno.

O *bad boy*

Esse raciocínio possibilita pensar uma outra figura, encravada entre os discursos machistas e feministas: o chamado *bad boy*. Conforme a figura do homem, tradicionalmente associado ao patriarcado, perde força (exceto como figura derrisória), a imagem do *bad boy* parece se fortalecer, sobretudo no campo da mídia. Por que esta imagem de homem sedutor e sexualmente agressivo, mas socialmente desajustado? Uma das respostas parece ser que o *bad boy* é o homem com potência mas sem poder, ou seja, um objeto que funciona na cama, mas não tem poder no social.

Em *Magnólia*, o personagem de Tom Cruise – Frank – ministra cursos de formação em *bad boy* para homens solitários, simulando

flertes e oferecendo fórmulas misóginas para o comportamento que o homem deve adotar ao seduzir a mulher. A fantasia protetora de Frank só fica abalada quando uma repórter descobre sua verdadeira história de filho abandonado e, mais adiante, em seu encontro final com o pai moribundo, o magnata da televisão Earl Partridge.

Assim, para considerar o *bad boy* como um desvio derrisório de uma virilidade que no excesso esconde a falta, é necessário levar em consideração a virilidade imaginária do pai, como diz Massota (1987, p. 112):

O pai é a sua função, o que não depende, por exemplo, da representação ou da imagem clássica do pai como personagem viril. Se temos insistido tanto sobre a instabilidade do objeto da pulsão, é, casualmente, para mostrar que não há virilidade possível no ponto de partida. Quanto ao ponto de chegada, somente poderia haver, por isso mesmo, exibição de virilidade, desfile, pavoneamento: nada mais feminino, de fato, que um homem que se exhibe verdadeiramente viril. [...] imagina-se: não é seguro que um pai viril possa preencher os requisitos da função de pai.

Pode-se constatar esse excesso de virilidade atentando-se ao consumo cada vez mais amplo de medicamentos como o Viagra (Citrato de sildenafil). Esse fenômeno talvez se explique por uma espécie de frigidez masculina, uma variação estereotipada do dilema feminino (o intercuro sexual sem prazer), situação em que o pênis – definitivamente – se desligaria do desejo (lei). Sob uma outra perspectiva, isso pode ser encarado como uma “saída” do homem para escapar às demandas da nova mulher, liberta dos padrões patriarcais e exigente com o prazer (situação encenada no filme *Inteligência Artificial* e (Steven Spielberg, 2001) em que um robô amante que nunca falha serve como paródia deste homem-máquina sexual). No entanto, o que parece mais certo é que o Viagra sirva para domesticar o dilema da ereção e livrar o homem dos receios de não a conseguir – já que a ereção depende de seu desejo – e sobre isso ele não tem controle.

Se os indivíduos são inegavelmente produtos das variantes históricas de seu tempo, a Psicanálise insiste, ainda assim, em que algo sempre retorna como repetição. Em *Clube da luta*, Tyler comenta, quase aos prantos, os males que a ausência de um trauma pode causar ao sujeito: “*Somos uma geração que não conheceu a guerra, nem uma grande depressão...*”

O filme associa-se, assim, à versão pós-moderna de história: quando esta se torna um simulacro e perde seu trauma real (a entrada no simbólico), o sujeito é obrigado a inventar seus próprios traumas. A trama de *Clube da luta*, deste modo, passa pela questão pós-moderna da obsolescência do sujeito e da sua história; ou como diz o personagem Jack, “*tudo é uma cópia de uma cópia de uma cópia; [...] o clube da luta não trata de vencedores ou perdedores*”.

A tradição como trauma

Como discurso de oposição à competição capitalista, *Clube da luta* se aproxima de *Beleza americana*. Ambos reverenciam um tempo perdido; em ambos acusa-se a obsolescência do homem macho, seja como mero consumidor (no caso de *Clube da luta*), seja no personagem Lester, que, como esposo, pai e trabalhador, apresenta uma crítica ao passado e ao mesmo tempo evoca a falta da “velha ordem”.

Giddens (1996, p. 59), em *Para além da esquerda e da direita*, vê nesta busca de uma ordem passada, sob a perspectiva política, uma forma de obscurantismo:

Nós não mais podemos – ou não deveríamos ter como objetivo – defender as tradições de maneira tradicional, porque isso gera o fundamentalismo. Uma vez que essa situação se tenha estabelecido, até mesmo a forma mais sofisticada de conservadorismo, o conservadorismo filosófico, torna-se incoerente. Em um mundo de comunicação instantânea, afetado por poderosas influências globalizadoras, o cosmopolitismo cultural é uma parte inevitável de nossas vidas.

Defender a tradição da maneira tradicional significa afirmar sua verdade ritual – sua separação e especialidade –, ao passo que a comunicação moral e cultural são as únicas bases sobre as quais o cosmopolitismo pode se estabelecer. Eu proporia que o fundamentalismo, na verdade, não é *nada além* que a tradição defendida de maneira tradicional – mas em reação às novas circunstâncias da comunicação global.

A defesa de Giddens a favor de um cosmopolitismo contra a tradição parece, no entanto, uma simplificação exagerada. Ao tratar a tradição como uma forma de burrice histórica, reduz-se o problema a um só discurso e subjuga-se essa tradição a um “comportamento consciente”, passível de mudança a partir do conhecimento de uma “verdade”.

O que se observa nos discursos históricos, entretanto, responde a uma outra ordem, a da repetição. Como disse Oscar Massota (1987, p. 80), ama-se segundo a época e suas distintas maneiras, “mas nenhuma época resolveu as aporias do amor. Se a pulsão não tem objeto é porque, seguramente, não o tinha na época de Sócrates e Alcebíades. Igualmente, a história varia, enquanto o desejo é invariável”. Neste sentido, reduzir a questão da tradição a um ato volitivo nos deixa (novamente) naquela posição anterior a Freud: basta buscar a “verdade” e tudo se esclarecerá, esteja ela na história ou na cadeia genética.

O fascismo, como diz Paul Virilio, em *Estratégia da decepção*, está na *performance* técnica que promete uma humanidade melhorada pela ciência, mas que esquece que “cada vez que se inventa um objeto técnico, inventa-se um acidente [...] o acidente revela a substância” (VIRILIO, 2000b, p. 98). Como exhaustivamente se diz hoje, se a ciência pode fazer, ela fará. Isso se exemplifica no caso das clonagens, realizadas hoje em laboratórios situados em países cuja legislação não as proíbe. Quem pode garantir, pergunta Virilio (2000b), que não se terá um homem de “primeira linha”, gerado pela genética, e um de “segunda”, fruto da relação sexual entre um homem e uma mulher? Mais que isso, diz ele, quem garante que o

homem (o macho da espécie) não esteja fadado à extinção, já que suas funções históricas – procriador, produtor e guerreiro – deixaram de ser necessárias? Trata-se da paranoia personificada pelo personagem Jack, em *Clube da luta*, por Lester, em *Beleza americana* e, de modo mais sofisticado, por Neo, em *Matrix*.

Ainda que se possa duvidar dos prognósticos catastrofistas de Virilio, pode-se observar em vários episódios atuais a oposição entre a ideia de um “verdadeiro eu” e a tradição que envolve o problema da violência racial. Em vez da prometida “aldeia global” alardeada, tem-se um inesperado recrudescimento do racismo neste início de século.

Como explicar este fato, levando em consideração os avanços do conhecimento e da educação? Como explicar esta repetição partindo, apenas, do momento histórico de cada evento? Para a Psicanálise, o fenômeno se inscreve também em outro lugar. Lacan pensou o problema por meio da configuração do sujeito em sua identificação com o outro. Assim, o que o racismo provoca, para Lacan, em *De um discurso que não seria do semblante* (1971), não é o choque entre as culturas, costumes etc., mas, a diferença entre o sujeito e o gozo do Outro, ou seja, a percepção imaginária de que se o sujeito não goza é porque alguém o faz em seu lugar.

Esse “saldo negativo”, diz Lacan, incorpora-se num outro concorrente, que deve ser eliminado. Os exemplos podem ser vistos no Brasil e em outras culturas, na crença dos brancos na superatividade sexual dos negros, mas também, e este parece ser um exemplo mais interessante, o daqueles americanos que odeiam os asiáticos por acharem que eles não sabem separar trabalho e prazer, fazendo do trabalho um prazer e com isso se tornando uma insuperável ameaça competitiva.

O problema da delimitação do sujeito nessa passagem de século parece envolver uma série de fenômenos que atualizam cada vez mais no âmbito social e político os confrontos iniciais da constituição deste sujeito. O interesse do público em filmes como *Clube da luta*, *Beleza americana* e mesmo *Matrix* pode dever-se a uma

identificação dos protagonistas (Tyler/Jack, Lester, Neo) como heróis da resistência a um mundo forjado pelo consumo, esteio do capitalismo. Mas será esta a única possibilidade? Um dos entraves aparentes é que essa interpretação – abertamente apoiada em elementos pós-modernos – tem seu alicerce num discurso historicamente moderno, qual seja, a crítica feita à sociedade de massas pela Escola de Frankfurt, que vê o mundo moderno administrado em função da debilidade do sujeito.

Como lembra Nick Rombes (2000), em *Restoration, American Style*, o que parece entrar em cena, além das contradições do capitalismo, é a obsolescência do discurso masculino. Se, em *Clube da luta*, vê-se uma renúncia à lógica capitalista e, em *Beleza americana*, um quadro irônico sobre a condição do homem, em *Matrix*, Neo parece demonstrar que o discurso masculino não pode aparecer senão no imaginário, transubstanciado na figura de um super-homem. O que estes discursos aparentemente distantes podem ter em comum é o que se encontra também na atmosfera quase neorrealista de *Central do Brasil*: a elegia nostálgica de um *tempo perdido*.

Este discurso, de um viés psicanalítico, parece funcionar como anteparo ao Real dos impasses desta época, entre os quais se contam o declínio do discurso masculino do poder (a ficção do “lugar histórico” do poder masculino); a entrada da mulher no simbólico do poder (mulher como ser político); o fim da transparência da mulher (ou da mulher como objeto parcial); a queda da proteção simbólica da metáfora paterna (a “percepção” do homem como objeto de reprodução do sistema, a escolha forçada na ordem simbólica); o Real das diferenças sociais (a “luta de classes” de Marx).

Conclusão

O DECLÍNIO DA eficácia simbólica da função paterna não envolve a decadência da autoridade paterna; para a Psicanálise, este declínio sempre existiu, e os excessos do patriarcalismo constituem a prova mais derrisória da insuficiência desta função. Como consequência, o fim do patriarcalismo, ou o advento de formas mais amenas de autoridade paterna, não implicaria o fim do Nome-do-Pai, já que este, se não simbolizado, escaparia para o Real, o que significa a possibilidade de sua intrusão via imaginário. Em outras palavras, trata-se, como procurou demonstrar, de sua aparição na forma de *Unheimlich* – como um deus do mal, ou alienígenas que escravizam a raça humana, ou qualquer outra entidade real ou imaginária que simbolize o inexistente “Outro do Outro”.

O impasse contemporâneo de um modelo de suporte à lei simbólica suscita, entre outras coisas, o problema da transgressão e da violência. Transgressão e violência, neste trabalho, não foram consideradas em sua forma mais comum (como uma violação às leis sociais por meio da externalização da agressividade do sujeito), mas em seu sentido politicamente mais transformador: como movimento capaz de criar uma situação nova e insustentável, ao menos temporariamente, para um sistema social.

A violência como “estrutura vazia”, como foi dito, não significa o vale-tudo ou o relativismo pós-moderno. Antes, organiza-se em termos teóricos, como a lei e o inconsciente psicanalíticos; em outras palavras, ela não existe como um conjunto de regras positivas, mas como uma injunção que permanece oculta pelas normas simbólicas – o que pressupõe que o sujeito nunca sabe se seus atos estão em acordo com a “lei” ou se foram motivados patologicamente. Esta concepção lança alguma luz sobre a experiência falha do Iluminismo, especialmente sobre a crença de que o conhecimento necessariamente geraria o domínio da razão e afastaria a violência.

É por isso que líderes como Osama Bin Laden não proporcionam uma saída politicamente satisfatória: eles se assumem detentores de uma verdade histórica (como instrumentos do grande Outro) e renunciam assim à responsabilidade por seus atos. Neste sentido, seu discurso serve apenas como um contraponto irônico àquele discurso usual dos presidentes americanos sobre o “papel histórico inevitável” dos EUA no mundo. Discurso esse que é uma espécie de herança da dessacralização, da crença de estar sempre no umbigo do mundo, de ser a referência entre o céu e a terra, entre os humanos e os deuses.

O cinema, como proliferador imagético dos produtos culturais de nossa época, enseja muitas reflexões a esse respeito, talvez por ter sido um elemento privilegiado na transição de poder da palavra escrita (literatura) para a imagem. Ele ilustra uma boa parte dos conflitos abertos e velados de nossa época e expõe as configurações imaginárias que sustentam as ansiedades sociais.

A postura ambígua em relação aos atentados terroristas nos EUA, demonstrado de forma explícita ou implícita por parte da mídia, como foi dito, pode representar algo mais que uma forma de antiamericanismo. Como pseudotransgressão, que pode emular a sensação de desvelamento de uma verdade, este acontecimento parece emblemático da ideia de que a agressividade – nestes tempos “politicamente corretos” – tomou o lugar do sexo como “segredo sujo” neste início de século.

A dinâmica do capitalismo global é o palco em que as lutas deste século devem ocorrer. O futuro das políticas de diversidade (feminismo, antirracismo etc.) deveriam ser mediadas pela discussão das políticas econômicas sob pena de estar em andamento um dispositivo ideológico que obriga a olhar o tempo todo as diferenças (raças, gêneros, religiões) enquanto esquecemos das desigualdades (econômicas).

Os resultados visíveis desta prática são as formas de *Biopolítica*, uma defesa intransigente da vida biológica, mas que nega qualquer transcendência à vida, especialmente às ações políticas que

impliquem “tirar as coisas do lugar”. Outra forma seria o que vem se chamando de *Neuro-política*, uma forma de mundo que parece estar sendo elaborada a partir das construções sociais fundadas no discurso da ciência e as possíveis implicações sobre a constituição dos sujeitos no futuro. Os receios mais comuns, como as implicações da seleção genética em humanos, ameaça de perda da privacidade, a morte da autonomia, a homogeneização da sociedade, enfim, confrontam o conceito de natureza humana e, neste sentido, renovam antigas discussões sobre os estatutos que constituem aquilo que chamam humano.

Como lembramos com Hegel, é preciso cada vez mais e mais rápido perceber onde aparece a política na polícia. As projeções de mundos socialmente controlados delegam às futuras gerações a angústia da inevitável diferença entre sonho e realidade. Como escrituras do desejo inconsciente, as produções fantasmáticas se equiparam ao sonho. Elas estão encenadas no cinema, onde podemos sonhar com a realidade e acordar com a produção de um sintoma. Sintoma este que deve ser tomado como responsabilidade pessoal e não delegado a alguém, resistência ética que a Psicanálise nos alerta nestes tempos.

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. [1944] *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALEMÁN, J. La guerra que está viniendo. El discurso capitalista según Lacan. *Psicoanálisis y el Hospital*, n. 20, p. 212-214, nov. 2001.

ANDREW, J. D. *Concepts in Film theory*. New York: Oxford, 1978.

ARENDT, H. [1969] *Da violência*. Brasília: UnB, 1985.

AUMONT, J. *A imagem*. Campinas: Papirus, 1993.

AUMONT, J.; BERGALA, A.; MARIE, M.; VERNET, M. *A estética do filme*. Campinas: Papirus, 1995.

BAIRON, S.; PETRY, L. C. *Hipermídia – psicanálise e história da cultura*. São Paulo: EDUCS, 2000.

BAUDRILLARD, J. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.

BECK, U. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage, 1992.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.

BELLOUR, R. *L'analyse du film*. Paris: Nathan, 1988.

BENJAMIN, W. Pour une critique de la violence. In: _____. *Mythe et violence*. Paris: Les Lettres Nouvelles, 1971. p. 121-148.

BIRMAN, J. Insuficientes, um esforço a mais para sermos irmãos! In: KEHL, M. R. (Org.). *Função Fraterna*. Rio de Janeiro: Relume

Dumará, 2000.

BORDIEU, P. O Campo Científico. In: _____. *Col. Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1994.

BURCH, N. *Práxis do cinema*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CESAROTTO, O. (Org.). *Idéias de Lacan*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *No olho do outro*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. *Contra natura*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____. La ética sintética. *Psicoanálisis y el Hospital*, n. 20, p. 227-230, nov. 2001.

CONNOLLY, W. E. *Neuropolitics: Thinking, culture, speed*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2002.

CORRIGAN, T. *A guide to writing about film*. New York: Longman, 1998.

D'AGOSTINO, B. Violenza. In: *Enciclopedia del Diritto*. Itália: Giuffrè Editore, 1993.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. *Masochism: coldness and cruelty*. New York: Zone Books, 1991.

DIDIER-WEILL, A. *Nota Azul – Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 1997.

_____. *Os três tempos da lei*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DOR, J. *O pai e sua função em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

DUNKER, C. I. L. Crítica da ideologia estética em psicanálise: um estudo sobre o fim de análise. In: CARONE, I. (Org.). *Psicanálise fim de século*. São Paulo: Hacker Editores, 1998.

DUPUIS, J. *Em Nome-do-Pai*: uma história da paternidade. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.

FANTINI, J. A. *Pulp Fiction*: Violência e Ironia no cinema dos anos 90. 1999. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

_____. Violência e Metáfora Paterna no Cinema. In: FAUSTO NETO, A.; AIDAR, J. L. et al. (Org.). *Interação e Sentidos no Ciberespaço e na Sociedade*. Porto Alegre: EdiPucRS, 2001.

_____. Superexposição da violência e despolitização. In: FRANÇA, V.; WEBER, M. H.; PAIVA, R.; SOVIK, L. (Orgs.). *Estudos de Comunicação*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2003.

_____. Diálogos entre história e cinema – do real ao virtual. In: DROGUETT, J.; ANDRADE, F. A. (Orgs.). *O Festiço do Cinema*. São Paulo: Editora Saraiva, 2009.

FERREIRA NETTO, G. A. *Wim Wenders*: Psicanálise e cinema. São Paulo: Unimarco, 2001.

FREIRE, J. 'Playdoier' pelos irmãos. In: KEHL, M. R. (Org.). *Função Fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FREUD, S. *Obras completas*. Tradução de López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva, 1970.

_____. *Standard Edition*. Tradução de James Strachey. London: Hogarth-Press, 1975.

_____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

_____. [1905] Totem e Tabu. In: _____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v. XIII.

_____. [1919] O estranho. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v. XIV.

_____. [1921] Psicologia de grupo e análise do ego. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v. XVIII.

_____. [1927] O futuro de uma ilusão. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v. XXI.

_____. [1930] O mal-estar da civilização. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v. XXI.

_____. [1939] Moisés e o monoteísmo. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v. XXIII.

GABLER, N. *Vida, o filme*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GARROFE, P. *Lacan, entre el arte y la ideologia*. Buenos Aires: Quadrata, 2007.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1990.

_____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

_____. *Modernidad y identidad del yo*. Barcelona: Península, 1995.

_____. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: UNESP, 1996.

_____. *Política, sociologia y teoría social*. Barcelona: Paidós, 1997.

GIRARD, R. [1972] *A violência e o sagrado*. São Paulo: UNESP, 1990.

GOLDENBERG, R. Pós-Moderno & Psicanálise. In: CHALHUB, S. (Org.). *Pós-moderno & semiótica, cultura, psicanálise, literatura, artes-plásticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *No círculo cínico – misérias da ética na alta modernidade*. 1999. Tese (Doutorado) – Programa de Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GROYS, B. Deuses escravizados: a guinada metafísica de Hollywood. *Folha de S. Paulo*, 3 jun. 2001. Caderno Mais!, p. 4-11.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HANSEN, M. Early cinema, Late cinema: Permutations of the public sphere. *Screen*, v. 34, n. 3, Autumn, 1993.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HEGEL, F. [1807] *Phenomenology of spirit*. Tradução de Henrique Claudio Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico ou o ideal*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

JAMESON, F. *Pós-modernismo*. São Paulo: Ática, 1996.

KANT, I. [1780] *The metaphysical elements of ethics*. Tradução de Thomas Kingsmill Abbott. Disponível em: <<http://eserver.org/philosophy/kant>>. Acesso em: 18 out. 1999.

_____. [1783] *Crítica de la razón pura y prolegomenos a toda metafísica futura*. Buenos Aires: Ateneo, 1950.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Publicações Brasil, 19?

_____. [1785] *Introduction to the metaphysics of morals*. Tradução de W. Hastie. Disponível em: <<http://eserver.org/philosophy/kant>>. Acesso em: 18 out. 1999.

_____. [1788] *Crítica da razão prática*. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil, 194?

KAUFMAN, A. Sentimental journey as national allegory: an interview with Walter Salles. *Revista Cineaste*, 15 December 1998. Disponível em: <<http://www.britanic.com>>. Acesso em: 22 jan. 2000.

KEHL, M. R. Cinema e imaginário. In: XAVIER, I. (Org.). *O cinema no século*. São Paulo: Imago, 1996.

_____. *Função Fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

LACAN, J. [1938] *Os complexos familiares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. [1953] Função e campo da fala e da linguagem. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. [1954] *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. [1956] *O Seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. [1958] *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. [1960] *O Seminário, livro 7: A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. [1962-63] *L'angoisse* (Association Freudiana, s/ref.). *A angústia*. Recife: Ed. Centro de Estudos Freudianos de Recife, 1997.

_____. [1963a] *Nomes do pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. [1963] *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. [1964] *Os quatro conceitos fundamentais em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. [1966] *Escritos. Kant com Sade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *La lógica del fantasma* (Escuela Freudiana de la Argentina — Tradução de Pablo G. Kaina), 1967. (Seminário inédito.)

_____. [1970] *O avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. [1971] *De um discurso que não seria do semblante*. Recife: Ed. Centro de Estudos Freudianos de Recife, 1996. (Seminário inédito.) (*De un discurso que no seria de apariencia*. Escuela Freudiana de la Argentina Versão comparada de Jorge Tarella — *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Escola Brasileira de Psicanálise — s/ref.)

_____. ...Ou pire. Seminário XIX. 1971/72. Inédito.

_____. [1973] *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. [1974] *A terceira*. São Paulo: Etc&tao, 1981.

_____. *R. S. I.* (Escola Brasileira de Psicanálise)/*R. S. I.* (Escuela Freudiana de Buenos Aires). *O Seminário, livro 22*. Tradução de Ricardo E. Rodriguez Ponte, 1974. (Seminário inédito.)

_____. [1975] *O Seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Los incautos no yerran* (Los nombres del padre). (Escuela Freudiana de Buenos Aires — Tradução de Rene M. Agoff de Ramos — Revisión Técnica: Evaristo Ramos). 1974a. (Seminário inédito.)

_____. *Le séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1983.

LACLAU, E. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.

LAJONQUIÈRE, L. Psicanálise, modernidade e fraternidade – Notas introdutórias. In: KEHL, M. R. (Org.). *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

LASCH, C. *O mínimo eu*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

MACHADO, A. Psicanálise & cinema: sobre o sujeito da enunciação cinematográfica. In: CHALHUB, S. (Org.). *Psicanálise e contemporâneo*. São Paulo: Hacker/Cespuc, 1996.

MASSOTA, O. *O comprovante da falta*. Campinas: Papyrus, 1987.

METZ, C. *A significação no Cinema*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *El significante imaginário*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 1979.

_____. *Linguagem e cinema*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

MICHAUD, Y. *A violência*. São Paulo: Ática, 1989.

MILLER, J.-A. *Percursos de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

_____. *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LOUDART, J. La suture (I). *Cahiers du cinema*, n. 211, abr. 1969.

_____. La suture (II). *Cahiers du cinema*, n. 212, maio 1969.

_____. L'effet de réel. *Cahiers du cinema*, n. 228, mar./abr. 1971.

PELLEGRINO, H. Pacto edípico e pacto social. *Folha de S. Paulo*, p. 9-11, 11 set. 1983.

PORGE, E. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

RAMOS, F. P. Cinema e realidade. In: XAVIER, I. (Org.). *O cinema no século*. São Paulo: Imago, 1996.

REGNAULT, F. O Nome-do-Pai. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ROMBES, N. Restoration, American Style. *Ctheory*, 2000. Disponível em: <<http://www.ctheory.com/ctheory.html>>. Acesso em: 15 jun. 2001.

ROUANET, S. P. Os três fundamentalismos. *Folha de S. Paulo*, 21 out. 2001. Caderno Mais!, p. 12-13.

ROUDINESCO, E. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SANTAELLA, L. O inconsciente se reduz a uma questão de linguagem? In: HISGAIL, F. (Org.). *14 conferências sobre Jacques Lacan*. São Paulo: Escuta, 1989. p. 119-128.

_____. Pós-moderno & Semiótica. In: CHALHUB, S. (Org.). *Pós-moderno & semiótica, cultura, psicanálise, literatura, artes-plásticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. Semiótica e conexões: o caso da Psicanálise. In: CHALHUB, S. (Org.). *Psicanálise e conexões*. São Paulo: Hacker, 1996.

SOREL, G. [1908] *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Vozes, 1993.

STONE, S. *The “empire” strikes back: a posttranssexual manifesto*. 1993. Disponível em: <<http://www.actlab.utexas.edu/~sandy/empire->

[strikes-back](#)>. Acesso em: 21 nov. 2000.

_____. *Life on the screen: identity in the age of the Internet*. New York: Simon & Schuster, 1995.

STOPPINO, M. Violência. In: BOBBIO, N. et al. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 1995.

_____. Força. In: BOBBIO, N. et al. (Orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 1995.

SOLOT, S. Hollywood busca novo rumo após 11 de setembro. *O Estado de S. Paulo*, Caderno 2, 18 dez. 2001. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Acesso em: 10 jan. 2002.

STRINGFELLOW JR., F. *The meaning of irony*. New York: State University of NY Press, 1994.

THIS, B. *O pai: ato de nascimento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

TURKLE, S. *Who am we?* 1994. Disponível em: <http://www.wired.com/wired/archive//4.01/turkle_pr.html>. Acesso em: 23 jan. 2001.

VANOYE, F.; GOLIOT-LÉTÉ, A. *Ensaio sobre a análise fílmica*. Campinas: Papirus, 1994.

VATTIMO, G. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1994.

VERNET, M. Cinema e narração. In: BERGALA, A.; MARIE, M.; VERNET, M. *A estética do filme*. Campinas: Papirus, 1995.

VIRILIO, P. *A bomba informática*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. *Estratégia da decepção*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000a.

_____. Entrevista. *Revista República*, n. 44, p. 96-99, jun. 2000b.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1994.

XAVIER, I. *O discurso cinematográfico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. Cinema: revelação e engano. In: NOVAES, A. (Org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. (Org.). *O cinema no século*. São Paulo: Imago, 1996.

_____. Entrevista. *Folha de S. Paulo*, dez. 2000. Caderno Mais!, p. 11-23.

ZIZEK, S. *O mais sublime dos histéricos – Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. *A leftist plea for 'Eurocentrism'*. 1998. Disponível em: <<http://www.uchicago.edu/research/jnl-crit-inq/v24/v24n4.zizek.html>>. Acesso em: 15 set. 2001.

_____. *Enjoy your symptom!* New York: Routledge, 1992.

_____. *The Zizek Reader*. New York: Blackwell Publisher, 1999a.

_____. O superego pós-moderno. *Folha de S. Paulo*, 23 maio 1999b. Caderno Mais!, p. 5-8.

_____. *Is there a proper way to remake a Hitchcock film?* 1999c. Disponível em: <<http://www.lacan.com>>. Acesso em: 20 ago. 2000.

_____. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology (Wo Es War)*. New York: Verso, 2000a.

_____. (Ed.). *The Fright of Real Tears: The uses and misuses of Lacan in Film Theory*. Indiana: Indiana University Press, 2000b.

_____. *The Art of the Ridiculus Sublime: On David Lynch's Lost Highway*. Washington: University of Washington, 2000c.

_____. *The Matrix: The truth of the exaggerations*. Disponível em: <<http://www.lacan.com>>. Acesso em: 15 abr. 2000d.

_____. *No Sex, please, we're post-human!* Disponível em: <<http://www.lacan.com/nosex.html>>. Acesso em: 15 abr. 2000e.

ZONS, R. A Ética em Matrix. Simpósio: *Imagem e Violência*. Disponível em: <<http://www.sescsp.com.br>>. Acesso em: 5 abr. 2000.

Filmes citados

ALIEN. Direção de Ridley Scott. Inglaterra, EUA: 20th Century Fox, 1979.

AMNÉSIA (Memento). Direção de Christopher Nolan. EUA: Summit Entertainment, 2001.

ARMAGEDDON. Direção de Michel Bay. EUA: Touchstone Pictures, 1998.

A VIDA É BELA. Direção de Roberto Benigni. Itália: Miramax Films, 1997.

BELEZA AMERICANA. Direção de Sam Mendes. EUA: Dreamworks Distribution, 1999.

CENTRAL DO BRASIL. Direção Walter Salles. Brasil: Sony Pictures Classics, 1998.

CLUBE DA LUTA. Direção de David Fincher. EUA: 20th Century Fox, 1999.

DE OLHOS BEM FECHADOS. Direção de Stanley Kubrick. EUA: Warner Bros., 1999.

FELICIDADE. Direção de Todd Solondz. EUA: Good Machine, 1998.

FESTA DE FAMÍLIA. Direção de Thomas Vinterberg. Dinamarca: October Films, 1998.

INDEPENDENCE DAY. Direção de Roland Emmerich. EUA: 20th Century Fox, 1996.

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL. Direção de Steven Spielberg. EUA: Dreamworks Distribution, 2001.

LÚCIO FLÁVIO, O PASSAGEIRO DA AGONIA. Direção de Hector Babenco. Brasil: Embrafilme, 1977.

MAGNÓLIA. Direção de Paul Thomas Anderson. EUA: New Line Cinema, 1999.

MATRIX. Direção de Andy Wachowski e Larry Wachowski. EUA: Warner Bros., 1999.

THE GODDESS REMEMBERED (documentário). Direção de Donna Read. Canadá, 1989.

TUDO SOBRE MINHA MÃE. Direção de Pedro Almodóvar. Espanha: 20th Century Fox, 1999.