

O pensamento freudiano frente à tolerância, a indiferença e o espetáculo: uma discussão sobre a crise da psicanálise na contemporaneidade

Bruno Leal Farah

Resumo

A partir das atuações do talk-show e do talking-cure psicanalítico na sociedade do espetáculo, este trabalho analisa a crise da psicanálise na contemporaneidade. Discutimos *O mal-estar na civilização* a partir do contexto do modernismo, movimento cultural contemporâneo à emergência da psicanálise. Enquanto a contemporaneidade dilui a crise civilizatória na sociedade do espetáculo – em meio a risos artificiais em *off*, preenchendo compulsivamente lacunas e possíveis hesitações – o modernismo a coloca em máxima evidência, potencializando os silêncios da modernidade, transformando seus impasses em paradoxos a serem analisados. *O mal-estar na civilização* apresenta tais paradoxos, sustentando a crise moderna de forma privilegiada.

Palavras-chave: psicanálise, modernismo, espetáculo, indiferença

Introdução

Muito se diz a respeito da crise da psicanálise na atualidade. Derrida, em sua palestra proferida no evento Estados Gerais da Psicanálise, realizado em 2000, em Paris, afirmou algo que serve de ponto de partida para a discussão dos destinos do discurso psicanalítico na contemporaneidade: “É em seu poder de pôr em crise que a psicanálise está ameaçada e entra, portanto, em sua própria crise” (Derrida, 2001: 70). Esta reflexão se insere na chamada sociedade do espetáculo (Debord, 1992), onde assistimos a

despotencialização do conflito e da crise como dispositivos de transformação individual ou coletiva.

De fato, vivemos numa época em que se privilegia mais o ruidoso *talk-show* do que o abstinente *talking-cure*. Apesar da última expressão poder remeter a uma simples conversa, também participam do tratamento pela fala pausas da narrativa, silêncios prolongados, dúvidas e hesitações constantes, imprimindo um ritmo completamente distinto daquele de uma conversação. Esta é a prioridade do *talk-show*: uma conversa, a mais animada possível, com um ritmo acelerado e divertido, semelhante a um espetáculo. Neste formato de programa televisivo, geralmente são inseridas aquelas risadas gravadas que evitam o silêncio na narrativa, “marcações de cena” visando descontraír os espectadores.

Parece que uma das razões de certo estranhamento em relação à prática da psicanálise na atualidade vincula-se justamente à marca deste imaginário do espetáculo na sociedade ocidental. O silêncio e a hesitação, destoantes deste imaginário e ativos na construção do saber em jogo na psicanálise, são elementos que dão o tom deste estranhamento. Pois, se há hesitação, não há rapidez, mas, ao contrário, idas e vindas, voltas e reviravoltas, nada que produza uma “conversa” indolor— nenhum acréscimo rítmico que possa amenizar a questão que, endereçada ao analista, então, se faz presente. E estando presente a possibilidade de hesitar, inviabiliza-se, em grande medida, uma “conversa animada”: estamos diante, em vez disso, da emergência do conflito psíquico.

A surpresa surge quando, num programa de *talk-show*, meses atrás, um dos pronunciamentos do presidente Bush sobre a guerra do Iraque também é

intercalado de pausas... e de risos em *off*! Parece não haver crise, mesmo em meio a bombas e homens-bomba. O tom do conflito, apesar de evidente, se perde.

Evidências dizem pouco numa sociedade focada na imagem e nas aparências. A tragicidade da psicanálise apresenta-se deslocada neste estranho cenário. Como sustentar o conflito quando o que se coloca em cena parece mais próximo da farsa? Retomando o argumento de Derrida, como “pôr em crise” diante do “fim da política” – instância que, em tese, administra a crise – ou, no mínimo, diante do fato de a política ter perdido o seu fim?

É crucial estabelecer as principais diferenças epistemológicas entre a chamada pós-modernidade e o modernismo – momento da cultura moderna em que surge a psicanálise – para situarmos a relação da contemporaneidade com a crise da psicanálise, e de ambas com a crise da civilização moderna. Tais correlações históricas nos fornecerão subsídios para compreender a dissonância da proposta freudiana em relação a atual espetacularização do laço social. Esta dissonância, contudo, será aqui positivada, visto que pode ser lida como uma crítica da psicanálise à sociedade contemporânea, e não meramente o inverso.¹

O objetivo desta reflexão é compreender como o pensamento freudiano se insere nesta discussão cultural e pode iluminar o obscuro cenário social e político dentro do qual estamos inseridos atualmente. Tomaremos o texto O

¹ Temos consciência do quão controvertida é a discussão em torno da existência ou não de uma pós-modernidade. Há vários outros termos que indicam as várias nuances da problemática: hipermodernidade e modernidade tardia são alguns que apontam não necessariamente para uma ruptura com a sociedade moderna. Contudo, utilizaremos o termo “pós-modernidade” justamente para questionarmos um aspecto bastante enfatizado pela teoria crítica pós-moderna: a aposta na tolerância, como a forma privilegiada de laço social na atualidade.

mal-estar na civilização como o texto modernista por excelência da psicanálise (Freud, 1930). A atualidade deste texto é imensa. Acreditamos estar presentes ali as principais indicações freudianas sobre o impasse historicista da civilização moderna. Iremos apontar, também, qual seria o posicionamento de Freud frente ao cenário da pós-modernidade. Para tanto, recorreremos a uma passagem pontual em sua obra na qual, antecipando-se ao advento da dita pós-modernidade, manifesta-se a respeito de traços marcantes nesta nova configuração social: a tolerância, a relatividade exacerbada e a indiferença. Por fim, reveremos o argumento de Derrida sobre a possibilidade (ou não) de a psicanálise “pôr em crise” na contemporaneidade.

Modernismo: a denúncia da crise da modernidade

Segundo Birman (2000: 130), “o que entra em crise na atualidade é a psicanálise que se mantém à altura de seu compromisso ético e político com o modernismo, isto é, com o discurso crítico sobre a modernidade, tal como Freud o transmitiu em *O mal-estar na civilização*”. Poderíamos acrescentar o argumento de Birman à análise de Derrida: o que entra em crise na psicanálise é o seu poder de pôr em crise, e tal capacidade vincula-se diretamente ao seu compromisso ético com o modernismo, tal como expresso em *O mal-estar na civilização*. Analisaremos brevemente os principais traços do modernismo e, em seguida, as principais preocupações epistemológicas de *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930) – releitura crucial para a manutenção do discurso crítico da psicanálise.

O movimento modernista é contemporâneo à emergência do saber psicanalítico. Ambos nascem em torno de 1890 e têm seu auge no pós-guerra. O modernismo tem seu fim em 1939 (Brudbury, 1989), ano da morte de Freud.

São contemporâneos à crise do projeto civilizatório da modernidade, à crise dos ideais de progresso da civilização cientificista moderna. Ambos têm a crise e o conflito como a argamassa da edificação de seus princípios, conceitos e postulados.

Durante o século XX, a “morte de Deus” Nietzscheana repercutiu no imaginário da dita pós-modernidade e também, anteriormente, nas crenças de muitos modernistas – especialmente daqueles que reviram as suas utopias futuristas e abraçaram as premissas niilistas (Megill, 1994). Além de criticar as ilusões da *transcendência*, Nietzsche questiona a *ideologia progressista*, indicando que a civilização moderna não tem, em seu repertório historicista, soluções para os impasses do processo civilizatório, nem como cumprir suas promessas iluministas.

A problemática crucial que une a contemporaneidade ao modernismo, o último vagão da modernidade – caso se considere a existência de uma pós-modernidade – é a avaliação do próprio sentido progressista da civilização moderna. Esta avaliação produz, por outro lado, uma diferença considerável entre os modernistas e os teóricos da pós-modernidade. Se a teoria crítica pós-moderna incorpora o diagnóstico de Nietzsche – ênfase no aistoricismo e na imanência – o modernismo o interpretou como um impasse.

O impasse da civilização moderna é experimentado de forma auto-consciente e vincula-se ao que o crítico literário Arthur Nastroviski chama de *indecisão modernista* (Nastroviski, 1996), forma privilegiada de revisão crítica dos principais impasses da modernidade. Esta indecisão infiltra-se no aspecto principal que define o modernismo: a negociação da “difícil passagem da cultura histórica para a aistórica” (Schorske, 2000: 177). Frente à incômoda

impossibilidade de decidir-se entre o lugar de vanguarda da era moderna e, ao mesmo tempo, de crítica ao progresso, o modernismo produz *paradoxos irônicos*, que criticam e, simultaneamente, retêm traços da modernidade. O paradoxo irônico promove a possibilidade de o autor trabalhar em duas perspectivas contraditórias, que normalmente seriam excludentes num mundo com referências fixas, sem, todavia, ser submetido às sanções que isto deveria acarretar (Maingueneau, 1997: 98).²

Há dois paradoxos fundamentais que caracterizam o modernismo (Megill, 1997). O primeiro vincula-se justamente às duas tendências conflitantes que assombraram o espírito modernista: o viés progressista e o niilismo – o historicismo e o aistoricismo. Em meio a destruição provocada pelo imperialismo do século XIX e pela Primeira Guerra Mundial, o modernismo foi o primeiro movimento cultural a questionar contundentemente os destinos da civilização moderna, a problematizar a sua associação à idéia de aperfeiçoamento e de progresso (Said, 1995). O segundo paradoxo aborda uma questão que marcou a *modernidade* de ponta a ponta, desde as Revoluções Científicas (Negri & Hardt, 2001): a tensão transcendência/imanência,³ também apontada no romantismo (Loureiro, 2002), e que permanece operante no modernismo. O modernismo privilegia, então, a

² No âmbito epistemológico da literatura modernista, a ironia equipara-se à idéia de dupla face de Nietzsche, às perspectivas múltiplas em fotografia, à relatividade de Einstein ou ao cubismo de Picasso. Diante de uma tela cubista não se sabe ao certo qual é o ângulo correto para se observar, nem tampouco qual foi a origem da tela, que perspectiva prevalece hierarquicamente frente à outra. A ironia vincula-se ao esfacelamento do ponto de vista privilegiado para o acesso ao real, pressuposto fundamental do modernismo. Sobre isso, ver Everdell, 2000.

³ Faremos aqui uma distinção entre as noções de modernidade e de civilização moderna, duas construções históricas elaboradas em momentos diversos. A modernidade, segundo Negri e Hardt (2001), se inicia com as revoluções científicas dos séculos XVI e XVII e avança até após a 2ª guerra mundial, término também do movimento modernista, o último movimento da era moderna. Caracteriza-se pela tensão transcendência/imanência. Já a noção de civilização moderna nasce no final do século XVIII (Elias, 1994), vinculada à noção de aperfeiçoamento, progresso e historicismo.

crítica frontal à própria definição de *civilização moderna*, cunhada no século XVIII, sem, também, deixar de pôr em questão a *modernidade* em seu fundamento.

(O modernismo foi) uma mescla de futurista e niilista, de revolucionário e conservador, de naturalista e simbolista; de romântico e clássico. Foi um “louvor e uma denúncia da era tecnológica; uma alegre adesão à crença de que os antigos regimes da cultura haviam acabado, e um profundo desespero com um receio por tal fim; uma mistura das convicções de que as novas formas eram fugas ao historicismo e às pressões do tempo com as convicções de que eram exatamente as expressões vivas dessas mesmas coisas. E na maioria dos países a década efervescente foi a de 1890 (Bradbury e McFarlane, 1999: 35).

Portanto, os dois paradoxos irônicos do modernismo alimentam-se desta indecisão quanto ao progresso histórico e à transcendência, duas questões cruciais da era moderna – as duas críticas fundamentais do modernismo, segundo Megill. Sustentando os seus impasses, o modernismo é um movimento que deflagra, de uma forma única e singular, a crise do imaginário moderno. Se o espetáculo da contemporaneidade esvazia o conflito, o modernismo os coloca em máxima evidência – e sustenta a crise através da produção de paradoxos irônicos.

O mal-estar na civilização e seus paradoxos

O mal-estar na civilização também coloca os impasses da civilização moderna em máxima evidência (Freud, 1930). O fio condutor de *O mal-estar na civilização* é a crítica à infelicidade do homem moderno frente à civilização *transhistórica*, tal como Freud a conceitua em *Totem e tabu* (1913). No entanto, há alguns momentos no texto em que ele se refere à “nossa civilização atual” (Freud, 1930: 108), e aí apresenta-se uma civilização *histórica*. No capítulo três, justamente onde várias vezes refere-se à “nossa civilização atual”, ele

afirma categoricamente que o domínio sobre a natureza não é o nosso único objetivo cultural (Freud, 1930: 107). Desde Bacon, Descartes, Galileu e Newton o domínio do real, inspirado nas ciências naturais, constituiu o principal objetivo da modernidade que, então, se iniciava (Santos, 2001). Como entender este paradoxo na idéia de civilização em Freud?

Freud parece trabalhar aqui em várias perspectivas, perspectivas que se excluem – envoltas pela ironia modernista. O primeiro paradoxo que Freud sustenta é o comentado acima. Não podemos deixar de perceber, contudo, que este paradoxo coloca em cena a própria tensão que define a modernidade – a tensão entre transcendência (representada por uma ordem simbólica transhistórica) e imanência (representada pela civilização contingente, “localizada” no historicismo). Tornando o texto ainda mais complexo, no interior da perspectiva imanente do historicismo Freud parece abrir uma nova dupla perspectiva, ou seja, formula e sustenta mais duas posições paradoxais. Em outra parte do capítulo três, ele afirma: *“tivemos o cuidado de não concordar com o preconceito de que civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada para a perfeição, pré-ordenada para os homens”* (Freud, 1930: 117). Neste ponto ele está criticando a própria definição de civilização moderna, orientada para o aperfeiçoamento; não há mais a garantia da certeza iluminista no futuro. Em vez disso, há a constatação de uma outra ilusão – os homens não se tornaram mais felizes com o progresso. A ironia é categórica: em vez de representar um fiel combatente da ilusão, o iluminismo converte-se, também, num produtor de ilusões. Contudo, Freud termina o texto ainda apontando para o futuro. Ou seja: Freud critica o progresso de ponta a ponta

em *O mal-estar na civilização* – e, com isso, põe em questão o legado historicista da modernidade – e termina o texto ainda apontando para o futuro.

Portanto, o segundo paradoxo que Freud mantém no texto já é uma crítica ao historicismo, e, sendo uma crítica dirigida ao próprio fundamento da civilização moderna, equipara-se, em termos epistemológicos, à crítica modernista. Compondo uma crítica abrangente ao imaginário moderno, *O mal-estar na civilização* comporta, em perspectivas simultâneas, as duas características definidoras do modernismo: a crítica ao historicismo/progresso e a crítica à transcendência, mesmo que esta não seja resolvida em favor da pura imanência. Como se não bastasse, este jogo de perspectivas excludentes parece sustentado pelo dispositivo irônico – outra característica marcante do modernismo.

Parece que ficamos sem saída no texto. Se Freud questiona a via progressista da civilização moderna, desde o primeiro capítulo, também já nos adverte que não haveria como recuar. Combatendo as ilusões do “sentimento oceânico”, Freud também interdita as soluções românticas arcaístas: nada há no passado que sirva de fundamento para o presente se re-apresentar. Tal aspiração é movida pelo desejo de restauração da proteção paterna perdida (Freud, 1930).

Pode-se pensar que o desfecho do texto seja pessimista. Segundo o ponto de vista do iluminismo, talvez o fosse. Descartando a mera oposição otimismo/pessimismo, o texto freudiano parece apenas cauteloso quanto à manutenção de determinadas apostas, num cenário pouco oportuno para a magnitude dos respectivos riscos envolvidos.

É o risco de determinadas apostas da teoria crítica pós-moderna – em meio a um cenário social nada otimista – que analisaremos agora.

Orientações freudianas

Bauman afirma que a pós-modernidade é uma chance da modernidade, que a tolerância é uma chance da pós-modernidade e que a solidariedade é uma chance da tolerância (1999: 271). A ênfase à tolerância está no centro do esquema que confere um certo otimismo a alguns teóricos da pós-modernidade.

Acreditar que a tolerância é uma chance da pós-modernidade é ter muita convicção na tolerância – mais convicção do que a pós-modernidade pode suportar. E acreditar que a pós-modernidade é uma chance da modernidade é atestar que “estamos na trilha certa”: não se estaria reeditando uma ilusão progressista no interior desta aposta?

Bauman tem consciência que a tolerância “não é condição suficiente para a solidariedade” (1999: 277). Contudo, afirma que a transformação da tolerância em solidariedade “não é apenas uma condição de perfeição moral, mas uma condição de sobrevivência (p. 270-1)”. Manter a aposta nestes termos – dizer, por um lado, que a tolerância não é condição suficiente para a solidariedade e, por outro, afirmar que a passagem da primeira para a segunda é condição de sobrevivência– é o mesmo de dizer que as condições atuais de sobrevivência não são suficientes.

Em *Explicações, aplicações e orientações* (Freud, 1932), Freud, em tom jocoso, antecipa visionariamente um dos principais traços da hoje chamada pós-modernidade, deixando claro que tal caminho epistemológico deveria ser evitado. Trata-se justamente dos engodos da tolerância, ligada aos perigos de,

no futuro, se levar ao extremo a proposta de relatividade de Einstein. Freud trata aqui tanto de valores epistemológicos como sociológicos: a continuidade da construção (e da troca) do conhecimento e a qualidade dos laços sociais produzidos. Numa única intervenção, ataca valores que se tornaram “moeda-corrente” na pós-modernidade: a tolerância, a relatividade exacerbada e a indiferença:

Que outras exigências os senhores fazem em nome da tolerância? Que, quando alguém expressa uma opinião que consideramos totalmente errônea, nós lhe digamos: ‘Muito obrigado por ter expressado essa contradição. O senhor nos está defendendo do perigo da complacência e nos está dando uma oportunidade de mostrar aos americanos que nós somos realmente tão liberais como eles sempre desejam ser. A bem da verdade, não acreditamos numa só palavra do que o senhor esteve dizendo, mas isto não faz qualquer diferença. Provavelmente o senhor tem tanta razão como nós. Afinal quem pode, talvez, saber quem está certo? Apesar de nosso antagonismo, permita-nos, por favor, que apresentemos seu ponto de vista em nossas publicações. Esperamos que o senhor seja suficientemente gentil, em troca, para encontrar um lugar para nossos pontos de vista que o senhor contesta.’ No futuro, quando tiver sido atingido plenamente o mau uso da relatividade de Einstein, isto se tornará obviamente o costume regular nos assuntos científicos. Por enquanto, é verdade, ainda não chegamos a tal ponto. À moda antiga, limitamo-nos a apresentar somente as nossas convicções, expomo-nos ao risco de errar porque não há como evitá-lo, e rejeitamos aquilo que está em contradição conosco. Na psicanálise temos usado muito o direito de modificar nossas opiniões, se pensamos ter encontrado algo melhor (Freud, 1932: 177).

A saída dos impasses da convivência social não estaria, é óbvio, no mero reforço da intolerância da civilização moderna, constituída imaginariamente pelas fronteiras bem delineadas do narcisismo das pequenas diferenças, nutrido, por sua vez, por doses diárias de ódio identitário. Não estaria também na branda tolerância pós-moderna, que não produz o ódio identitário, mas também não conduz à quebra da distância social. Produz apenas uma falsa equivalência entre a minha verdade e a do outro, mera performance de inclusão, mera espetacularização da aceitação do outro.

Em termos políticos, o imaginário da tolerância fomenta uma lógica do descompromisso, em que não se precisa propriamente “tomar o partido”,

defender as convicções que se julga realmente pertinentes. “O espetáculo é o não-lugar da política” (Negri & Hardt, 2001: 208-9) e o não-lugar do conflito.

Ao combater os engodos da tolerância, quando Freud diz que não precisamos ser tão liberais como os americanos gostariam de ser, ele se sintoniza com a crítica à lógica do controle contemporâneo, à face liberal do Império:⁴

Todos são bem-vindos dentro de suas fronteiras, independente de raça, credo ou cor... Em seu momento de incluir, o Império é cego para as diferenças; é absolutamente indiferente em sua aceitação. Consegue a inclusão universal pondo de lado diferenças que sejam inflexíveis ou inadmissíveis, e que podem dar origem a conflito social. ...O império é uma espécie de espaço liso pelo qual deslizam subjetividades sem resistência ou conflito substanciais. A lei da indiferença neutra inclusiva ... Um véu de ignorância (em relação ao outro) prepara a aceitação universal (Negri & Hardt, 2001: 217-18).

A pós-modernidade é tolerante e o Império também. A lógica atual do poder é imune às armas libertadoras da política da diferença pós-moderna: o Império também está inclinado a exterminar as formas modernas de soberania e a permitir que diferenças atuem através de fronteiras, celebrando o “viver sem fronteiras”, como as atuais propagandas da mídia. O perigo da teoria pós-moderna e da tolerância é cair involuntariamente nos braços acolhedores do novo poder.

A solidariedade é a construção de um conhecimento onde conhecer é reconhecer o outro, é progredir no sentido de elevar o outro da condição de objeto à condição de sujeito. Como a solidariedade é uma forma de conhecimento que se obtém pela via do reconhecimento do outro, este só pode ser conhecido enquanto produtor de conhecimento (Santos, 2001: 30). No

⁴ Uma nova forma imperial de supremacia impõe-se na atualidade. Seu novo formato, chamado de “Império”, tudo inclui, e não funciona mais conforme a lógica do imperialismo moderno, segundo a qual a subjugação colonialista vinculava-se à subversão de fronteiras bem definidas. Sobre isso, ver Negri e Hardt, 2001.

exemplo de Freud, qualquer conhecimento produzido teria que ser aceito em sua revista. Desta forma, o outro não é reconhecido, *de fato*, em sua diferença; o conhecimento que ele produz pouco importa – o que, em último grau, faz com que o outro “não faça diferença”.

Este ponto é fundamental. Se alguém tolera o outro, consolida-se uma relação assimétrica. A passagem da tolerância para a solidariedade é viável ou a permanência no imaginário da tolerância só serve para aumentar ainda mais a distância rumo à construção coletiva da solidariedade? Estamos diante de uma passagem ou de um impasse – inaudível na configuração social do espetáculo?

No entanto, se Freud nos adverte negativamente quanto ao caminho que justamente a contemporaneidade se inclinou a tomar para si, ele também parece duvidar das promessas da modernidade. O que verificamos em *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930) e em *Explicações, aplicações e orientações* (Freud, 1932) pode ser resumido no seguinte esquema: (1) a solução da pós-modernidade, envolta no imaginário da tolerância, oferece mais perigos do que vantagens para a construção do conhecimento e de laços sociais satisfatórios. (2) As saídas do repertório da modernidade – tanto as saídas sugeridas pelo iluminismo como as oferecidas pelo romantismo – também tornaram-se ineficazes diante do impasse progressista e historicista da civilização moderna. (3) Contudo, Freud, nas últimas linhas de *O mal-estar na civilização*, aponta para o futuro, rejeitando mais uma vez a solução pós-moderna.

Considerações finais

O imaginário da tolerância dificilmente permite a passagem para o ponto em que o outro será reconhecido como produtor de conhecimento, com as

mesmas prerrogativas daquele que o tolera. Esta é a pista que Freud nos deixa para analisarmos os impasses da constituição dos laços sociais na contemporaneidade.

Freud nunca teve a intenção de empreender uma crítica paradigmática sistemática. As poucas pistas epistemológicas de Freud devem ser tratadas com o apreço de quem cuida de uma herança. Se somos realmente herdeiros do seu legado, aprendemos que os pequenos detalhes – estes “lixos da observação” para os quais geralmente não nos atentamos – podem fornecer a chave de novos e inusitados caminhos. E é fazendo valer esta herança, o motivo de apostamos nas pistas que Freud nos deixa nestes textos, acreditando que, para além da mera *explicação* racional do seu legado e paradoxos, haja realmente alguma *orientação* que lance luz à nova configuração social na qual estamos inseridos.

Na ausência de uma solução garantida no futuro, como indicava a aposta iluminista, e de soluções arcaístas, restauradas no presente, como ocorria no romantismo, o que Freud não abre mão é da idéia de uma sociedade melhor (Freud, 1930). Não há mais ilusões progressistas, mas não significa que não haja a insistência no futuro. O que Freud nos transmite é a inquietante pergunta formulada por Santos: “como conceber rupturas progressistas fora da idéia de progresso” (Santos, 2001: 35)?

Se Freud não conclui e deixa várias questões em aberto, isso se deve à honestidade do seu empreendimento. Assim como aposta nos silêncios e hesitações dos pacientes, Freud não silencia os impasses teóricos da sua obra. Se não há (ainda) como concluir, deixa o impasse falar mais alto,

apostando que a comunidade psicanalítica levará adiante os impasses levantados. Acredita numa certa transmissão, na coletividade e no futuro.⁵

A contemporaneidade atua de forma diferente: não suporta a inconclusão, é ruidosa e preenche os espaços – qualquer possibilidade de dúvida, hesitação ou pausa, a partir da qual o sujeito possa descobrir-se vazio diante à lacuna do conflito. O silêncio não ganha corpo frente ao mercado que tem a *certeza* de que a contemporaneidade é o mundo melhor para qualquer pessoa digna de viver com a liberdade celebrada pelo mesmo mercado. O silêncio é rapidamente preenchido – nem que seja por risos em *off*, típicos do *talk-show* da sociedade do espetáculo. Não há nada a ser transmitido, herdado ou levado adiante.

Esta é a diferença ética marcante em relação à psicanálise. Enquanto as produções modernistas transformam os impasses da civilização moderna em paradoxos, revelando a crise moderna, promovendo um convite coletivo à reflexão e enfatizando, talvez de forma inédita na modernidade, o *não-saber* sobre os destinos da era moderna, a contemporaneidade (seja qual for o nome que damos a ela) “resolve” os paradoxos (como se um paradoxo fosse solúvel...) em benefício do aistoricismo e da pura imanência. Com os paradoxos desmantelados, inaudíveis, mergulhados na sonoridade do espetáculo, os impasses e os conflitos atuais são despotencializados e mesmo silenciados. E diante este panorama, é “imprescindível a manutenção do discurso modernista da psicanálise no tempo de trevas da pós-modernidade” (Birman, 2000:130).

⁵ O exemplo derradeiro de tal honestidade epistemológica apresenta-se em *Análise terminável e interminável* (Freud, 1937). Freud deixa como herança o limite da psicanálise frente ao impasse das forças poderosas do masoquismo, restringindo as possibilidades de sucesso do dispositivo analítico.

Se hoje a psicanálise entra em crise devido à sua dificuldade de “pôr em crise”, num mundo que resiste às paradas e às hesitações, o primeiro passo que os psicanalistas devem urgentemente considerar é a colocação da própria contemporaneidade em crise. Os psicanalistas são solicitados, mais do que nunca, a sair da privacidade dos seus consultórios e pôr em análise o social e a política. Isso significa levar adiante a herança e os impasses transmitidos por Freud. Num mundo imprevisível e sem referências fixas, temos, portanto, uma privilegiada “orientação”: a psicanálise tem como horizonte, a tarefa de “psicanalisar o social”, caso não deseje que os risos distanciados e artificiais do imaginário do *talk-show* abafem, ainda mais, os atos e os silêncios da *talking-cure* psicanalítica.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt.. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BIRMAN, Joel. “A psicanálise e a crítica da modernidade”. In: HERZOG (org). *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Contra-capas, 2000.

BRADBURY, Malcolm. *O mundo moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

BRADBURY, Malcolm. & McFARLANE, James. “O nome e a natureza do modernismo”. In: _____ (org). *Modernismo: guia geral*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

DEBORD, G. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta, 2001.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- EVERDELL, William. *Os primeiros modernos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- FREUD, Sigmund. (1930) O mal-estar na civilização. ESB, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- _____. (1932) Explicações, Aplicações e Orientações. ESB, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- _____. (1937) Análise terminável e interminável. ESB, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1973.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antônio. *O império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LOUREIRO, Inês. *O carvalho e o pinheiro. Freud e o estilo romântico*. São Paulo: Escuta, 2002.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências na área do discurso*. Campinas: Editora Pontes, 1997.
- MEGILL, Allan. *Prophets of extremity, Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida*. Los Angeles: University of California Press, 1997.
- NESTROVSKI, Arthur. *Ironias da modernidade. Ensaios sobre literatura e música*. São Paulo: Ed. Ática, 1996.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, Boaventura. *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2001.
- SCHORSKE, Carl. *Pensando com a História. Indagações na passagem para o Modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.