

O próximo e o ódio: questões da psicanálise na atualidade

*The neighbour and the hatred:
Our time psychoanalysis' issues*

*El prójimo y el odio:
cuestiones de psicoanálisis en la actualidad*

*Andréa Máris Campos Guerra**

*Lucas Alexandre Alves Rocha***

Resumo

Na contemporaneidade, acirram-se os efeitos estruturais do mal-estar da civilização discutidos por Freud. Nos deteremos naquele que advém da relação com o próximo. Quando a pulsão de morte reproduz uma forma de insatisfação reiterada, o tratamento desse excesso pode recair sobre o corpo do outro que guarda uma diferença de gozo. A maneira como o gozo íntimo ganha forma de estrangeiro habitando, como o pior, o próximo, configura uma suposição de suspeita que sustenta um modo de laço social. Lacan chega a falar que, na matriz de toda fraternidade, está a segregação. Formamos comunidades de gozo e excluímos toda a forma diferente de satisfação que nos ameaça. Na atualidade, com o acúmulo do capital, aliado aos efeitos do avanço científico, algo se modificou no laço social e produziu, dessa matriz, uma nova gramática de inimigo, que denominamos sujeito suposto suspeito como um dos nomes do pior. Contra essa lógica, a emancipação e as saídas possíveis que a psicanálise aponta para uma vida em-comum, na solidão da responsabilidade do gozo de cada um, dizem respeito às soluções éticas que enfrentam, desde dentro, todo o idealismo superegótico.

Palavras-chave: mal-estar; próximo; inimigo; psicanálise; ética.

* Universidade Federal de Minas Gerais, MG, Brasil. E-mail: andreamcguerra@gmail.com

** Universidade Federal de Minas Gerais, MG, Brasil. E-mail: lucasalvespsi@gmail.com

Abstract

In contemporary times, the structural effects discussed by Freud in the malaise of civilization are intensified. We will dwell on what comes from the relationship with the neighbor. When the death drive reproduces a form of repeated dissatisfaction, the treatment for this excess can fall on the body of the other who has a different satisfaction. The way intimate satisfaction takes shape as a foreigner inhabiting, like the worst, the neighbor, determines an assumption of suspicion that supports a mode of social bonding. Lacan even says that segregation is in the matrix of all fraternity. We create communities of satisfaction and exclude any different form of enjoyment that threatens us. Currently, the accumulation of capital mixed with the effects of scientific advancement brought changes to social bonding and produced, from this matrix, a new grammar for what's enemy. Suspected subject is a naming for the worse. Against this logic, the emancipation and the possible solutions that psychoanalysis suggests for a life in common, in the solitude and responsibility of each one's satisfaction, concerns the ethical solutions that face, from within, all the superegoic idealism.

Keywords: malaise; neighbor; enemy; psychoanalysis; ethic.

Resumen

En los tiempos contemporáneos, los efectos estructurales del malestar de la civilización discutidos por Freud se intensifican. Nos detendremos en el que proviene de la relación con los demás. Cuando el pulsión de la muerte reproduce una forma de insatisfacción repetida, el tratamiento de este exceso puede recaer en el cuerpo del otro, que tiene una diferencia de goce. El goce íntimo es proyectado como extranjero habitando en el prójimo, como si encarnara lo peor que proyectaba sobre él, configura una presunción de sospecha que sustenta un modo de vínculo social. Lacan llega al extremo de decir que la segregación está en el corazón de cada fraternidad. Formamos comunidades de goce y excluimos cualquier forma diferente de satisfacción que nos amenace. Hoy en día, con la acumulación de capital, combinada con los efectos del avance científico, algo ha cambiado en el vínculo social y ha producido, a partir de esta matriz, una nueva gramática del enemigo, que llamamos el sujeto supuesto sospechoso como uno de los nombres de lo peor. Contra esta lógica, la emancipación y las posibles soluciones que apunta el psicoanálisis en una vida común, en la soledad de la responsabilidad del goce de cada uno, conciernen a las soluciones éticas que enfrentan, desde adentro, todo idealismo superegoico.

Palabras clave: malestar; prójimo; enemigo; psicoanálisis; ética.

Os atuais tensionamentos da sociedade, muitas vezes expostos em discursos de ódio, como crise imigratória, racismo, LGBTfobia, “guerra” às drogas por meio de “pacificação” de favelas e comunidades, entre inúmeros outros, colocam em questão o que leva a civilização a gastar tantos recursos para dominar, docilizar e até mesmo eliminar o que é visto, por alguns, como um incômodo ou um desvio de conduta civilizada. Representantes desses discursos, inclusive, têm sido eleitos numa onda política conservadora, sustentando ideais de uma parcela da população acerca do que seria a moral e os bons costumes. De forma simples e sucinta: por quê? Seria arriscado demais querer chegar a uma única resposta ou entender que há apenas um único fator que permite tal forma de organização política, mas podemos adentrar em alguns aspectos da questão com a psicanálise, a fim de evidenciar a matriz psíquica que a sustenta. No trabalho, a seguir, apresentaremos algumas considerações iniciais sobre essa questão tão complexa e relevante na atualidade.

MORAL, CIVILIZAÇÃO E MAL-ESTAR

Em 1908, no trabalho intitulado “A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno”, Freud discute questões relacionadas à civilização e à maneira como seus membros são tomados de certa forma por uma inadequação que causa sofrimento. No embate entre as restrições sociais de cada cultura e a busca por satisfação que movimenta o sujeito, nasce um conflito. As exigências pulsionais são colocadas, assim, como responsável pela inadequação diante das restrições culturais ditas como necessárias para o avanço da civilização, sendo a sua renúncia uma exigência civilizatória. As pulsões exigem satisfação de qualquer maneira, aqui e agora, e sua renúncia pode resultar nas neuroses. Além da difícil renúncia, as pulsões podem encontrar caminhos substitutivos, adiamentos, amortecimentos, conversões, sendo que, de toda forma, elas buscam um destino que alivie a sua intensidade – incômoda para o aparelho psíquico – e é aí que a sublimação entra como processo que possibilita a criação de bens materiais e ideias no nível da cultura (Rinaldi, 1996, p. 45). O “problema da cultura” é que cada indivíduo passará pela sublimação e pela criação de bens materiais

e culturais de forma distinta, o que faz com que o não reconhecimento de algumas formas estejam presentes na civilização, dando início a uma discussão e tensionamento sobre o que é legítimo ou não de ser parte de um modo de viver ou de expressão daqueles que estão próximos.

Em “O mal-estar na civilização” (1930/2010), Freud avança em questões importantes para pensar como se estabelecem essas relações e restrições sociais, bem como os impasses causados por elas. Para entender como, muitas vezes, essas composições fracassam, é preciso passar pelos tipos de sofrimento elencados pelo autor. Para Freud, o sofrimento humano apresenta três fontes: (1) o corpo, com sua fragilidade, fadado ao declínio; (2) o mundo externo, com toda a sua força incontável e imprevisível, que pode cair sobre nós; (3) as relações humanas, com toda a sua insuficiência de regular as normas, sendo essa a maior fonte de sofrimento. Como pode, algo criado pelos próprios humanos, ser a maior fonte de sofrimento? É aqui que Freud (1930/2010) mostra que fracassamos na parte da prevenção do sofrimento e que, diante disso, podemos suspeitar que há algo de indomável, algo de nossa constituição psíquica que não tínhamos conhecimento. “Há ocasiões em que acreditamos perceber que não somente a pressão da cultura, mas também algo da essência da própria função nos recusa a plena satisfação e nos impele por outros caminhos” (Freud, 1930/2010, p. 70). O avanço cultural coloca algumas exigências aos que compartilham dela, principalmente através de renúncias. Antes, porém, de avançar nesse aspecto, precisamos nos perguntar: o que podemos chamar de cultural?

Todas as atividades e valores que são usados de forma útil pelo ser humano podem ser vistos como culturais (Freud, 1930/2010), de maneira que serão protegidos das forças exteriores da natureza e colocados a serviço dos interesses humanos. Inclui-se também, na noção de cultura, o uso de instrumentos para potencializar os sentidos e movimentos, explorando-se da Terra tudo o que pode ser oferecido, fazendo desse amplo espectro o seu devido uso humano. Tudo o que se mostra como impasse para o progresso é devidamente resolvido com alguma técnica criada para esse fim, seja um rio que tem o seu curso alterado, barragens que armazenam água para uma cidade, transportes que chegam em qualquer lugar ou computadores que armazenam memórias de tudo (Freud, 1930/2010). Tudo o que pode ser

útil é colocado como uma questão cultural. Há ainda a ocupação com o que não é necessariamente útil, mas visto como civilizado, como um parque, a disposição de árvores pela cidade, a preservação de fachadas residenciais ou até mesmo flores na janela. Freud (1930/2010) mostra que o *inútil*, no sentido de algo além da mera sobrevivência, admirado pela civilização, é a beleza, acompanhada de limpeza e ordem. A atividade intelectual também é cultuada como altamente civilizada, tendo um lugar de ideal a se alcançar. Os avanços da cultura colocam como interrogação até onde o homem consegue chegar e o que esses avanços podem provocar na organização da sociedade, sendo inimaginável pensar o custo, muito além do econômico, mas também psíquico, que isso poderá acarretar a todos.

Nesse ponto, podemos nos perguntar: como com tantos avanços no nível da cultura, com tantas possibilidades, ainda não desenvolvemos melhores meios de encontrar e manter a felicidade? O que se coloca como perturbação na civilização que causa tanto sofrimento e é tão difícil de ser contornado? Como o sofrimento e sua ameaça são tratados socialmente? Por que emerge o ódio, e não o amor, como testemunha e efeito dessa dificuldade? Por que enfim o ódio se torna, assim, tão disseminado e se imiscui no laço social como afeto tão recorrente? Freud (1930/2010, p. 145) novamente é quem nos dá a pista:

Mas a natural pulsão agressiva do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização. Essa pulsão agressiva é a derivada e a principal representante da pulsão de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. (Freud, 1930/2010, p. 145)

A evolução da civilização, assim, representa a luta entre Eros e Tanatos ou entre pulsão de vida e pulsão de morte.

Nossa investigação, assim, ganha novo deslocamento e recai sobre a maneira como a produção da satisfação pulsional acontece. Ela não opera apenas pela via da descarga, pela via de novas ligações libidinais ou do usufruto do objeto pulsionalmente visado que a pulsão de vida cria ao produzir novos laços. Freud (1920/2010) descobre que há satisfação, não apenas na descarga pulsional, mas também em sua retenção, e que – por

mais estranho que isso possa parecer – a pulsão de morte produz uma forma de insatisfação reiterada que movimentava a dinâmica pulsional, rememorando e revivendo experiências também de desprazer que nunca produziram satisfação. O tratamento desse excesso, o amalgamento entre pulsão de vida e pulsão de morte são, pois, operações mais complexas do que parecem e criam os contornos civilizatórios. Nessa matriz radica uma das formas de compreensão sobre o modo como o ódio se torna uma manifestação e um tratamento do sofrimento no nível da cultura. Vejamos como.

O PIOR

Nessa exposição, assim, nos deteremos nos aspectos subjetivos e inconscientes que legitimam o discurso de ódio, o preconceito e a eliminação massiva de populações inteiras – não sem considerar sua dimensão política e econômica. Daremos ênfase, entretanto, à compreensão de como, psiquicamente, sustentamos a construção do inimigo e conseguimos viver supostamente em paz com todos os conflitos existentes na cultura contra o próximo.

Há, na matriz freudiana, a evidência de um elemento estrutural confirmado de maneira muito evidente ao longo dos séculos: a natureza conflitiva na base da subjetividade humana. Aliada à noção de pulsões destrutivas e de civilização como fruto de processo histórico, a agressividade constitutiva do ser falante dá corpo à base teórica da construção do inimigo. Para Freud, a construção social do inimigo e a guerra se explicitariam por razões óbvias: desejo de dominação. E se nutririam de afetos primários:

os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas em cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. (Freud, 1930/2010, p. 133)

Quando Einstein escreve a Freud indagando-lhe: “por que a guerra?”, motivado pela iniciativa do Comitê Permanente para a Literatura e as Artes da Liga das Nações, entre 1932 e 1933, Freud já se encontrava em período avançado de sua teoria sobre o homem e sobre a cultura. Sua proposição de

inconsciente já era reconhecida clinicamente, e ele já tinha produzido seus densos ensaios sobre os fenômenos da cultura. Einstein buscava meios de livrar a humanidade da ameaça da guerra e apostava (no que acertou em cheio!) em negociações que envolvessem um terceiro mediador com força de decisão, maior tolerância e menor perseguição racial e étnica (Freud, 1932/2010). Entretanto, constata que o desejo de poder, as aspirações econômicas e a manipulação das massas eram – e ainda hoje são – fortes pressões no sentido contrário, da agressividade e do domínio.

Daí nascem novas questões: como o ódio e a destruição podem ganhar tamanho vulto em função de causas materiais e econômicas, em detrimento do valor da vida? Ou ainda como La Boétie (1530-1563), que já se indagava como populações inteiras podem ceder voluntariamente sua vontade ao poder de tiranos?

Em sua resposta, Freud alonga as reflexões de Einstein nessa carta tão contemporânea. De saída, Freud propõe substituir a palavra poder por violência, evidenciando a antítese entre Violência e Direito no plano político. Mesmo que a violência de um se torne, na comunidade, força coletiva, inclusive na forma de lei, ela continua sendo violenta e carece de força para se manter dominante. O avanço tecnológico corrobora essa exacerbação, substituindo a força bruta pelo manejo da técnica. Seu resultado objetivo seria a morte que finda a oposição, instala o medo e satisfaz o coração destrutivo da inclinação pulsional constitutiva advinda da subjugação. Entretanto, Freud mesmo lembra que um prisioneiro pode ser mais útil e lucrativo que um morto, ainda que engendre mais instabilidade política.

Ao se perguntar por esse movimento subjetivo dominador e destrutivo, Freud (1920/2010) se depara com um elemento que contraria a sua primeira tese de que todo organismo visaria à satisfação de suas pulsões pela eliminação da tensão psíquica. Ele encontra na experiência clínica e social – especialmente nas neuroses traumáticas oriundas da guerra – uma tendência à repetição do desprazer, uma satisfação na tensão sem descarga: “hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o princípio de prazer que ela domina” (Freud, 1920/2010, p. 37).

Ele nomeia essa tendência de Tanatos (ou pulsão de morte) em oposição à Eros (ou pulsão de vida). “Fomos levados a distinguir duas espécies de pulsões: aquelas que procuram conduzir o que é vivo à morte, e as outras, pulsões sexuais, que estão perpetuamente tentando e conseguindo uma renovação da vida” (Freud, 1920/2010, p. 65). Todo organismo tende à morte e seria exatamente a correlação de forças entre Eros e Tanatos que alongaria a vida ou anteciparia o seu fim.

Essa pulsão destrutiva pode se verter à dinâmica com Eros pela manutenção da vida, quando se volta, não mais contra o eu, mas contra os objetos do mundo externo. Freud nos mostra a necessidade do mandamento cristão como exigência que regula o amor ao próximo, justamente por essa não ser uma inclinação natural do sujeito humano. “A máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a oferecer sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem que merecer meu amor de alguma maneira” (Freud, 1930/2010, p. 131).

Freud constata, portanto, que amamos ao próximo por haver um ganho narcísico nesse ato de doação, que retorna como investimento ao próprio eu. Assim, uma pessoa “merecerá meu amor, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu me possa amar nela; merecê-lo-á também, se for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal de meu próprio eu” (Freud, 1930/2010, p. 131), ou ainda se eu sofrer pelo seu sofrimento por ela ser minha amiga.

Começamos a nos aproximar da teoria inconsciente da construção subjetiva e social do inimigo. Para que o próximo seja merecedor de meu amor, ele deve gozar como gozo, satisfazer-se como me satisfaço e compactuar com meus ideais. Basta que o próximo tenha uma forma de satisfação disjunta da minha, ou se arvore a limitar ou a impedir minha satisfação, ou ainda me ameace em minha integridade narcísica, como diferença radicalizada, que responderei projetando nele meu pior, minha agressividade destrutiva direta ou indiretamente orientada. Freud cunha de “narcisismo

1 O que soa como um corolário dinâmico à teoria morfológica de Weismann, depois criticado com Hering, ao que agrega Schopenhauer.

das pequenas diferenças” (1930/2010, p. 136) essa modalização da agressividade no laço com o Outro. A noção de “próximo” parece importante para entender essa questão.

O PRÓXIMO

A figura de um Outro marcado enquanto diferente encontrou, ao longo da história, diversos nomes e variados modos de segregação. Na Modernidade, Rinaldi (1996) nos mostra a instalação da ideologia humanista do século XVIII com a ideia de semelhança entre todos como forma de oposição às opressões religiosas e sociais. A partir disso não há – ou pelo menos não deveria haver nessa concepção – um Outro diferente, com suas especificidades e modos de organização. A universalização do humano coloca em xeque toda a construção particular, permitindo a intolerância aos que se *destacam* em sua diferença.

Antes mesmo de abordar o próximo em 1930, trabalho em que mais se deteve sobre o assunto, Freud já tinha questões formuladas muitos anos antes no “Projeto para uma psicologia científica”, de 1895. Ali, ao tratar sobre o complexo do próximo, *Nebenmensch*, como a primeira experiência de alteridade radical e primeira experiência de horror com o Outro, ele evidencia como ela é indispensável em nossa constituição. É diante do desamparo originário do qual uma ação específica do Outro vem em socorro, ou seja, causada por esse primeiro próximo, que toda a moralidade do sujeito é construída (Freud, 1895/1990). Há, nessa primeira experiência com a alteridade, uma incorporação do Outro como “eu”, o que o torna um íntimo familiar e, ao mesmo tempo, estranho, do qual o sujeito tenta manter uma distância durante toda a sua vida, uma distância próxima². A medida dessa distância e a forma como o Outro será integrado no laço com o “eu” variam a partir daí.

2 Outros textos também trabalharam o próximo e a hostilidade direcionada a ele, como: “O chiste e sua relação com o inconsciente” (1905), “A moral sexual ‘cultural’ a o nervosismo moderno” (1908), “Totem e Tabu” (1912-13), “Introdução ao narcisismo” (1914), “O tabu da virgindade” (1917), “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921), “O futuro de uma ilusão” (1927), e no já discutido “Por que a guerra?” (1932). Não nos deteremos neles a fim de prosseguir com a construção do argumento deste artigo. Eles serão retomados nas novas produções

No quinto capítulo de “O mal-estar na civilização” (1930/2010), a máxima cristã “amarás ao próximo como a ti mesmo” é analisada por Freud, nesse sentido, como uma exigência ideal marcada por essa impossibilidade estrutural e originária. Como amar o desconhecido?

Freud segue com indagações sobre o porquê de amar o próximo, o desconhecido, quando o amor é algo tão caro para nós e os outros devem ser dignos de alguma maneira de recebê-lo. Ele o merece, não por interesse em algo que possa oferecer ou por sua importância como objeto sexual. Se o Outro apresenta aspectos semelhantes ao “eu”, ou se aproxima dele no nível de seu ideal de Eu, ou ainda se há uma reciprocidade no nível dos afetos, como na amizade, um laço amistoso se prolonga. Do contrário, esse próximo, outro desconhecido, merecerá mais a hostilidade do que o amor, justamente porque sobre ele projeto o meu próprio ódio, minha própria insegurança, minha agressividade hostil, e sei, então, que ele pode se aproveitar quando eu virar as costas para atacar quando se é menos esperado, já que o amor desarma essas expectativas (Freud, 1930/2010).

Por portar projetivamente o meu próprio mal, o próximo na verdade é visto como aquele que comporta uma maldade que é necessária para se proteger contra, uma vez que não há como saber o que de fato ele quer quando se aproxima. O que ele porta? Qual a sua intenção? O que faz aqui? Nessa altura, podemos supor que essa é a base inconsciente em torno da qual os próximos de nossa época se constituem, em cada cultura, a partir de suas insígnias. A dificuldade de se admitir é que o ser humano não é uma criatura ávida de amor, mas que, ao contrário, possui um pendor à agressão, fazendo com que a civilização recorra a tudo para limitá-la a um nível que não comprometa a ordem, por isso essa é uma das exigências da cultura (Freud, 1930/2010).

Supomos que a agressividade projetada no próximo é um fator preponderante na perturbação das nossas relações. Sua figura parece ser importante para que uma certa organização da sociedade seja possível através da consolidação de processos de identificação e de laço libidinal entre pares. Além disso, como elemento que fortalece o processo no nível

acadêmicas e deixamos aqui como indicação de leitura para os interessados no tema.

individual, a satisfação pulsional da cota de agressividade de cada sujeito, referida à pulsão de morte, encontra aí uma via de gozo, já que “o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão” (Freud, 1930/2010, p. 76-77). Finalmente, no nível cultural, facilita a formação da identidade de grupo, cujo efeito é a coesão social, uma vez que um traço é destacado como diferença externa e colocado em posição de intolerabilidade para que a agressividade seja possível de ser satisfeita sobre esse elemento que, simbolicamente, detém a diferença insuportável de ser admitida em mim mesmo. “Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade” (Freud, 1930/2010, p. 80-81). O que une é o que é visto como diferente externamente aos demais que compartilham algo em comum.

O PRÓXIMO COMO A IMINÊNCIA INTOLERÁVEL DO GOZO

Toda a construção acerca de quem é esse próximo, e as incertezas que ele traz, parecem se aproximar do Outro pela via do enigma que nos faz perguntar: “o que o Outro quer de mim?”. Mas o próximo é o Outro? Lacan, no seminário XVI, “De um Outro ao outro”, nos indica que não ao dizer: “O próximo é a iminência intolerável do gozo. O Outro é apenas sua terraplanagem higienizada” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 219). O próximo parece ocupar esse lugar do Outro, detentor de um gozo desconhecido, figura de estranho, mas certamente não é a mesma coisa, talvez encarnando esse enigma para o sujeito de forma que um tratamento seja possível. Destarte, ele se torna um objeto estrangeiro e hostil que traz em si um elemento inquietante – *Unheimlich* – responsável pela instalação de um estranhamento estrutural em relação à dimensão alteritária. Ele porta o real indizível de meu gozo obsceno. É essa força que é mobilizada no ódio, na matriz da construção social e simbólica do inimigo. Ela não encontra barreiras quando, incitada, explode e se externaliza.

Lacan (1969-1970/1992) chega a falar que, na matriz de toda fraternidade, está a segregação. Formamos comunidades de gozo e excluimos toda forma diferente de satisfação que nos ameaça. Na atualidade, com o

acúmulo do capital, aliado aos efeitos do avanço científico, algo se modificou no laço social e produziu, dessa matriz, uma gramática nova de inimigo. O gozo se contabiliza em seus efeitos mortíferos e superegóicos, subjugados e instigados por aquele mandato interno que Freud nos ensinou que se volta contra o eu dividido para domesticá-lo. Essa injunção interna (superegóica) hoje está a serviço do capital, do acúmulo e da alienação.

Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. A partir de certo dia, o mais de gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital. O que há de chocante e que não parece ser visto, é que a partir daquele momento o signifi-
ficante mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da impotência, aparece como mais inatacável, justamente na sua impossibilidade. **Onde está ele? Como nomeá-lo? Como discerni-lo, a não ser evidentemente por seus efeitos mortíferos? Denunciar o imperialismo? Mas como pará-lo, esse mecanismo tão pequeno?** (Lacan, 1969-1970/1992, p. 169, grifo nosso).

Dessa maneira, os interesses do mercado globalizado não ficam evidentes e nos sentimos livres para nos oprimir. Não conseguimos perceber o que produzimos nem isolar em nome do que fazemos isso. O mestre contemporâneo não é localizável, como também não o é seu principal inimigo que, em consequência, toma a forma do terrorismo na Europa ou da pele negra denegada em nosso país. Face aos avanços da tecnologia que tudo sabe, a verdade e a mentira se tornam indiscerníveis face ao real, repetidamente apresentado em imagens de horror na era da pós-verdade. E o inimigo absoluto se torna uma mancha obscena e desfocalizada, apenas rastreada por drones ou milícias.

Mbembe (2018), em sua análise do poder soberano, acrescenta à analítica foucaultiana do biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. Para ele, em nome do estado de exceção, somado às relações de inimizade (Schmitt, 2008), constitui-se a base normativa do direito de matar. Assim, o estado de exceção configura uma permanente situação de emergência a sanar que encontra na figura do inimigo absoluto a eleição dos corpos

matáveis. O nome dessa estratégia política é racismo (Foucault, 1975-1976/2005). Por isso, a política da raça está associada à política da morte e funda a lógica da necropolítica.

“A raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente” (Mbembe, 2018, p. 18). Ainda que Mbembe retome, como Agamben e Arendt, a figura do Estado nazista como arquétipo de poder que combinava as características do tripé – estado racista, estado assassino e estado suicidário –, sabemos que essa é uma figura retórica do poder. Ela não é universal, salvo por escancarar, sem contraditório, um dos imaginários da soberania, a saber, o inimigo a eliminar. Ele compõe uma tessitura discursiva que produz sentimento de coesão social e sensação de segurança nacional.

“A tensão entre a paixão do público por sangue e as noções de justiça e vingança é crucial [no poder soberano][...] e uma nova sensibilidade cultural emerge hoje, na qual matar o Inimigo do Estado é um prolongamento do jogo” (Mbembe, 2018, p. 22). Com a psicanálise, testemunhamos como ela se articula inconscientemente como fundamento político do poder. Nasce com o terror do gozo, externalizado e encarnado na figura do negro, do terrorista, das FARC ou do ETA, enfim, em um outro próximo suspeito e toda uma relação societária orientada pela desconfiança que a sustenta. Há, no contemporâneo, um regime que favorece o isolamento em pequenas comunidades de gozo segregacionistas e pluralizadas em suas manifestações e formas estéticas e éticas de exílio e solidão.

O SUJEITO SUPOSTO SUSPEITO

A base do laço com o outro nasce, como vimos, da internalização do Outro próximo como parte do eu, no momento da aquisição primária dos primeiros indícios de linguagem, produzindo uma intensidade não significantizada como resto autoerótico de satisfação pulsional mortífera. Por isso, o eu é sempre conflitivo. Dessa matriz originária decorrem tanto o laço emocional do amor quanto a identificação como formas primárias de vínculo. Os laços que estabelecermos com os outros advirão dessa matriz, laços amorosos, de amizade, laços profissionais, políticos, inclusive os laços

transferenciais no trabalho psicanalítico decorrem dessa fonte. Há, pois, uma barreira ao horror que não nomeamos através desses laços, quanto mais estáveis e duradouros eles sejam³.

Na atualidade, porém, vivemos uma crise societária oriunda do hiperindividualismo e da maciça relação de satisfação com os objetos. Ela interfere no modo como o laço social se dispõe, como se elimina o traço do Outro e como se instala uma relação de suspeita com o próximo, concorrente ou inimigo, que se destaca da pluralidade inconsistente do simbólico assim composta na atualidade.

A suspeita, enquanto antecipação insistente de um saber não demonstrável, se manifesta quando não se está seguro, quando há algo que se antecipa como negativo. Desse modo, ao deixar uma margem aberta, podemos inscrevê-la entre o saber e a crença, como uma “crença sustentada na desconfiança” (Alonso, 2001). Partindo desse ponto de vista, se a desconfiança que surge na transferência negativa parece arruinar os fundamentos da experiência, ela tem em comum, com a confiança, a antecipação (Miller, 2000). Explicamos: a suspeita, como modalidade epistêmica, implica uma verificação, não somente daquilo que houve, mas também sobre a própria suspeita, já que dela não temos provas.

Podemos situar a suspeita em uma relação de dúvida do sujeito acerca de si mesmo. Essa dúvida subjetiva acerca de seu valor é disposta em uma zona de avaliação que o sujeito faz de si mesmo, de suas capacidades, de seu ser, em relação a um ideal que lhe serve de medida, assim como a pergunta dirigida ao Outro, que o sujeito se faz acerca de si e de seu valor, lhe retorna de maneira invertida: “podemos tomar essa suspeita, assim como toda a série de manifestações hostis que se definem como transferência negativa, como uma resposta à mensagem de desvalorização que vem do Outro” (Miller, 2000, p. 19).

3 Trata-se de suspender a crença na intersubjetividade e se perguntar: se esse sujeito é suposto, ele é suposto por quem e dirigido a que? Se podemos dizer que ele não é suposto senão por outro sujeito, sabemos, entretanto, que um sujeito não supõe nada. Ao contrário, ele é suposto pelo significante que o representa para outro significante. De onde o desdobramento dessa fórmula lacianiana da transferência se revela: há o inconsciente e o real que ele trata entre um sujeito e seu analista. É daí que podemos nos orientar quanto à transferência e o sujeito suposto saber.

Não à toa, a paranoia – tida por Adorno como afeto social decorrente de lógicas totalitárias – se apresenta como o estado mais desenvolvido da transferência negativa. Isso pois, não somente o Outro já se estabelece como suspeito, como há, inclusive, a conclusão da certeza de que o Outro não tem boas intenções em relação ao sujeito. E avança no sentido de uma intencionalidade, um gozo imposto ao sujeito, como testemunha Schreber em seu delírio persecutório – caso clássico analisado por Freud (1911/2010) através de sua autobiografia.

A suspeita se manifesta quando não se está seguro sobre alguém, quando há algo de que não se sabe e, no entanto, se antecipa como mal e negativo, reacendendo o sentimento de estranheza que guarda o terror do gozo que nos habita, como saber do qual não se dispõe de provas, a suspeita é não demonstrável. Por isso, é insistente. Quando temos prova, podemos encerrar o assunto. Dessa forma, a suspeita, por não dispor de provas em relação ao Outro, obriga o olhar vigilante, que mantém o Outro na mira, justamente por não saber o que esperar dele. É a diferença entre o *olhar com bons olhos* e o *não tirar os olhos*.

A suspeita deixa uma margem em aberto. Ela se situa entre o saber e a crença e é sustentada pela desconfiança que produz uma antecipação em relação ao que saber, uma interpretação malévola que ocupa o espaço da própria interpretação (Miller, 2000, p. 16). Isso ocorre justamente por mobilizarmos nessa construção nossa modalização de gozo em relação a outros modos de gozo distintos que nos ameaçam. Voltamos ao Outro suspeito nosso ódio com a intensidade que habita nosso ser. O modo como o regime neoliberal e globalizado mobiliza, de dentro, nosso pior, sob os comandos de um supereu exigente de performances bem-sucedidas, ao preço da destruição do outro, da depredação do meio ambiente e da aniquilação radical da diferença são os testemunhos desse fenômeno subjetivo de alienação em nossa época.

IMPASSES ÉTICOS

Como lidar com esse Outro que se torna depositário do pior, que encarna o mal? Julien (1995) aponta duas maneiras igualmente déspotas.

Na primeira, a relação com o Outro é rompida de vez e sua existência não é mais uma questão. Não há nenhuma identificação e possibilidade de amá-lo. Numa segunda perspectiva, força-se a vontade de querê-lo *bem*, entretanto, em uma concepção que não é mais a dele, e sim uma aderência subjugada à minha, acentuando uma pressão e fazendo com que ele ceda aos meus caprichos, aos caprichos dos que se tomam por iguais. Essa saída causa um certo impasse, uma vez que o efeito dessa maneira de lidar com o outro faz com que uma maldade se revele: a maldade que comporta o próprio gozo que tenta conter todo gozo estranho que o próximo possui e sobre o qual não há nenhum reconhecimento. Essa é uma questão ética a ser pensada sobre a alteridade e, como aponta Rinaldi (1996), a caridade com o outro. O discurso do *bem* para com o outro parece revelar algo não muito acolhedor em sua verdade, mas antes revela outra modalidade de domínio e de agressividade, travestida de compaixão.

Diante dessa exposição, podemos pensar que o discurso de ódio e as tentativas de inserção/reinserção social de minorias, e talvez não sejam tão contrários quando olhamos pela *perspectiva do próximo*. Afirmção feita com todo o cuidado para não colocar as coisas da mesma forma, mas expondo no sentido de que o fio condutor pode ser o mesmo, diferenciando a vertente tomada por cada um. O que parece mudar é a forma de contenção do gozo e a maneira que isso é demonstrado socialmente: um tenta deliberadamente eliminar, o Outro tenta conter, mas ao preço de uma alienação ao modelo inclusivo para que a marca do insuportável da diferença seja eliminada. Aqui, a psicanálise tem entrada para trazer à discussão as exigências pulsionais e as formas de satisfação em contraponto a toda uma organização ideal de cultura colocada como exigência independente. A importância de trazer as exigências pulsionais para a discussão marca o embate já teorizado por Freud entre exigências pulsionais *versus* exigências culturais (Freud, 1930/2010), uma vez que, ao discutir sobre a cultura, as considerações sobre as pulsões se perdem, e aquela, a cultura, se marca enquanto imperativo de ideal que supostamente não haveria consequências para o sujeito.

Essa relação do “nós” como constituição se opondo aos “outros” é necessária ser considerada para pensar como se dão as formações de grupos, calcadas na segregação e no recalçamento da hostilidade dentro

do grupo (Rinaldi, 1996) e como a retomada das considerações sobre as pulsões deve ser colocada como questão para pensar as atuais tentativas de criar um espaço *em-comum*, incluindo um mais além da cultura e um além do próximo que pense possibilidades de existência que não esconda as particularidades do sujeito e o contenha.

A dificuldade de amar o próximo parece ainda mais difícil quando vemos que não nos amamos de uma forma tão idealizada. A agressividade que retorna para o Eu em forma de “Supereu” mostra a dificuldade que é lidar conosco. É nisso que pode ser pensado que o Outro esteja mais próximo do que imaginamos, em nós mesmos. É o que Julien (1995) propõe no sentido de nos tornar próximos de nós mesmos, o que significa ser próximo do próprio gozo, do que é insuportável e assumi-lo. Porém, como apontam Julien (1995) e Rinaldi (1996), não estamos dizendo de nenhuma especularidade, uma vez que estamos nos referindo ao gozo para o qual não há possibilidade de refração escópica e imagética. O que fazer então?

Poderíamos pensar em uma organização da civilização que desconside qualquer diferença, seguindo um caminho que desmanche qualquer formação de grupos identitários que intensificam a segregação. Entretanto, essa não parece uma saída factível, possível, ainda mais quando colocamos as pulsões nas considerações a serem levantadas. Freud (1930) traz críticas a autores comunistas que culpam o fracasso da cultura por conta da propriedade privada, dizendo que não há como saber para onde a pulsão de agressividade poderia ir, caso nos tornássemos uma sociedade comunista. Assim questionamos para onde essas mesmas pulsões iriam, caso uma distinção econômica e social fosse alcançada. A diferença escapa a qualquer entendimento, como *das Ding* ou a Coisa freudiana – elemento originário do vivo que não encontra representação na linguagem –, marcado muito antes de qualquer possibilidade de reconhecimento. Criar a partir do nada da Coisa é possível, mas apreendê-la não. A diferença vai além do social, como Freud nos mostra no já mencionado “Projeto para uma psicologia científica” de 1985.

O ponto da agressividade com o Outro coloca uma questão que leva a pensar quais saídas seriam possíveis, podendo dar a impressão de que estamos em um beco sem saída quanto ao que fazer com isso, uma

vez que sempre há um retorno de algo além. Safatle (2017) mostra o que a psicanálise aponta como emancipação indo num sentido contrário da irredutibilidade da violência que poderíamos chegar a cogitar como ponto insuperável no pacto civilizatório:

Neste ponto, Freud poderia parecer prisioneiro de um certo núcleo metafísico da política, presente nesta forma de radicalizar a irredutibilidade da violência como constante antropológica. [...] No entanto, essa leitura é errada e não faz jus àquilo que a psicanálise produziu de potencialidades a respeito de uma teoria da emancipação. Pois há de se lembrar que a psicanálise não é apenas uma crítica social, ela é uma reflexão sobre as possibilidades de emergência de corpos políticos capazes de bloquear os sistemas de alienação e suas formas de sofrimento social. (Safatle, 2017, p. 05).

A emancipação e as saídas possíveis que a psicanálise aponta para o *em-comum* são importantes para se pensar ao lado do que as exigências culturais colocam como ideal a ser seguido por aqueles que dela se servem. Com a suspeita acerca da linha tênue que poderia desembocar no idealismo sufocante e superegoicamente impositivo. Algo sempre ficará como questão no tratamento do mal-estar na civilização. Questão essa que Lacan aponta no seminário VII: “Alguma coisa, certamente, deverá permanecer aberta no que se refere ao ponto que ocupamos na evolução da erótica e do tratamento a fornecer, não mais a fulano ou sicrano, mas à civilização e a seu mal-estar”. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 26)

CONCLUSÃO

Como ler essa mensagem invertida hoje quando o sujeito é lançado face ao Outro em situações que fomentam a guerra, os conflitos armados e os diferentes modos de segregação? De acordo com Lacan (1962-1963/2005), surge uma imagem autenticada pelo Outro quando o sujeito se pergunta quem ele é. Entretanto, algo dessa imagem nunca se reflete completamente – pelas mesmas razões através das quais a linguagem não apreende toda a realidade vivida – e gera, portanto, uma falta, uma falha. Nessa hiância, o sujeito suspeita e projeta o seu pior sobre o Outro orientado pela lógica do inimigo. Assim, interesses absolutamente externos ao sujeito – a saber,

interesses dos mercados globalizantes, sedentos de recursos naturais, de domínio financeiro ou político local – essas inclinações de diversas e complexas ambições pousam sobre o corpo individual e acionam o gozo desmesurado e incontido que o habita como intensidade, sem necessariamente que o sujeito se dê conta dessa operação alienante.

Ela pode se sustentar, ao contrário, em decisões emancipadas e de livre arbítrio. Nessa imagem de liberdade, “o desejo está não apenas velado, mas essencialmente relacionado com uma ausência” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 55). A forma política de ocupação dessa ausência pode indicar, por um lado, a mais absurda alienação a modos e códigos despóticos e segregadores. Nesse caso, pode, por isso mesmo, ganhar a forma política que atende, em cada período histórico, a uma correlação de forças e hierarquias em um sistema de poder. Ela pode aparecer no ingresso na luta armada das FARC ou da ENL na Colômbia latino-americana; na identificação aos Hutu contra Tutsis no continente africano; ou, ainda, render-se ao terrorismo do ETA no movimento de libertação basco na Europa. Nessa lógica, imiscuem-se de maneira indelével e agalmática as forças da vida e da morte, que podem ganhar as configurações mais deletérias, cruéis, violentas e sanguinárias que se possa imaginar. No Brasil, no ano de 2019, testemunhamos degolas, decapitações entre presos no norte do país, intensidade de mortes por armas de fogo no estado de São Paulo, em um país, aparentemente, pacífico e em fase de transição democrática, como há alguns anos o assistíamos em meio aos conflitos do Oriente Médio por imagens de YouTube.

Assim como ao tempo de Freud (1919/2010), os neuróticos de guerra atualizavam no corpo, sob a forma de angústia, o real obscuro da cena da guerra, parece-nos que os combatentes de nosso tempo consentem em oferecer seu corpo para sustentar uma verdade histórica, referida à realidade do discurso capitalista: a de que são elimináveis. Parecem atualizar no corpo, sob forma de ato guerrilheiro, a sua condição de *homo sacer* (Agamben, 2004) – homens para os quais seu assassinato não ganha o estatuto de um crime, habitando uma espécie de interstício jurídico, naquela época, entre o Direito Religioso e o advento do Direito Romano. É nesse ponto que, fora do circuito simbólico que engendra a *transmissão*

de valores e lugares no mundo, *experimentam* no real a desnecessidade de sua presença na virulência dos conflitos armados, tornando-se objetos de gozo elimináveis de uma sociedade hedonista, performática e acumuladora, regidos pela gramática da competição eliminatória.

Face à inconsistência do Outro e ao mestre moderno que não se oferece mais sob a insígnia das grandes narrativas emancipatórias, que funcionavam como significantes mestres a nos orientar, ocupam esse vazio com a absolutização do gozo, diretamente vinculado aos objetos de consumo e à construção de inimigos imaginários absolutos que desbastam o campo econômico, eliminando a mão de obra que, hoje, não precisa mais de uma reserva tão grande para regular o seu valor de mercado. Iguais se eliminam entre si, sem a necessidade de uma guerra. O mais de gozo, como mais valia, tornou-se memorial desse novo tempo histórico, cujo legado é o terrorismo de estado como figura metafórica do inimigo absoluto.

Contra ele, em uma outra perspectiva e para que o pessimismo não nos invada com sua letargia, restam os laços sólidos e duradouros, a educação para a cidadania, o amor à vida contra a tendência de um corpo para a morte, e a evolução cultural, que cria desvios de satisfação, deslocamentos pulsionais (Freud, 1932/2010), mudanças éticas e estéticas e lógicas gramaticais de solidariedades que não se esgotam no lucro (Freud, 1921/2011). Freud fala que a solidariedade pode instalar um campo de trocas diferente que, se se perpetua, abre um horizonte de convivência novo. Suportar o pior em si, com a intensidade inominável que habita cada sujeito, é um ato político e implica uma separação do Outro alienante. Pode, assim, por outro lado, conduzir a uma configuração política em que a diferença se alimenta de laços mais estáveis e distâncias menos homicidas.

Deslocar a semântica do inimigo que repousa sobre corpos selecionados para esse fim e evidenciar o real traumático – econômico, político e social – em jogo no processo civilizatório é, no campo da cultura, um segundo movimento possível. Ele abre a condição para que outros nomes e outras lógicas possam descortinar o real e consolidar o saber fazer com o isso que resta sem significação nas experiências banalizadas de existências tão caras.

Reduzida à florescência imaginária e constituídos os nomes do real neoliberal e globalizado em curso, saber-fazer de outra maneira com o *isso* que resta é a aposta analítica na passagem de uma relação de suspeita, que consolida o inimigo imaginário, para a formulação de uma nova pergunta que, possa, em sua originalidade, indicar novos caminhos de sociabilidades e subjetividades em nossa época.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção: [Homo Sacer II, I]*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Alonso, A. (2001). *La positiva transferencia negativa*. Texto presentado en la Jornada de Salud Mental organizadas por el Servicio de Psicopatología Del Hospital Álvarez. Argentina, Buenos Aires: Mimeo.
- Foucault, M. (2005). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Freud, S. (1990). *Projeto para uma psicologia científica*. Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora. (Trabalho original de 1895 escrito em 1950).
- Freud, S. (2015). A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. In S, Freud, *Obras Completas* (P. C. de Souza, Trad.) (Vol. 8, pp. 359-389). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1908).
- Freud, S. (2010). Introdução a psicanálise das neuroses de guerra. In S, Freud, *Obras Completas* (P. C. de Souza, Trad.) (Vol.14, pp. 382-388). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. In S, Freud, *Obras Completas* (P. C. de Souza, Trad.) (Vol.14, pp. 161-239). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In S, Freud, *Obras Completas* (P. C. de Souza, Trad.) (Vol. 15, pp. 13-113). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).

- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. In S, Freud, *Obras Completas* (P. C. de Souza, Trad.) (Vol. 18, pp. 13-122). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2010). Por que a guerra? (Carta a Einstein, 1932). In S, Freud, *Obras Completas* (P. C. de Souza, Trad.) (Vol. 18, pp. 417-435). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932).
- Julien, P. (1995). O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise. Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ - Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Seminário proferido nos anos de 1969-70).
- Lacan, J. (1997). *O Seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Seminário proferido nos anos de 1959-60).
- Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Seminário proferido nos anos de 1962-63)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar (Seminário proferido em 1968-69).
- Mbembe, A. (2018). *A crítica da razão negra*. São Paulo, SP: n-1 edições.
- Miller, J.-A. (2000). Os seis paradigmas do gozo. In *Opção Lacaniana*, 26/27, 87-105. São Paulo, SP: Edições Eólia.
- Rinaldi, D. (1996). Ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed.
- Safatle, V. (2017). *Psicanálise, ontologia e política*. Recuperado de: https://www.academia.edu/35588672/Curso_integral_-_Lacan_pol%C3%ADtica_psican%C3%A1lise_ontologia_2017
- Schmitt, C. (2008). *O conceito do político/Teoria do partisan*. Belo Horizonte, MG: Del Rey.

Recebido em 10/02/2020

Aceito em 16/03/2021