

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

**A CORRENTE SUICIDÓGENA DE DURKHEIM E SUAS RELAÇÕES COM AS
MANIFESTAÇÕES DA PULSÃO DE MORTE NA CULTURA EM FREUD E LACAN:
um percurso preliminar a um diálogo possível**

Liliane Maria Alberto da Silva

Belo Horizonte
2007

Liliane Maria Alberto da Silva

**A CORRENTE SUICIDÓGENA DE DURKHEIM E SUAS RELAÇÕES COM AS
MANIFESTAÇÕES DA PULSÃO DE MORTE NA CULTURA EM FREUD E LACAN:
um percurso preliminar a um diálogo possível**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Luis Flávio Silva e Couto

Belo Horizonte

2007

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Silva, Liliane Maria Alberto da
S586c A corrente suicidógena de Durkheim e suas relações com as
manifestações da pulsão de morte na cultura em Freud e Lacan: um percurso
preliminar a um diálogo possível/ Liliane Maria Alberto da Silva – Belo Horizonte,
2007.

164f.: il.

Orientador: Prof. Luis Flávio Silva e Couto
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Bibliografia.

1. Suicídio. 2. Psicanálise. 3. Durkheim, Émile, 1858-
1917. 4. Melancolia. 5. Instinto de morte. I Couto, Luis Flávio Silva. II. Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em
Psicologia III. Título.

CDU: 159.964.21

Bibliotecária: Mônica dos Santos Fernandes – CRB 6/1809

Liliane Maria Alberto da Silva

**A CORRENTE SUICIDÓGENA DE DURKHEIM E SUAS RELAÇÕES COM AS
MANIFESTAÇÕES DA PULSÃO DE MORTE NA CULTURA EM FREUD E LACAN:
um percurso preliminar a um diálogo possível**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 2007

Luis Flavio Silva e Couto (Orientador) – PUC Minas

Catherine Koltai

Regina Helena Freitas Campos

À Deus.

AGRADECIMENTOS

À Paula Marília Cabral Ribeiro Justo. Paula Justo. A Querida Paula, que por saber sustentar o seu lugar com tanta doçura e paciência me proporcionou descobrir que a vida não é uma mágica, é um Milagre.

À Arlete Diniz Campolina, cujo desejo de analista sustentou que eu não me perdesse do meu próprio desejo de contribuir com o que a minha escuta trouxesse sobre Durkheim.

Ao Luis Flávio Silva e Couto, que com entusiasmo me acolheu em meio ao caminho, me apontou horizontes e não permitiu o temor à heresia.

À Catherina Koltai e Regina Helena Freitas, pela disponibilidade em acolher o meu trabalho.

À Jacqueline Moreira Oliveira, Roberta Romaglioli e Ilka Franco Ferrari, pelos exemplos de amor ao saber e à Ética, bem como pelo comprometimento com o ensino.

À Marília Rita, que com sua alegria e boa-vontade tantas vezes me deu suporte para o trabalho que aqui apresento.

Às amigas/irmãs Carmem Virginia, Maria Flora, Maria Jô e Teresa, por tantos caminhos onde o sul sempre esteve ao sul, e a nossa amizade, inesquecível. A vocês o meu amor e a minha gratidão.

Aos meus muito caros e queridos amigos, com quem estar ombro a ombro e lado a lado tem sido antes de tudo um prazer: Carol, Cláudia, Cristiane Penélope, Daniela, D. Edite e família, Edriane, Eliete, Everson, Fabiano, Fernando, Fred, Keila, Kenia, Jairo, Jânio, João Jacques, Ladimir, Léo Chico, Luciana, Marie, Naia, Nívea, Núbia Catarina, Raquel, Ricardo Alexandre, Rogério, Santuza, Selmara, Valéria. É uma honra tê-los encontrado e alinhavado a minha história à de vocês.

Ao trio Antonio, Costantino e Sarah em cujos corações eu encontrei guarida, cais de estrelas em turbulento mar.

Aos meus alunos, em cujo desejo de aprender eu também reencontro o meu desejo de saber. E de transmitir.

Aos amados tios e primos. E em especial ao Padrinho Birín e Madrinha Mariinha, Madrinha Ângela, Juninho e Roberta, Marcelo, Chris, Márcio José, Ju e Angelo pela confiança e amor incondicionais.

Aos amores lá de casa: meu pai em cujo olhar eu me fortaleço, minha mãe em quem a ternura fez morada, minha irmã Lucinha com quem aprendo sobre não desistir dos sonhos, meu irmão André que me ensina a interlocução da justiça e da generosidade, minha irmã Patrícia que trouxe o tempo de prosseguir para o futuro, meu irmão Jamil que me lembrou a rapidez com que a vida passa, meu sobrinho Vitor que não me deixa esquecer que uma pipoquinha com quem se ama é imperdível!

Ao amor Rodolfo, com quem eu descubro que sentir é a forma mais sábia de saber.

Por último, eu não poderia deixar de registrar a minha homenagem aos que, ao deixar-se cair da vida, terminam por nos convocar ao enigma que é viver.

“O que não sei fazer
desmancho em frases.
Eu fiz o nada aparecer.
(represente que o homem
é um poço escuro.
Aqui de cima não se vê
nada.
Mas quando se chega no
fundo do poço já se pode
ver o nada)
Perder o nada é um
empobrecimento.”

Manoel de Barros – 2004

RESUMO

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa teórica acerca do conceito de corrente suicidógena de Durkheim, e tem como objetivo analisar a aproximação deste conceito e o que Freud e Lacan propõem como manifestação da pulsão de morte na Cultura. Foram trabalhadas as formas de convergência e de divergência entre dois pólos fundamentais para o campo tanto da ciência quanto da psicanálise. Estes pontos são a noção de sujeito em cada uma e a relação que estes campos mantêm com o saber e a verdade. Quanto a isto, sugere-se que o sujeito do inconsciente, análogo ao sujeito do *cogito* cartesiano, possa ser aproximado do conceito de indivíduo que Durkheim constrói e nomeia como uma “realidade psíquica sem fundo e insaciável”. No que diz respeito à relação que estes campos epistemológicos mantêm com o saber e a verdade, a divergência aparece no investimento que a ciência faz em um saber que se pretende uma verdade universal, ainda que provisória. Na psicanálise, de modo oposto, cada sujeito deve ser convocado a produzir um saber a partir da verdade que emerge das manifestações do inconsciente. Apesar da divergência na relação com o saber e a verdade, a aproximação entre o sujeito da ciência e o da psicanálise tem o efeito de estabelecer um campo de discussão entre ambas; deste modo entende-se que a pergunta inicial desta pesquisa encontra sua fecundidade no campo que surge desta interseção. A questão do suicídio na psicanálise é tratada a partir do entrelaçamento entre a pulsão de morte e o laço social, dos conceitos de melancolia, de masoquismo moral, de gozo, de passagem ao ato e de *acting-out*. O maior obstáculo para estabelecer uma correspondência entre o conceito de corrente suicidógena e as manifestações da pulsão de morte na cultura é a hipótese de o suicídio ter a função social de restabelecer o laço social que Durkheim propõe. Este obstáculo não pôde ser

superado e conclui-se que é prematuro afirmar tal similaridade, baseado nos conceitos psicanalíticos aqui utilizados. Entretanto, a possibilidade de utilizar o arcabouço teórico psicanalítico para discutir a teoria sobre o suicídio em Durkheim abre um novo campo de investigações sobre o ato suicida.

RÉSUMÉ

La présente étude est le résultat d'une recherche théorique sur le concept à chaînes occasionnel du suicide de Durkheim, et a en tant qu'objectif pour analyser l'approche de ce concept et quels Freud et Lacan considèrent comme manifestation de la commande de la mort dans la culture. Les points de convergence et de divergence entre deux points fondamentaux pour les champs de la science et de la psychanalyse ont été analysés. Ces points sont la notion du sujet dans chaque domaine et de la relation entre ces champs et "savoir" et "vérité". On le suggère que le sujet du sans connaissance, analogue au sujet du "cogitate cartésien", puisse être approché au concept de l'individu que Durkheim construit et nomme comme "réalité psychique sans fond et insatiable". Pour ce qui concerne la relation ces champs épistémologiques maintiennent avec la "savoir" et la "vérité", la divergence surgit de la manière que la science investit sous une forme de la connaissance qui s'énonce en tant qu'universel, bien que provisoire. Dans la psychanalyse, d'un côté, chaque sujet doit produire la connaissance à partir de la vérité qui émerge des manifestations du sans connaissance. Bien que la divergence en relation avec la "savoir" et la "vérité", l'approche entre le sujet de la science et celle de la psychanalyse fasse établir l'effet de un champ de discussion entre ces champs. Ainsi, on le comprend que la question initiale de cette recherche trouve sa fécondité dans le domaine qui résulte de cette intersection. La question du suicide dans la psychanalyse est traitée de l'intersection entre la commande de la mort et la cravate sociale, les concepts de la mélancolie, le masochisme moral, la joie, le passage par l'acte et l'action-dehors. Le plus grand obstacle d'établir une correspondance entre le concept à chaînes occasionnel de

suicide et les manifestations de la commande de la mort dans la culture est l'hypothèse que le suicide peut faire rétablir la fonction sociale de la cravate sociale proposée par Durkheim. Cet obstacle ne pourrait pas être surpassé dedans et on le conclut qu'il est prématuré d'énoncer une telle similitude, basée sur les concepts psychoanalytiques utilisés ici. Cependant, la possibilité d'employer le cadre théorique de la psycho-analyse pour discuter la théorie sur le suicide dans Durkheim ouvre un nouveau champ de recherche sur l'acte suicidaire.

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

Quadro 01 – Diferenças entre as Solidariedades Mecânica e Orgânica.....	42
Quadro 02 – O Indivíduo em Durkheim.....	47
Quadro 03 – Tipos de Vínculo Social e os Tipos de Suicídios Análogos...	50
Quadro 04 – Os Três Tipos de Suicídio Altruísta.....	57
Quadro 5 – O Indivíduo de Durkheim e o Sujeito da Psicanálise.....	90
Figura 1 – Os Quatro Discursos.....	116
Figura 2 – Estrutura do Discurso Capitalista.....	117

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: UM PERCURSO PRELIMINAR A ESTA PESQUISA.....	13
2 O SUICÍDIO EM UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA.....	18
2.1 O suicídio entre os povos primitivos.....	19
2.2 O suicídio entre os gregos e os romanos.....	23
2.3 O suicídio entre os primeiros cristãos europeus.....	27
2.4 O suicídio entre os brasileiros: o suicídio não é mais um pecado, o suicídio impede o progresso.....	31
3 O SUICÍDIO EM DURKHEIM: O HOMEM DA CIÊNCIA É CAPTURADO PELOS MECANISMOS DE RESTABELECIMENTO DA NORMA SOCIAL	41
3.1 A sociedade é resultado dos laços de solidariedade.....	42
3.2 O indivíduo em Durkheim.....	46
3.3 Vínculo social e os tipos de suicídio.....	50
3.3.1 <i>O suicídio egoísta</i>	52
3.3.2 <i>O suicídio altruísta</i>	57
3.3.3 <i>O suicídio anômico</i>	63
3.4 Uma função social para o suicídio.....	65
4 O ATO SUICIDA DO PONTO DE VISTA DA PSICANÁLISE E OS POSSÍVEIS PONTOS DE APROXIMAÇÃO COM A TEORIA DE DURKHEIM.....	78
4.1 Ciência e psicanálise: a diferença impede a discussão?.....	78
4.1.1 <i>Os indivíduos de Durkheim e o sujeito da psicanálise</i>	80

4.1.2 Saber e verdade na ciência e na psicanálise.....	93
4.2 A pulsão de morte e o vínculo social do ponto de vista psicanalítico.....	100
4.2.1 A pulsão de morte e o vínculo social em Freud.....	101
4.2.2 O Discurso Capitalista e a circulação de Gozo na Atualidade.....	113
<u>4.2.2.1 O discurso do analista e a resistência à quantificação do suicídio na contemporaneidade.....</u>	126
4.3 O ato suicida do ponto de vista da psicanálise e o conceito de corrente suicidógena de Durkheim.....	132
 5 ALINHAR UMA CONCLUSÃO: O QUE FOI POSSÍVEL ATÉ AQUI....	 155
 REFERÊNCIAS.....	 159
 APÊNDICE A – Linha Histórica do Suicídio.....	 164
APÊNDICE B – Tipos de Ato na Psicanálise.....	165

1 INTRODUÇÃO: UM PERCURSO PRELIMINAR A ESTA PESQUISA

Este trabalho pressupõe que é admissível estender a aposta da teoria psicanalítica de que aquilo que é mais singular do sujeito é também o mais universal à uma investigação sobre o suicídio e seus possíveis efeitos no campo social. Baseando-se na ousadia freudiana de se endereçar aos outros campos de saber para deles extrair questões e hipóteses e realizar interlocuções, o presente trabalho recorta da teoria sociológica de Durkheim o conceito de corrente suicidógena para analisar a possibilidade de existir algo semelhante no corpo teórico da psicanálise.

O trabalho de Durkheim sobre o suicídio constitui um marco no tratamento social que tem sido dado a esta questão desde o século XIX. As suas idéias foram assimiladas nos mais diversos campos de pesquisa e têm servido de suporte para considerar o suicídio como um fato regido por forças sociais e, a partir de tal concepção, estabelecer estratégias políticas e científicas que venham oferecer alguma solução ortopédica e preventiva àquilo que constitui, na atualidade, uma questão de saúde pública.

Não que antes de Durkheim ninguém o tivesse teorizado; ele próprio comenta que não há notícia de uma cultura onde o suicídio não constituísse motivo de alguma normatização. A questão jamais passou despercebidamente. A indiferença à morte voluntária não parece ter acontecido em qualquer momento, nem para justificá-la nem para condená-la. Mas este autor é, de fato, original ao propor não só que o suicídio é resultado de uma captura do indivíduo por uma cota de sacrifício voluntário, mas, também que o próprio suicídio desempenha uma função social de fortalecer os laços sociais através dos rituais de punição àqueles que infringem a lei.

O que justificaria, então, mais uma pesquisa sobre este tema?

O primeiro motivo é que apesar de ser alvo de tantos debates e políticas de prevenção desde a revolução científica o suicídio tem se mostrado como um fenômeno resistente às estratégias de tratamento científico ou social.

Além disto, não é apenas Durkheim (1897) que inscreve um novo *modus operandi* a partir do qual o suicídio se reveste de nova envergadura. Neste mesmo período, Freud propõe a ex-sistência¹ do sujeito do inconsciente e entre os muitos efeitos que a sua teoria gera encontra-se a possibilidade de pensar o suicídio a partir da lógica psicanalítica, o que se caracteriza por uma escuta singular em relação aos demais campos de saber. É possível, e também necessário, distinguir um campo de discussão original sobre o ato suicida a partir da escuta deste sujeito que ex-siste ao campo da razão e da consciência integradora no qual a ciência aposta suas fichas.

Esta pesquisa vem propor exatamente que se pergunte sobre a possibilidade de uma interlocução entre a sociologia de Durkheim e a psicanálise. Como são teorias distintas e algumas vezes divergentes foi necessário retomar alguns conceitos em ambas.

As diferentes discursividades históricas sobre o suicídio são relevantes para a análise sobre o modo como a ciência se apropria e propõe um tratamento social deste tema na atualidade. Por isto, o capítulo 2 desta dissertação realiza um certo percurso histórico sobre o suicídio. Para tanto buscou-se obras de alguns historiadores que se dispuseram a escrever sobre o tema, a partir das quais foi possível levantar informações sobre o suicídio entre os povos primitivos – assim

¹ A ex-sistência, embora se encontre no interior de um certo campo existe aí como um furo. Portanto, como furo somente pode ex-sistir. Com isto, ex-existe dentro, pois, como furo, encontra-se fora (embora internamente). Esse paradoxo aparente é respondido com o termo ex-sistência: algo que existe ex, isto é, dentro, mas fora porquanto furo.

nomeados por estes autores –, os gregos e romanos e os primeiros cristãos europeus.

A idéia é buscar informações para analisar a proposta Durkheimiana de o suicídio ter uma função social, colocá-la frente a frente à teoria psicanalítica e avaliar quão possível é aproximar o conceito de corrente suicidógena do de circulação da pulsão de morte na psicanálise. No Brasil não se encontra muitas informações sobre uma história do suicídio. Mas dois autores, cada um com seu trabalho específico – Fabio Henrique Lopes e Jackson André da Silva Ferreira – realizam um trabalho de identificação do modo como o suicídio foi apreendido no campo social e científico em terras brasileiras. Este capítulo 2 é encerrado, deste modo, com uma breve discussão sobre a inserção do suicídio como tema de pesquisa e bem como uma preocupação na medicina social do Brasil no século XIX, além dos desdobramentos disto na atualidade.

O capítulo 3 tem como objetivo apresentar a teoria de Durkheim sobre o suicídio. O cerne teórico deste capítulo é o livro “O suicídio – estudo de sociologia”, de 1897, onde o autor expõe suas hipóteses de o suicídio constituir um fenômeno social cuja existência se enraíza na própria essência da sociedade. De modo a melhor discutir a obra do sociólogo, foi necessário recorrer aos seus conceitos de sociedade, indivíduo, tipos de suicídio entrelaçados a tipos de vínculo social e crime. Em alguns momentos, sempre que possível, já se deu início, no curso do presente trabalho, a uma discussão entre estes conceitos e a teoria psicanalítica.

Durkheim é objeto de estudo e debates entre muitos outros autores da sociologia e outros saberes, não apenas a respeito de sua teoria sobre o suicídio, mas também pelas suas hipóteses acerca da sociedade e sua relação com o indivíduo. Na presente pesquisa, no entanto, os debatedores de Durkheim não foram

buscados. Isto porque o único interesse em sua teoria é o conceito de corrente suicidógena em contraposição direta à idéia psicanalítica de circulação de gozo no campo da cultura. Apesar disto dois autores, Aloísio Magalhães e Carlos Magalhães, foram utilizados por discutirem de modo bastante útil a esta investigação dois pontos relevantes: os conceitos de indivíduo e de laço social em Durkheim.

Por último, neste capítulo 3 discutiu-se a função social do suicídio tal qual Durkheim (1897) propõe. Segundo o autor existem duas forças sociais subjacentes ao tecido social que sustentam as condições de entrelaçamento de sujeitos e instituições. Ele nomeia estas forças como corrente otimista e corrente pessimista. É no bojo desta corrente pessimista que a corrente suicidógena se situaria para, a partir daí, se espalhar pelo campo social como uma das formas de crime. Ao associar o suicídio ao crime, Durkheim (1897/2000) translada para este ato a função social da re-inscrição da norma em cada integrante do grupo; sem isto o sujeito se encontrará desamparado frente às forças psíquicas insaciáveis que o constituem e que são hostis à cultura.

Esta realidade do sujeito, denominada por Durkheim (1897/2000) como abissal, é ameaçadora tanto a si mesmo quanto à sociedade. A hipótese durkheimiana de o suicídio desempenhar a função de restabelecimento de um laço social esgarçado é inédita e não coaduna com a lógica científica e com o discurso capitalista que apregoam uma ética do bem-estar fundido à do Bem Supremo aristotélico. Nesta pesquisa, defende-se a hipótese de que a psicanálise possui os recursos teóricos necessários para levar a hipótese durkheimiana aos seus desdobramentos radicais. É neste ponto da discussão que o capítulo 4 é alcançado.

Neste capítulo 4, o eixo da discussão é o suicídio a partir da psicanálise. Primeiro foi necessário analisar se seria admissível alguma interlocução entre a

sociologia de Durkheim e a psicanálise. Esta pergunta foi endereçada a dois pilares destas teorias que são as noções de sujeito em cada uma delas e a relação que ambas estabelecem com o saber e a verdade. Em seguida, é discutida a articulação entre laço social e pulsão de morte. Na teoria freudiana isto apareceria no mal-estar na cultura, e na teoria lacaniana na idéia de uma circulação de gozo na cultura. Aproveitou-se para pontuar alguns efeitos da lógica científica associada ao Discurso Capitalista, no tratamento social dado ao suicídio na atualidade.

Ainda neste capítulo 4, foram apresentadas as discussões sobre o suicídio no campo da psicanálise. Para tanto, alguns conceitos psicanalíticos foram privilegiados nesta análise: melancolia, luto, passagem ao ato, *acting-out*, masoquismo moral e gozo. O motivo de mais um percurso, assim distinto do que já havia sido elaborado sobre o suicídio nos capítulos anteriores, é que não bastaria aproximar os conceitos de sujeito e de laço social entre a psicanálise e a sociologia. É importante descobrir se as hipóteses psicanalíticas específicas sobre o tema não desabonam tal interlocução.

A conclusão apresenta as considerações e questões finais a que esta investigação pôde chegar.

2 O SUICÍDIO EM UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

“Homem tolo, de que te lamentas e de que tens medo?
Para onde quer que olhes existe um fim para os males.
Vês aquele precipício escancarado? Ele leva à liberdade.
Vês aquele oceano, aquele rio, aquele poço? A liberdade
mora dentro deles. Vês aquela pobre árvore mirrada e
seca? De cada galho seu pende a liberdade. Teu
pescoço, tua garganta, teu coração, todos oferecem
tantos meios para fugir da escravidão. [...] Indagas o
caminho para a liberdade? Tu o encontrarás em cada
veia de teu corpo.” (Sêneca)

É apenas a partir do século XIX que a cunhagem social do suicídio se reveste de importância. No entanto, esta demarcação do suicídio como tema que diz respeito à coletividade e aos órgãos governamentais é o reaparecimento nos dias de hoje de antigos modelos de regulamentação da vida privada, acrescidos das inovações discursivas características da contemporaneidade. Neste capítulo será realizado um percurso histórico de modo a lançar luz sobre as formas como o suicídio foi tratado em períodos anteriores ao atual. Com isto, se espera buscar informações que permitam realizar a discussão sobre a possibilidade, ou não, de o conceito de corrente suicidógena de Durkheim se aproximar da idéia psicanalítica das variadas formas de circulação da pulsão de morte na cultura.

Este capítulo se divide em duas partes. Na primeira é realizada uma incursão breve pela história do suicídio entre os povos primitivos – os povos assim chamados pela Antropologia –, entre os gregos e romanos e entre os primeiros cristãos europeus. Na segunda parte é apresentada uma análise do modo como a medicina social brasileira, no século XIX, se apropria do tema da morte voluntária e dos efeitos deste fato na produção de saber sobre o suicídio. Estes efeitos não

desapareceram; ao contrário, dão indicação de estar cada vez mais fortalecidos na atualidade. Além disto, nesta segunda parte, também se comenta acerca dos vínculos entre este saber médico e as estratégias políticas de prevenção e tratamento ao suicídio que são organizadas desde a Modernidade.

2.1 O suicídio entre os povos primitivos

Uma pesquisa sobre a história do suicídio constantemente se mistura à história da morte entre os povos. (Apêndice A).

Em “Totem e Tabu”, Freud (1913) realiza um trabalho minucioso sobre as organizações sociais primitivas e entre os itens discutidos está o tabu² para com os mortos. Segundo este autor o alvo principal desta proibição, nomeada tabu, é o contato com os mortos. Os rituais funerais e de desinfecção daqueles que tiveram contato com o defunto são organizados com a função de manter o espírito do morto distante da aldeia e das pessoas de sua tribo. Este medo advém da idéia de que a pessoa ao morrer se transforma em um demônio. Por exemplo, entre os

[...] agutainos, que habitam Palawan, uma das ilhas das Filipinas, a viúva não pode deixar a cabana durante sete ou oito dias após a morte do marido e mesmo então só pode sair numa hora em que não é provável encontrar alguém, pois quem quer que a olhe morrerá de morte súbita. Para impedir esta catástrofe fatal, a viúva bate com um tarugo de madeira nas árvores à medida que avança, advertindo assim as pessoas de sua perigosa proximidade, e as próprias árvores em que ela bate em breve morrerão. (FREUD, 1913, p. 53).

² FREUD, S. (1913, p.21): “O significado de ‘tabu’, como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de ‘tabu’ em polinésio é ‘noa’, que significa ‘comum’ ou ‘geralmente acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições.”

Outro tipo de atitude preventiva do retorno dos mortos é a proibição de dizer o nome deste, em uma clara demonstração de fusão entre a palavra que nomeia um membro da tribo e a própria pessoa. Estes rituais surpreendem por demonstrarem que há uma mudança radical de percepção do grupo sobre aquele que morreu. Não é importante o lugar social que esta pessoa tenha ocupado enquanto viva; a sua morte a transforma em um inimigo que deve ser combatido e temido por todos da tribo. Freud (1913) remete esta súbita mudança das qualidades daquele que morreu a um mecanismo psíquico defensivo, chamado projeção, que ocorre quando um sujeito projeta em outro seus próprios sentimentos inconscientes. Neste caso, em especial, há um deslocamento de um sentimento de agressividade inconsciente por parte daquele que continua vivo em direção ao espírito do morto; agora, é este quem odeia e deseja o mal de todos aqueles que sobreviveram à sua morte, principalmente dos que lhe eram mais próximos.

Segundo este autor os sentimentos de amor entre os membros dos povos primitivos seriam tão ambíguos quando os dos neuróticos modernos, e os tabus viriam permitir ao grupo desfazer-se do sentimento de culpa por tais desejos de morte em relação aos seus irmãos de clã. E, “uma vez que essa é a origem do ressentimento da alma do morto, segue-se naturalmente que os sobreviventes que mais terão a temer serão aqueles que eram anteriormente os seus mais chegados e queridos” (FREUD, 1913, p.59). Para os homens primitivos, tal como para o inconsciente, não há diferença entre a morte natural e uma morte violenta, pois para ambos foi um desejo mal, de um dos deuses ou de alguém da tribo, o que causou a morte daquela pessoa. Esta ambivalência afetiva primitiva teria diminuído ao longo dos tempos e restaria, nos dias atuais, uma cicatriz denominada piedade pela cultura ocidental.

Este mecanismo de projeção inconsciente em direção aos mortos em geral, por parte dos primitivos, poderia explicar também as reações sociais de punição ao suicida? Neste caso, mais do que se tratar do dúbio amor que cada um é capaz de sentir por outro sujeito, o que estaria em jogo seria o sentimento de ambigüidade em relação, principalmente, à própria morte. Segundo Freud (1915) a própria imortalidade é uma realidade no inconsciente, daí o sujeito que comete suicídio deflagrar algum tipo de punição social, mesmo entre as culturas onde o suicídio faz parte das ações tidas como virtuosas.

Esta pseudo-aceitação do suicídio como algo virtuoso é discutida por Durkheim (1897/2000), que afirma ser interessante notar que mesmo quando permitido legalmente, o suicídio deveria acontecer no limite do que uma legislação rigorosa estabelece como correto, ainda que tais critérios parecessem absurdos aos europeus. Havia entre eles regras rigorosas quanto à possibilidade de um sujeito dar fim à sua vida e elas sempre diziam respeito à perda de um lugar ou de uma função social.

Ainda sobre o suicídio entre os povos primitivos, A. Alvarez (1999) afirma que a morte não possuía significado de término da vida e o suicídio era buscado como um recurso de vingança contra os inimigos. Segundo ele o processo “é simples: ou o fantasma do suicida vai destruir seu inimigo por ele, ou seu ato vai forçar os parentes a perpetrarem a tarefa, ou as impiedosas leis da tribo irão forçar o inimigo a matar-se da mesma forma” (ALVAREZ, 1999, p. 63). Seria possível pensar que a exigência do cumprimento da regra que impõe a retaliação ao inimigo do suicida se sustente no receio de que, caso isto não se dê, o morto, agora transformado em demônio, venha a atormentar todo o grupo? Não parece impossível que isto se dê.

Entre os muitos exemplos possíveis de suicídio entre os povos primitivos é interessante comentar um caso citado por Alvarez (1999). Este exemplo é o caso dos aborígenes da Tasmânia que se recusaram a procriar por entenderem que o mundo em que eles eram caçados como cangurus lhes era intolerável. Esta explicação se assemelha a uma hipótese que, na atualidade, tenta explicar o suicídio entre os índios brasileiros.

Entre os povos primitivos, portanto, a questão de cada um com a morte em si – ou de sua impossibilidade no inconsciente – aparece deslocada no medo que o morto causa aos integrantes de sua tribo. O espírito é retirado do lugar afetivo que possuía quando vivo pela via de uma projeção inconsciente de agressividade por parte dos membros de sua tribo, principalmente daqueles que lhe eram mais próximos e queridos. O mesmo processo pode ser usado para explicar o caso citado por Alvarez (1999) em que o indivíduo se matava para dar início a um processo de vingança contra seu inimigo. Isto porque não é incoerente pensar que é o medo do retorno do morto que sustenta o cumprimento da regra que impõe a morte ao desafeto do suicida. Talvez este seja um exemplo explícito da impossibilidade da morte em cada um em seu inconsciente, de que Freud (1915) fala. Não crendo na própria morte, o indivíduo não pensa duas vezes antes de dar fim à sua própria vida como recurso banal de represália.

O suicídio seria um tipo de morte que sempre convocaria todo o grupo a algum tipo de projeção especialmente delicada. Isto porque evoca não apenas os processos comuns de projeção inconsciente de agressividade em relação àquele que morreu, mas também confronta o sujeito com própria morte, situação tida como impossível em seu inconsciente. Daí a necessidade de submeter o suicídio a uma rigorosa normatização, tal qual Durkheim (1897/2000) aponta.

O próximo passo neste texto é apresentar o modo como o suicídio é pensado entre os povos grego e romano.

2.2 O suicídio entre os gregos e os romanos

É na Grécia que acontece pela primeira vez, segundo Georges Minois (1998), um processo inédito de racionalização em torno do tema suicídio. As discussões se dão em torno da questão da liberdade com que um sujeito pode e deve decidir sobre si mesmo. A partir disto, cada grande escola defenderá um ponto de vista particular. A indulgência transita da indicação do auto-extermínio frente a qualquer revés a uma oposição contundente. Esta última opinião é defendida pelos pitagóricos e se baseia nas idéias de que “tendo a alma mergulhado no corpo na seqüência de um pecado original, ela deve realizar sua expiação até o fim, [e de que] a associação da alma e do corpo é regida por relações numéricas em que o suicídio poderia quebrar a harmonia”. (MINOIS, 1998, p. 62).

Ainda de acordo com este autor, tanto Plantão quanto Aristóteles discordam do suicídio como medida banal frente à indignidade.

Para Platão o principal elemento a ser considerado ao tomar uma decisão deste porte é o dever de cada indivíduo frente aos deuses que lhe permitiram viver. Ele chega a sugerir medidas punitivas àqueles que se matassem. No entanto, Platão também estabelece uma zona de indulgência bastante ampla, no seu texto “As Leis”, ao dizer que tais retaliações não visam os que se mataram “por mandado da Cidade, nem pelos sofrimentos agudos de um mal accidental a que não pôde escapar, nem

sequer por a sorte que o espera ser uma ignomínia inviável e sem saída” (PLATÃO in MINOIS, 1998, p. 63).

Em “Ética a Nicômaco”, no livro V, Aristóteles se manifesta sobre o suicídio:

[...] uma classe de atos justos se compõe de atos que estão em consonância com alguma virtude e que são prescritos pela lei (põe exemplo, a lei não permite expressamente o suicídio, e o que a lei não permite expressamente, ela o proíbe). Além disso, quando uma pessoa, violando a lei, causa dano a um outro voluntariamente (excetuados os casos de retaliação), ela age injustamente; e um agente voluntário é aquele que conhece tanto a pessoa a quem atinge com o seu ato como o instrumento que está usando; e quem, em um acesso de forte emoção, voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; age portanto injustamente. Mas contra quem? Certamente contra a cidade, e não contra si mesmo, pois essa pessoa sofre voluntariamente, e ninguém é voluntariamente tratado com injustiça. Por essa razão, a cidade pune o suicida, punindo-o com uma certa perda de direitos civis, pois ele trata a cidade injustamente. (ARISTÓTELES, 2001, p. 126 [1138]).

Fica claro, então, que os aristotélicos pensam o suicídio como algo condenável por se opor à virtude que deve ser materializada no perfeito cumprimento dos deveres do cidadão para com a Cidade. Mas nem mesmo Aristóteles deixa de entrever uma situação em que a própria virtude convoca o homem a se despreocupar com manter-se vivo. Ainda em “Ética a Nicômaco”, desta vez no livro IV, ele afirma que um homem virtuoso agirá em perfeita conformidade com os interesses do grupo, da cidade. Então há um dever, uma certa forma mais virtuosa do que outra manifestação daquele que busca a virtude, o suicídio pode violar o dever do sujeito para com a cidade. “O homem magnânimo enfrentará grandes perigos, e nesses casos não se deterá com a preocupação de salvar sua vida, sabendo que há condições em que ela não é digna de ser vivida”. (ARISTÓTELES, 2001, p. 92 [1124]).

Mas é entre os romanos que acontece um exemplo clássico deste tipo de exceção à proibição do suicídio por parte dos aristotélicos: é a morte de Catão.

Maurice Pinguet (1987) comenta que é para defender a liberdade e a Cidade que Catão se mata. Catão reconhece que sua morte poderia ser evitada, caso abrisse mão da virtude:

Se eu quisesse salvar a minha vida pela graça de César, bastaria apenas que eu próprio fosse perante ele, mas não quero dever favores nem obrigação a um tirano por uma injustiça: pois é injustiça dele usurpar o poder de salvar a vida, como senhor, àqueles a quem ele não tem nenhum direito de comandar. (CATÃO in PINGUET, 1998, p. 12).

É, então, no lugar de um legítimo cidadão, que este político romano, conhecido por sua inflexibilidade em defender a virtude, invoca o direito de se matar ao dizer que a liberdade de agir precisa ser igualada à de se matar. Mas este direito é exclusivo dos cidadãos gregos, isto é, dos homens livres. Deste modo, a nomeação do suicídio como ato de valor ou de covardia depende em muito do fato de ser o suicida um cidadão ou um escravo. No caso deste último, o ato de auto-extermínio representa uma contestação ao poder de seu senhor, o que seria condenável qualquer que fosse a situação causadora do suicídio ocorrido.

Entre os gregos, portanto, o suicídio é tomado como tema que diz respeito à coletividade, seja em suas relações de dever para com os deuses ou para com o Estado. A liberdade de que cada um dispunha deveria ser limitada por suas obrigações sociais de acordo com o lugar de homem livre ou de escravo que ocupava. O Estado, em última instância, era o responsável pela decisão; isto não contraria o modo como a liberdade era entendida pelos gregos, já que esta se encontra desde sempre limitada pelos deveres para com a Cidade e os deuses.

Aquele que não desejar mais viver deverá declarar suas razões ao Senado e, após ter recebido permissão, poderá abandonar a vida. Se tua existência te é insuportável, morre; se o destino te oprime, bebe a cicuta; se estás esmagado pela dor, abandona a vida. Que os infelizes narrem os seus

infortúnios e que o magistrado lhes forneça o remédio para que sua aflição chegue ao fim. (LIBÂNIO in Durkheim, 1897/2000, p. 427).

A serenidade com que o assunto é estudado entre os gregos, observada no testemunho acima, é levada às últimas conseqüências no Império Romano, segundo A. Alvarez (1999). As carnificinas e os suicídios como espetáculos de lazer urbano se tornam comuns, e apenas os escravos, os soldados e os criminosos por dívidas são proibidos de se matarem. Não havia retaliações jurídicas e o senado possuía um estoque de cicuta para aqueles que conseguissem justificar a impossibilidade de permanecerem vivos. O valor da vida terrena é diminuto e por isto a morte é entendida como algo banal; mas ainda assim a decisão cabe ao Estado e não ao indivíduo.

Contudo não constituía consenso entre os romanos ser o suicídio uma morte sempre honrada; os soldados, por exemplo, são proibidos de se matarem. Além destes um outro grupo também está interditado em seu desejo de buscar na morte a solução de um problema: os escravos. O primeiro grupo cometeria um crime patriótico e o segundo um crime econômico. A grande questão é se o motivo alegado é justo e se mantém a honra daquele que pretende se matar. Um exemplo da ambigüidade com que o suicídio era tratado entre os romanos é o fato de que mesmo Sêneca, defensor da morte voluntária, não a prescreve sem um motivo justo; ele mesmo cometeu suicídio apenas por ter recebido ordens de Nero para que cortasse os seus pulsos.

2.3 O suicídio entre os primeiros cristãos europeus

As concepções grega e romana de morte não desaparecem; ao contrário, podem ser observadas em algumas das idéias cristãs sobre o suicídio. Segundo Alvarez (1999), estes últimos assimilaram o ponto de vista romano sobre a morte e o suicídio e acrescentaram a ele a idéia da felicidade como algo pertencente a uma vida após a morte. Nos séculos IV e V d.C., o culto ao martírio se materializa no suicídio realizado entre os donatistas³ logo após o batismo. Nesta auto-imolação era percebida uma conciliação entre duas verdades cristãs: a salvação pelo batismo e a entrada no paraíso através da mortificação. Gibbon, citado por Alvarez (1999), apresenta a tragédia que se estabeleceu no conflito entre as duas igrejas cristãs:

A fúria dos donatistas foi inflamada por uma série extraordinária de frenesi, e que, se de fato predominou entre eles em tão extravagante grau, não pode por certo encontrar paralelos em nenhum outro país ou época. Muitos desses fanáticos eram possuídos por um horror à vida e um desejo de martírio; e pouca importância davam a por que meios ou por que mãos morriam. (GIBBON in ALVAREZ, 1999, p. 80).

Entre motivos políticos, econômicos e religiosos Agostinho de Hipona, o maior dos defensores da igreja romana se coloca contra as idéias donatistas. Assim é que, apenas no século IV, apresenta-se a proibição do suicídio por parte do cristianismo. É Agostinho quem provoca uma ruptura na ética cristã ao defender que o suicídio

³ BUSTAMANTE, Regina Maria Cunha. O donatismo foi um movimento, surgido no início do século IV, que dividiu a Igreja Cristã na África do Norte. Iniciado com uma querela sucessória do episcopado de Cartago, ou na expressão de Courtois (1955) como um "*simples conflito de sacristia*", acabou por formar duas Igrejas Cristãs rivais na região. A denominação do cisma advinha de seu líder Donato (pretendente ao episcopado cartaginês), que criticava a condescendência católica em aceitar clérigos (*traditoris*) e fiéis (*lapsi*), que haviam renegado sua fé durante as perseguições, promovidas pelas autoridades romanas no final do século III e princípio do seguinte, quando o cristianismo era ainda considerado uma religião ilícita. Eles se auto-denominavam de Igreja dos Puros ou dos Santos, por seu dito rigorismo moral típico da religiosidade norte-africana, ou ainda Igreja dos Mártires.

seria o maior de todos os pecados por atentar contra a própria divindade. Em um período de 160 anos a Igreja Católica deslocou o suicídio do lugar de garantia de pureza d'alma e entrada no paraíso para o de maior de todos os crimes contra a sociedade e, principalmente, contra Deus. Em 533, no Concílio de Orléans, ficaram proibidas quaisquer homenagens fúnebres àqueles que se matassem para fugir a um julgamento. Mais tarde, em 562, no Concílio de Braga, todo e qualquer suicida estava proibido de receber honras fúnebres e em 693 d.C, no Concílio de Toledo, as sanções foram estendidas aos que, mesmo sem obter sucesso, tentavam na morte uma saída.

Este período que vai do século V ao século XV d.C, ou seja, a Idade Média, é um tempo de transição entre a noção do indivíduo imerso no coletivo, inclusive na sua morte, e a construção de um espaço privado. Segundo Ariés (1989) a morte é algo com que se lida de modo familiar, no continente europeu. Ela ocorre de acordo com um planejamento da própria pessoa, que intui a aproximação do momento final e reúne os familiares e os amigos, despede-se de um a um, distribui seus bens e tem um fim tranquilo em meio a preces e demonstrações de carinho. Apesar desta intimidade o retorno dos mortos é motivo de preocupação e os ritos funerários têm como objetivo impedir que aquele que morreu perturbe os vivos. Tais medidas preventivas são necessárias principalmente em caso de suicidas, cujos funerais são cercados de cuidados: não são enterrados juntos dos demais e sim em lugares que possam confundir o espírito para que eles não localizem o caminho da cidade – encruzilhadas, por exemplo –, cortam suas mãos para que eles não consigam se vingar dos vivos, amarra-se seus corpos com pedras e os jogam em rios.

Segundo Marcos Guedes Veneu (1994) é a criação do purgatório cristão, ainda na Idade Média, que propicia uma nova apreensão do suicídio. A inscrição

deste terceiro espaço geográfico no mundo dos mortos redefine a percepção temporal da vida e da morte; traz o tempo do Juízo Final da Humanidade para o da morte pessoal, onde cada um deverá efetuar uma escolha entre o Bem e o Mal e com isto definir sua eternidade particular. Ora, o purgatório já é resultado de um movimento de ensimesmamento em direção à noção filosófica da Antiguidade de um indivíduo que se pensa e que por isto decide sobre si próprio. É neste contexto que surge a idéia, no século XIII, do suicídio como uma doença, como loucura. A concepção de loucura que aqui encontramos é diferente da que se organiza a partir do século XVIII e que também é convocada a explicar o suicídio; neste primeiro momento ela não possui um caráter patológico, uma doença a ser tratada, mas apenas como desrazão.

A Reforma protestante, no século XVI, é apontada por Veneu (1994) como provocadora de uma nova ruptura nos discursos sobre o suicídio. Apesar de ser ainda mais rigorosa do que a igreja católica em sua punição àqueles que se matavam, algumas de suas idéias permitiram o estabelecimento de um espaço laico onde a idéia do suicídio como manifestação da liberdade do indivíduo tomou corpo, idéia que já se encontrava presente na Grécia Antiga. Os elementos éticos da nova doutrina são: a ligação direta entre o indivíduo e Deus, o uso da razão na interpretação das escrituras sagradas e a crença de a salvação ser obtida exclusivamente através da absolvição da própria consciência.

Assim, apesar de o protestantismo se posicionar contra o suicídio, permite uma série de reflexões no campo social que demarcam um espaço onde uma garantia de liberdade se traduz em o indivíduo ter o direito de decidir sobre a própria morte. Neste novo discurso é reencontrado um elemento da noção de suicídio como um ato corajoso frente a algo insuportável e indigno, característica dos povos

primitivos e da antiguidade grega. Além disto, também é resgatada a racionalização romana no estabelecimento de critérios lógicos para viver e a concepção feudalista de que o suicídio é uma experiência radical de singularidade.

De acordo com Fabio Henrique Lopes (2003), o Iluminismo, no século XVIII, inscreve uma mudança no discurso sobre o suicídio, proporcionando um debate amplo que seculariza o tema convocado pelos filósofos sobre a liberdade humana e seus limites. Desde que Agostinho, no século IV, deu o primeiro passo para a proscrição do suicídio, a discussão passou a girar em torno de decidir em qual dos crimes o suicídio melhor se encaixava: contra a sociedade, contra Deus ou contra as Leis. No século das Luzes, sustentado pelo espaço laico engendrado já no século XVI pela Reforma Protestante, a questão da liberdade com a qual um indivíduo deve contar para tomar suas decisões, inclusive a de se matar, volta à cena tal qual o era na Grécia e em Roma. Veneu (1994) informa que é neste século XVIII que os abades Prévort e Desfontaines utilizam pela primeira vez a palavra suicídio.

No século XIX há uma outra virada no discurso em torno do suicídio e todas as discussões até aqui sustentadas serão influenciadas pela nova hipótese. Durkheim (1897/2000) é o autor que, imbuído do espírito positivista da revolução científica, transforma o tema suicídio em um objeto de estudo científico da recém constituída sociologia. O suicídio, deste modo, passa a ser pensado não mais como uma questão do indivíduo, mas como resultado da ação de forças sociais sobre este. Este autor propõe a existência de uma corrente suicidógena, ou seja, uma cota de sacrifícios voluntária característica a cada grupo. O suicídio, segundo este autor, tem uma função social que é a de restabelecer o vínculo social, entre os vivos, quando este se encontre fora do grau ideal de tensão que permite a harmonia social. Durkheim é o autor objeto de análise nesta pesquisa e nos próximos capítulos

constitui a matéria prima do trabalho; por isto neste momento dar-se-á prosseguimento ao texto discutindo-se quando e como o suicídio foi tomado como tema de debates e intervenções no Brasil.

2.4 O suicídio entre os brasileiros. O suicídio não é mais um pecado. O suicídio impede o progresso.

Realizar um percurso sobre o suicídio no Brasil encontra poucos subsídios, por isto decidiu-se por dar relevo a uma discussão sobre como esta questão é tomada como tema de debates no meio acadêmico. Então, como último momento deste percurso histórico o presente trabalho vem discutir a razão pela qual o suicídio se tornou pauta de debates no Brasil e suscitou, por parte da ciência e do Estado, intervenções específicas.

Acompanhando as transformações pelas quais o campo do conhecimento científico passava na Europa, no Brasil o suicídio deixa de ser um pecado para ocupar o lugar de doença mental e elemento de risco social. Fabio Henrique Lopes (1998) analisa a veiculação de notícias sobre suicídio na imprensa, em teses, no Código Penal brasileiro e mesmo no cotidiano do Brasil, no período que vai do final do século XIX às primeiras décadas do século XX. Ele observa que ainda no século XVIII duas questões tornaram-se relevantes no debate em torno do suicídio: a patologização da loucura e a inclusão do suicídio entre as suas manifestações.

É deste modo, segundo Lopes (2003), que a medicina social característica do século XIX passa a ordenar os conceitos, referências, diagnósticos e prognósticos

em torno do suicídio. Desqualificando os demais saberes para tratar de tais questões a medicina social toma para si não apenas a responsabilidade de explicar o suicídio através da loucura, mas também de tratá-lo através da prevenção. Ele é incluído na lista dos inimigos do corpo social ao lado de criminosos, prostitutas, homossexuais, loucos; enfim, os inimigos do corpo social. O eixo da discussão é deslocado da liberdade humana para o de um indivíduo como corpo doente, que deve ser tratado e curado. No século XIX fez-se silêncio e somente os que detêm o saber científico, os médicos, podem se manifestar. E está dito: é loucura.

Já não é pecado. É obstáculo ao progresso bem planejado pela sociedade iluminista igualitária, fraterna e livre. No entendimento desta ciência transformadora da sociedade, e garantidora do progresso no país brasileiro, todos aqueles que, loucamente, insistissem em esburacar a paisagem harmoniosa do futuro iluminado deveriam ser reconduzidos ao bom caminho. Observemos a emergência deste discurso na extração de conhecimento sobre o suicídio no Brasil.

De acordo com Jackson Ferreira (2004) as sanções sociais aos suicidas eram influenciadas pelos valores judaico-cristãos, pelas culturas africanas e pela cultura romântica européia, na Bahia do século XIX. Era sempre possível condenar e/ou atenuar o ato suicida a partir de um diagnóstico de loucura. Nomear o suicídio de alguém deste modo permitia oferecer ao morto todas as benesses religiosas. Os próprios suicidas, ou loucos de acordo com a medicina, muitas vezes recorriam a este diagnóstico em bilhetes deixados para salvaguardar os seus familiares de futuras penalidades.

Lopes (1998) comenta que os jornais e a literatura eram tidos, no século XIX, como grandes fontes de incentivo ao suicídio. As medidas preventivas sociais ao suicídio sempre requeriam que este assunto não fosse publicado, ou pelo menos

proibido àqueles que fossem identificados como propícios a cometer tal ato. Jackson (2004) também observa esta preocupação em relação à literatura romântica.

Apesar de alguns autores afirmarem que na Bahia não houve romantismo, sendo Castro Alves mais influenciado por Recife e Rio de Janeiro, o que não significa dizer que não houvesse produções literárias, o clima de pessimismo, sentimentalismo e reflexões sobre o amor e a morte, e mais do que isso, sobre a própria morte, esteve presente nas penas de Junqueira Freire e de outros escritores. É nesse quadro de transformações e permanências, de liberdade dos sentimentos individuais e de paternalismo, que se insere uma discussão sobre o suicídio na sociedade baiana. (FERREIRA, 2004, p.3).

Não poderia deixar de ser aqui considerada a realidade da escravatura no Brasil, bem como do suicídio entre os escravos. Ferreira (2004) comenta que na concepção africana os horrores a que os negros eram submetidos e a perda da liberdade servia de justificativa àqueles que decidissem por fim à própria vida. Se os dados estatísticos sobre a morte entre brancos é um procedimento tido como de pouca confiabilidade, entre os escravos torna-se ainda mais delicado. É que o hábito de declarar a morte de um escravo como sendo suicídio impedia que qualquer um fosse responsabilizado por esta perda.

Há ainda que se considerar um outro personagem brasileiro e o seu encontro com a morte voluntária. Trata-se do índio.

É conhecido, na literatura brasileira, o poema “I-Juca Pirama”, de Gonçalves Dias (1851/1969), que narra a história trágica do índio que se lança à morte para reaver a honra frente ao seu povo. O guerreiro Tupi, aprisionado pelos índios Timbiras e prestes a morrer, canta seus feitos:

Sou bravo, sou forte,
Sou filho do Norte;
Meu canto de morte,
Guerreiros, ouvi. (DIAS, 1969. P. 04).

Mas o canto traz não apenas as batalhas e inimigos vencidos, fala também de seu pai, velho e cego, a quem só restou este filho. É assim que o bravo, entre lágrimas, implora para permanecer vivo e obtém a liberdade prometendo voltar assim que o pai morresse. O chefe Timbira recusa tal oferecimento:

És livre; parte!
 Ora não partirei; quero provar-te
 Que um filho dos Tupis vive com honra,
 E com honra maior, se acaso o vencem,
 Da morte o passo glorioso afronta.
 Mentiste que um Tupi não chora nunca,
 E tu choraste!... parte; não queremos
 Com carne vil enfraquecer os fortes.
 (DIAS, 1969. P. 06).

O jovem volta à floresta ao encontro do pai que, percebendo algo errado e após inteirar-se de todo o ocorrido, toma o filho pelas mãos e se encaminham de volta à aldeia inimiga. Ali chegando o velho índio declara a sua admiração e gratidão pelo ato de libertarem o rapaz e o devolve ao sacrifício, posto que assim a honra de seu povo exigia que seu filho, na hora da morte, fosse entregue a mãos inimigas. O chefe da tribo não volta atrás e conta ao pai o que o filho não tivera coragem – que ele chorara. Pela boca do pai fala toda a sua tribo:

Tu choraste em presença da morte?
 Na presença de estranhos choraste?
 Não descende o cobarde do forte;
 Pois choraste, meu filho não és!
 Possas tu, descendente maldito
 De uma tribo de nobres guerreiros,
 Implorando cruéis forasteiros,
 Seres presa de via Aimorés.
 Possas tu, isolado na terra,
 Sem arrimo e sem pátria vagando,
 Rejeitado da morte na guerra,
 Rejeitado dos homens na paz,
 Ser das gentes o espectro execrado;
 Não encontres amor nas mulheres,
 Teus amigos, se amigos tiveres,
 Tenham alma inconstante e falaz!.
 (DIAS, 1969. P. 08).

O horror de tal maldição produz seu efeito de laço social: o jovem guerreiro se lança em um ataque mortífero e suicida contra os inimigos timbiras para que o seu povo permaneça honrado. Nenhum sofrimento se equipararia a não ser mais filho dos Tupis.

O suicídio entre os indígenas brasileiros também é trágico fora da literatura. Na década de 80 a epidemia de suicídios entre os índios Guaranis apontou o quão escassa é a produção científica sobre o auto-extermínio nas tribos brasileiras (OLIVEIRA e NETO, 2002). Para Anastácio Morgado (1991) uma possibilidade de explicação seria “**a hipótese do recuo impossível** (grifo do autor), onde se verifica o esgotamento de qualquer possibilidade de recuar no espaço, diante da ‘civilização ocidental’, e, simultaneamente, seus valores de dignidade humana são aviltados” (MORGADO, 1991, pág. 585). O autor lembra que não é um gesto impulsivo, mas sim a re-encenação de um mito indígena onde auto-imolar-se é a “última forma de fazer sobreviver a sua cultura”(MORGADO, 1991, pág.594) ao chegarem ao fim do mundo.

Em contraposição, Regina Maria de Carvalho Erthal (1998) considera que a hipótese de Morgado (1991) não leva em conta as diferenças culturais das tribos e não é suficiente para explicar o suicídio entre aqueles índios, uma vez que não é observável a escassez de terras ou a sua ocorrência com alta incidência entre os Zuruahã, habitantes da cabeceira do rio Purus, antes do contato com os brancos.

Também na análise do suicídio entre os indígenas o saber médico tem sido marcante. Cleane Oliveira e Franciso Lotufo Neto (2002), por exemplo, reúnem a teoria freudiana de pulsão de morte com a psiquiatria transcultural no estabelecimento de uma psicopatologia do suicídio; fazem um enxerto entre estas

teorias e propõem estratégias de tratamento que, a rigor, não se coadunam com a ética psicanalítica. Segundo eles

Na medida em que o suicídio pode ser explicado como expressão da psicopatologia, suscetível à intervenção, estaríamos diante da ocorrência de mortes potencialmente evitáveis. Uma revisão recente dos estudos sobre suicídio sugere que a melhoria do diagnóstico e do tratamento das doenças mentais seria uma excelente estratégia para a prevenção de novos casos na população geral (OLIVEIRA, C. e NETO, F. L., 2002, p.8).

Esta concepção sobre o suicídio, bem como dos recursos científicos que possam sanar esta chaga social e prevenir a humanidade deste desastre é coerente ao que Lopes (2003) observa já no século XIX. Para ele há quatro momentos de ruptura, desde o século XIX, no discurso científico brasileiro sobre o suicídio que tecem e sustentam a discussão deste tema. O primeiro é quando o discurso médico-científico patologiza o suicídio como um sintoma da loucura; o segundo momento é o trabalho de Durkheim que aponta as forças sociais atravessando o indivíduo e inserindo-o na cota voluntária de sacrifício de um grupo social; o terceiro é a Psicanálise; e o quarto é o discurso eugênico da medicina social que serve de sustentação discursiva científica aos projetos biopolíticos⁴ do Estado moderno.

Recusando as continuidades históricas e atemporais, a pesquisa sugere que os sujeitos que se fizeram responsáveis pelo início da tematização do suicídio, os médicos, são os mesmos que produzem saber em nossos dias. Mas, há uma mudança na maneira como o suicídio é problematizado, todo um novo mundo conceptual foi criado e apropriado pelos médicos, entre eles o proposto por Durkheim e por Freud. Hoje, os principais responsáveis pela produção de sentidos e verdades sobre e para o suicídio fazem parte da mesma área do saber que desde o século XIX é dominante no que diz respeito à criação de sentidos, imagens e referências ao suicídio e ao sujeito que o pratica, mas eles não dizem necessariamente a mesma coisa,

⁴ FOUCAULT, M.: o campo de existência biológico é tomado como mais um instrumento de poder político. "O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua somente pela consciência ou pelo ideológico, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importava antes de mais, a biológica, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica". (1978, p.210).

pois não seguem a mesma perspectiva, tampouco perpetuam as mesmas relações de poder e as mesmas tecnologias. (LOPES, 2003, pág. 20-21).

A medicina social no Brasil, ainda segundo Lopes (2003), é um instrumento científico a serviço, direta ou indiretamente, do Estado. Nesta parceria a medicina social se utiliza dos dispositivos estatais para sua prática de ordenamento social e o Estado passa a contar com um instrumento especializado que não apenas se incumba de uma parte de suas responsabilidades, mas também lhe propicia a credibilidade científica em seus projetos. São os primeiros desdobramentos modernos da Biopolítica que tem seus rudimentos no século XVII em Londres, quando as transformações no campo do conhecimento foram capazes de munir os políticos de um novo instrumento: a estatística, palavra cuja origem etimológica é o latim *status* (estado) e cuja função social desde o início é efetuar a “aritmética do Estado” para buscar regularidade nos fenômenos estudados e estabelecer políticas preventivas.

A política da felicidade é uma idéia já defendida no século XVIII. Em plena Revolução Francesa encontramos Louis Antoine Leon de Saint-Just defendendo o governo como o patrono da felicidade geral da sociedade. Buscando dar corpo aos ideais republicanos e democráticos, este jacobino é ainda hoje uma referência nos debates sobre o papel do Estado na gerência da vida dos cidadãos. Em seu livro “O espírito da Revolução e da Constituição na França” (1792) encontram-se capítulos nomeados como “dos casamentos clandestinos”, “das mulheres”, “dos suplícios e da infância” e “do pacto de família, das alianças”. O propósito do ideário iluminista irá, aos poucos, encontrando recursos teóricos e políticos para cumprir com o seu objetivo de construir uma sociedade progressista, feliz e harmônica.

A medicina social no Brasil, deste modo, encontra-se respaldada na experiência européia para estabelecer alianças com o Estado e levar adiante a

proposta de que homens e mulheres deveriam ser os reprodutores de proles sadias e puras. É deste modo que qualquer acontecimento, ou pessoa, que colocasse em risco estes projetos de um futuro feliz deveria ser identificado, controlado e curado de si mesmo.

Assim, ao lado dos loucos, vagabundos, prostitutas, criminosos, alcoólatras, ladrões, devassos, homossexuais e tantos outros considerados e feitos “anormais”, os suicidas também foram focalizados e enquadrados entre os infames, aqueles portadores e produtores de desordem, que precisavam ser identificados, curados, regenerados e normalizados. (LOPES, 2003, pág. 28).

No Estado capitalista,

[...] a ciência é mais do que uma idéia dominante, é a sua idéia mais brilhante. Além de organizar racionalmente a produção econômica, a ciência ordenará progressivamente a produção de idéias, tenderá a racionalizar o comportamento das classes e grupos sociais subordinados, ditará modelos de concepção em todos os campos da atividade humana. Por estas razões, a ciência guarda o privilégio de que só a ideologia pode desfrutar: o de, nascendo de interesses particulares e concretos, e reproduzindo-os até certo ponto, ostentar uma face universal e abstrata, a face do “estar acima da história”, de ser em face dela neutra, objetiva e portanto, verdadeira. (LOPES, 2003, pág.33).

Segundo Santiago (2004) o Estado capitalista contemporâneo tem encontrado nas biopolíticas o instrumental estratégico para exercer a antiga técnica de poder pastoral cristã. Nesta modalidade de poder a vigilância deve se estender até o mais íntimo do sujeito e se apossar de qualquer mecanismo que possa desviá-lo de seu motivo maior de existir, que seria, na atualidade, constituir-se como uma unidade útil para uma sociedade disciplinar. O discurso científico é transmutado em religião, a submissão sustenta a promoção das “tecnologias do *self*”, e por isso tanto a quantificação quanto a epidemiologia encontram uma demanda cada vez maior entre aqueles que pretendem regulamentar os comportamentos humanos. De acordo com Santiago (2004) tudo isto é a tradução da dominação contemporânea do

significante-mestre onde a singularidade do sujeito é apagada ao mesmo tempo em que as “tentações neo-higienistas e autoritárias do mestre capitalista contemporâneo” se tomam de luz, e purpurina, encarnando a fantasia do Um.

Há na política, como afirma Lacan (1970), “a idéia de que o saber possa constituir uma totalidade” e de que esse saber dever estar atrelado aos interesses desse algo comum que é maior que o sujeito, garantidor da liberdade e da satisfação de seus cidadãos. É um engodo somente demarcado por Lacan (1970) que ao se recusar a ler o laço social de outro lugar, que não a partir da estrutura dos discursos, aponta para a perversão da relação do homem com o saber.

A quantificação é exatamente o recurso através do qual o suicídio é deslocado do campo do misticismo e da religião para o da ciência. Emile Durkheim (1897/2000) produz um levantamento minucioso em toda a Europa do século XVIII e XIX dos dados estatísticos sobre o suicídio e, a partir destas informações, sustenta suas hipóteses sociológicas, que dizem respeito às forças sociais exteriores ao indivíduo como causa para a cota de sacrifício voluntária que existiria em toda sociedade.

Apesar dos tantos cuidados sociais e científicos, a quantificação que serviu para organizar saberes e serviços preventivos em torno do suicídio aparece também, paradoxalmente, como índice denunciador de um certo fracasso de tais políticas. Ora, estas políticas preventivas, e o saber científico produzido que sustenta estas práticas, não escapam de serem atravessadas pelo modo como a própria morte pode ser representada pelo sujeito. No capítulo 4, a questão sobre como a própria morte é percebida pelo sujeito em seu inconsciente, segundo Freud (1915), e que efeitos isto pode produzir na organização do conhecimento sobre o suicídio, será analisada com maior aprofundamento.

Segundo Teixeira (2004), discutindo sobre a biopolítica que toma a vida nua e a submete ao poder estatal, é importante sustentar que

[...] através do discurso analítico possamos finalmente formular uma linguagem de resistência que não seja do protesto, nem tampouco da nostalgia romântica das eras utópicas e do clamor pela crença no ideal perdido. (TEIXEIRA, 2004. pág. 78).

O que é possível formular como resistência, a partir do discurso analítico, sobre os efeitos da impostura da avaliação e da quantificação do suicídio na contemporaneidade? No capítulo 4 haverá oportunidade de se retomar este debate.

Apresentar “O Suicídio – Um estudo Sociológico” de Emile Durkheim (1897/2000) constitui o próximo capítulo.

3 O SUICÍDIO EM DURKHEIM: O HOMEM DA CIÊNCIA É CAPTURADO PELOS MECANISMOS DE RESTABELECIMENTO DA NORMA SOCIAL

Publicado em 1897 o livro “O Suicídio – um estudo sociológico” de Émile Durkheim é o resultado de seus esforços para instituir a Sociologia como uma ciência. Durkheim definiu o suicídio como um fato social e o analisou a partir da hipótese da submissão do indivíduo a uma realidade moral que o ultrapassa e cerne. A partir disto conclui que o suicídio é um fenômeno cuja existência e regularidade se sustentam no fato de desempenhar uma função social que permite restabelecer o poder de coerção das normas sociais sobre o indivíduo. São estas as duas hipóteses durkheimianas sobre o suicídio: ser um fato social e ocupar a função de restabelecer o poder de coerção das normas sociais.

Durkheim organiza, neste livro, o conceito de corrente suicidógena para explicar a presença do suicídio em todas as sociedades. E, segundo ele, dizer que há uma corrente suicidógena é dizer que “cada povo tem, coletivamente, uma tendência ao suicídio que lhe é própria e da qual depende a importância do tributo que ele paga à morte voluntária” (DURKHEIM, 1897/2000, p. 392). Por que toda sociedade teria de pagar um tributo na forma de morte voluntária? De que tributo Durkheim está falando? Estas são algumas das questões que se discutirá nesta pesquisa ao buscar compreender se é possível uma aproximação entre o conceito de corrente suicidógena e o que Freud (1929) denomina circulação da pulsão de morte na cultura.

Para compreender de que modo o suicídio Durkheim (1897) é tomado como um objeto de estudo científico e porque lhe é designada uma função social em sua

teoria é preciso percorrer os conceitos durkheimianos de sociedade, indivíduo, vínculo social.

3.1 A sociedade é resultado de laços de solidariedade

Em “A Divisão do Trabalho Social” (1893/1999) a sociedade é definida, por Durkheim, como uma força viva e atuante, uma realidade lingüística que atravessa o indivíduo em sua existência biológica e funda o indivíduo social. Diferentemente da Psicanálise, para a qual não existe uma realidade social *a priori*, a noção sociológica de sociedade é a de que esta constitui uma força moral reguladora externa ao indivíduo, o “único poder moral superior ao indivíduo, e cuja superioridade este último aceita” (DURKHEIM, 1897/2000, p. 315). No entanto, “do fato de que as crenças e práticas morais nos penetram a partir do exterior, não se segue que a recebamos passivamente e sem lhes imprimir modificação” (DURKHEIM, 1895/1999, p.155). Isto significa que, também para o autor, a produção de subjetividade não exclui a possibilidade de singularização dos indivíduos. A maior ou menor probabilidade de cada integrante de uma sociedade em se apropriar de modo particular do que lhe chega como força moral coercitiva não fica ao acaso, de acordo com Durkheim (1897/2000).

Na teoria durkheimiana a sociedade se materializa na forma de *liens de solidarité*⁵ que atrelam os indivíduos em uma relação de interdependência, isto porque “os homens não podem viver juntos sem se entenderem e, por conseguinte,

⁵ LAROUSSE. 1957. **lien**: ligadura, atadura, laço, vínculo, parentesco. **Solidarité**: solidariedade.

sem fazerem sacrifícios mútuos, sem se ligarem uns aos outros de maneira forte e duradoura”; assim, “Toda sociedade é uma sociedade moral” (DURKHEIM, 1893/2000, p. 218). Haveria dois tipos de laços de solidariedade, o mecânico e o orgânico. Estas duas amarrações sociais propiciam outros dois tipos de vínculos sociais: o egoísta e o altruísta.

Na tessitura, tanto de um tipo de solidariedade quanto de outra, é fundamental manter um grau ótimo de tensão na amarração entre os indivíduos. Caso isto não se sustente, os dois tipos sobrepostos de vínculo social, egoísta e altruísta, se tornarão patológicos. Há ainda um terceiro tipo que por si só é produto da desarmonia social; este tipo Durkheim (1897/2000) nomeou anômico. Estes três tipos de laço patológicos, então, podem existir tanto em uma sociedade estruturada pela solidariedade mecânica quanto pela solidariedade orgânica. Os tipos de suicídio durkheimianos são equivalentes a estes tipos de patologia do vínculo social.

As características dos tipos de solidariedade podem ser observadas no quadro abaixo.

	Solidariedade Mecânica	Solidariedade Orgânica
Tipo de sociedade	pré-capitalista	capitalista
Características	• a família, a religião e o estado constituem o eixo da construção de subjetividade • a fusão identificatória entre os membros é a única possibilidade de sobrevivência	• a multiplicação dos lugares na cadeia de produção de bens exige um indivíduo singularizado

	do grupo	
Efeitos sobre a subjetividade	Predominância da consciência coletiva sobre a consciência individual	Consciência individual se sobrepõe à coletiva

Quadro 01 – Diferenças entre as Solidariedades Mecânica e Orgânica
Fonte: Durkheim. 1893/2003

A solidariedade mecânica caracteriza sociedades pré-capitalistas em que a identidade de uma pessoa equivale à manifestação de um *corpus* coletivo; a singularidade existe entre os grupos, mas não entre os membros de cada grupo. Há neste tipo de sociedade a predominância do que Durkheim (1893/1999) denomina “consciência coletiva”, que é o conjunto das regras e valores de um determinado grupo a que os integrantes estão submetidos. Neste mesmo texto ele afirma que embora a sociedade se componha de seus membros não é possível confundi-la com uma somatória das subjetividades dos indivíduos que aí estão, pois uma nova realidade independente é criada no estabelecimento da relação social.

A solidariedade mecânica adquire sua força na medida em que maior espaço puder ocupar na consciência individual. Instituições como a religião, a família e a tradição são eixos em torno dos quais cada integrante organizará sua subjetividade, de tal modo que existe a convicção nestes indivíduos de que eles corporificam uma unidade; e de que é esta fusão identificatória que os mantém vivos, como indivíduos ou como grupo. Segundo Durkheim (1893/1999) é por isto que qualquer possibilidade de singularização será percebida como potencialmente mortífera a ambos.

E se o fortalecimento da solidariedade mecânica é proporcional ao aumento do poder de interferência da consciência coletiva sobre a consciência individual,

então o ápice da deste tipo de laço é a confluência do poder coercitivo social em um determinado órgão social. Assim, as novas formas de poder apenas proporcionaram a convergência em uma figura específica de um poder antes difuso da consciência comum. A singularidade subjetiva continua a não ser desejável para estas sociedades.

É somente a divisão do trabalho social, com o surgimento do capitalismo, que promoverá uma ruptura nesta identidade coletiva e dará origem ao outro tipo de solidariedade que é a orgânica.

Durkheim (1893/1999) nomeia este tipo de solidariedade como orgânica em uma analogia ao funcionamento do corpo biológico onde duas características são essenciais: a diferenciação de um todo em partes singulares e a interdependência entre elas, gerada exatamente pela especificidade de função de cada uma daí em diante.

A diferenciação, antes imaginada como letal pelos integrantes de uma sociedade, é uma necessidade surgida da multiplicação dos diferentes lugares na cadeia de produção de bens. A emergência da individualidade na Modernidade é o encolhimento da consciência coletiva em cada um e atende apenas à nova demanda de operários sociais especializados. Aqui a individualidade se faz a partir da diferença e não mais existem apenas grupos distintos; mas em cada sociedade haverá pessoas com gostos, projetos, necessidades e potenciais próprios.

Deste modo, o modelo social capitalista exige a reprodução não apenas de um novo modelo de trabalho, mas também de um novo tipo de subjetividade. São necessários tipos específicos de indivíduos, pois são “diversas as funções” no intrincado sistema de produção de bens. A própria coletividade, no formato da solidariedade mecânica, é convocada a deixar a descoberto uma parcela maior do

indivíduo. Mais do que a possibilidade de uma maior liberdade para o indivíduo, no capitalismo, o que Durkheim (1893/1999 e 1897/2000) pontua é a necessidade econômica e social do aumento da liberdade individual. O tipo coletivo já não atende à sociedade e o sacrifício exigido a cada integrante de uma sociedade será outro; o preço agora é o fato de que cada um terá de se haver com a solidão e o desamparo provocados como efeitos desta nova modalidade de enlaçamento.

3.2 O indivíduo em Durkheim

Compreender o conceito de indivíduo com o qual Durkheim (1897/2000, 1893/1999 e 1895/1999) trabalha ao sustentar a sua hipótese sobre o suicídio como um fato social é basilar. Permite vislumbrar o modo como ele articula um ato individual, o suicídio, a uma necessidade social que se manifesta na corrente suicidógena.

Nos livros “Da Divisão do Trabalho Social” (1893/1999) e “O suicídio” (1897/2000) Durkheim por diversas vezes distingue dois tipos de consciências, de esferas de vida psíquica, de indivíduos. Tais nomenclaturas se mesclam ao longo dos textos. Algumas vezes ele cita dois indivíduos, um biológico e outro social, e este último se divide em uma consciência individual e outra coletiva. Outras vezes é um indivíduo que possui dois tipos de consciência social, uma individual e outra coletiva, que se organizam a partir das condições que a estrutura biológica oferece.

Apesar das diferentes formas de nomear, fica patente que Durkheim pensa o indivíduo como cindido entre uma realidade psíquica individual e outra coletiva, mas

ambas se organizam em um espaço intersticial entre a constituição orgânica e uma realidade social específica. Observe-se:

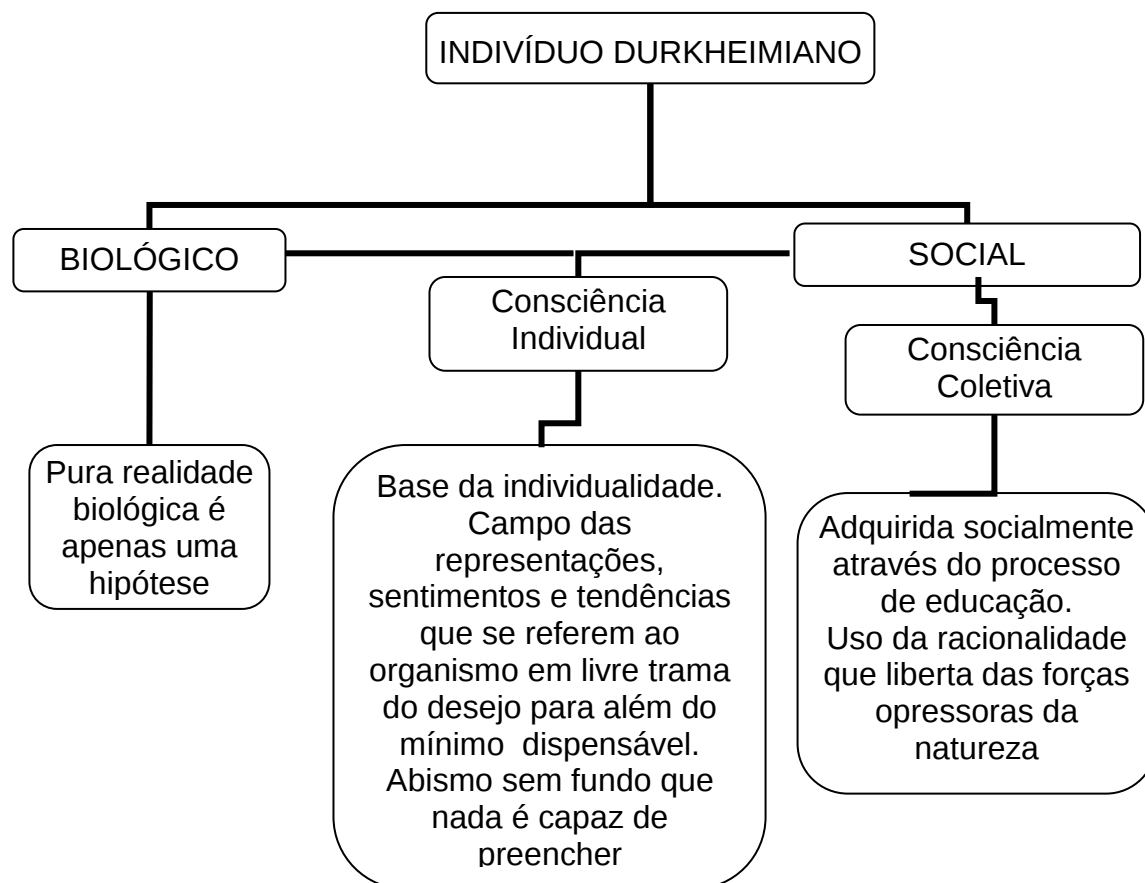
Há em nós duas consciências: uma contém apenas estados que são pessoais a cada um de nós e nos caracterizam, ao passo que os estados que a outra compreende são comuns a toda a sociedade. A primeira representa apenas a nossa personalidade individual e a constitui; a segunda representa o tipo coletivo, e, por conseguinte, a sociedade sem a qual ele não existiria (...) embora distintas, essas duas consciências são ligadas uma à outra, pois, em suma, elas constituem uma só coisa, tendo para as duas um só e mesmo substrato orgânico. (DURKHEIM, 1893/1999, p. 79).

Mas, por outro lado, na mesma obra é possível encontrar o indivíduo como sinônimo de consciência individual em oposição a uma consciência coletiva externa.

Se nos lembramos a que ponto, nas sociedades inferiores, a consciência do indivíduo é invadida pela consciência coletiva, seremos até mesmo tentados a crer que ela é toda outra coisa que não ela, que é toda altruísmo, como diria Condillac. Essa conclusão, porém, seria exagerada. Há uma esfera da vida psíquica que, qualquer que seja o desenvolvimento do tipo coletivo, varia de um homem a outro e pertence em particular a cada um: uma que é formada pelas representações, os sentimentos e as tendências que se referem ao organismo e aos estados do organismo: é o mundo das sensações internas e externas e dos movimentos que são ligados diretamente a elas. Essa primeira base de toda individualidade é inalienável e não depende do estado social. (DURKHEIM, 1893/1999, p. 183).

Aloísio Fábio Magalhães (2003) defende que Durkheim trabalha com a noção de dois tipos de indivíduos, um biológico e outro social. Este último, por sua vez, é cindido entre uma consciência individual e outra coletiva.

O Quadro seguinte apresenta esta subdivisão a partir do texto durkheimiano de que fala Magalhães (2003).



Quadro 02 – O indivíduo em Durkheim
 Fonte: Durkheim, 1893/1999 e 1897/2000.

Para Durkheim (1893/1999 e 1897/2000), então, não apenas há um indivíduo como também há neste indivíduo uma esfera psíquica que escapa a toda regulação social, e permanece como um limbo entre o que é da constituição orgânica e o que é adquirido socialmente através da educação formal ou informal. É exatamente este aspecto psíquico inesgotável o elemento a ser extraído para a discussão sobre o suicídio. Isto porque este puro real sem fundo estrutural em cada integrante de uma sociedade precisará ser continuamente contido, interditado; esta característica de ser insaciável o faz a maior das ameaças a que uma sociedade se encontra exposta. Caso esta realidade interna transborde dos limites impostos pela coerção social produzirá um esgarçamento mortífero em seu próprio *lien social*; caso esta situação seja generalizada toda a estrutura social se encontrará em risco de

morte. Este transbordamento significa que as normas sociais não mais capazes de limitar as necessidades a que o indivíduo sente que tem direito de satisfazer e isto constitui um obstáculo intransponível ao *lien social*.

Além disto, o sofrimento individual advindo deste estado psíquico seria insuportável e constituiria, de acordo com Durkheim (1897/2000), um dos fatores do suicídio.

A natureza humana é sensivelmente a mesma em todos os cidadãos. Não é ela, portanto, que pode atribuir às necessidades o limite variável que lhes seria obrigatório. Por conseguinte, na medida em que dependem apenas dos indivíduos, elas são ilimitadas. Em si mesma, abstraindo-se todo poder exterior que a regula, nossa sensibilidade é um abismo sem fundo que nada é capaz de preencher. Mas então, se nada vem conte-la de fora, ela só pode ser uma fonte de tormentos para si mesma. (DURKHEIM, 1897/2000, p. 313).

A consciência social no indivíduo, portanto, desdobra-se em dois aspectos. Um singular e portador de necessidades insaciáveis e que, por isso, está sempre em embate com as normas sociais que se lhe interpõe como obstáculo à satisfação plena. O outro aspecto do indivíduo social é resultado de uma conciliação entre essa realidade interna ameaçadora ao bem-estar social e a consciência coletiva externa; é nesta segunda faceta de sua realidade que o indivíduo se reconhece como partícipe de uma sociedade.

Neste reconhecimento ocorre entre o indivíduo e a sociedade uma parceria sem a qual os dois pereceriam. Isto seria verdadeiro tanto para as culturas mecânicas quanto para as orgânicas. O grau de influência entre um e outro pode ser observado na citação abaixo:

Em uma sociedade coerente e viva, há entre todos e cada um, e entre cada um e todos, uma troca contínua de idéias e de sentimentos e como que uma assistência moral mútua, que faz com que o indivíduo, em vez de ficar reduzido a suas próprias forças, participe da energia coletiva e nela venha

recompor a sua quando esta chega ao fim. (DURKHEIM, 1897/2000. Pág.259).

Apesar da proeminência da figura do indivíduo na atualidade, a consciência coletiva não desapareceu. Segundo Magalhães (2003) esta consciência coletiva será assimilada pelas corporações profissionais. Sobre este novo tipo de representante das normas sociais discutir-se-á adiante ao analisarmos o que Durkheim (1897/2000) denomina Anomia e os efeitos deste tipo específico de laço social sobre o fenômeno do suicídio.

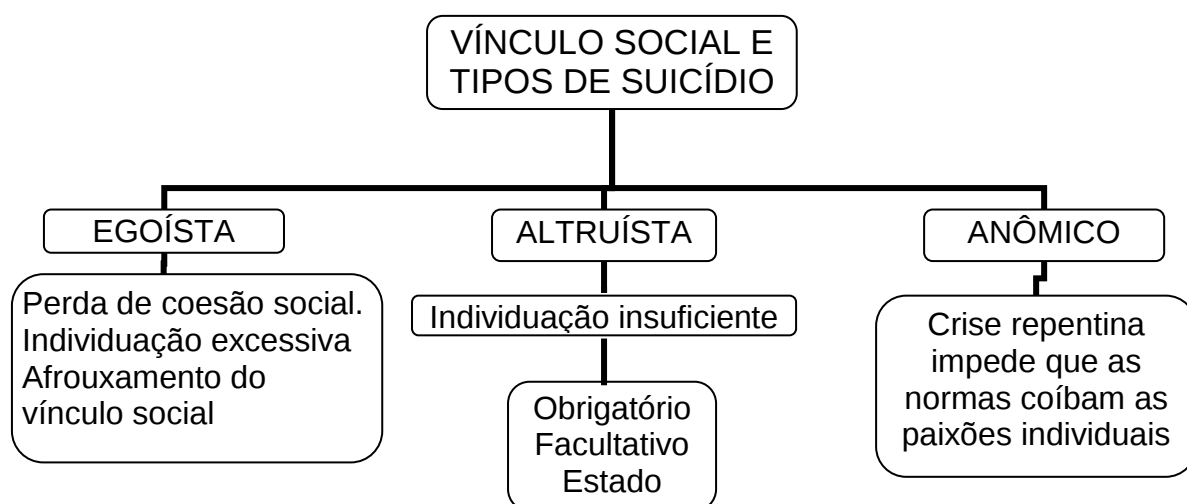
Fica claro, então, que o vínculo social, mecânico ou orgânico, não apenas enlaça os indivíduos compondo o tecido social, mas também desempenha a função de impedir uma manifestação excessiva da realidade interna caótica de cada um. Esta faceta psíquica deverá ser mantida sob controle, alimentando no indivíduo a ânsia de progresso, mas delimitando seus sonhos de modo que ele não deseje mais do que a sua função social específica lhe permite. Esta função de contenção psíquica do vínculo social é fundamental a ponto de Durkheim (1897/2000) identificar um tipo de mal-estar peculiar à Modernidade gerado exatamente por uma anomalia em seu funcionamento. Este mal-estar é denominado anomia.

3.3 Vínculo Social e os tipos de suicídio

Segundo Durkheim (1897/2000), a coesão social é diretamente proporcional a um grau ótimo de tensão do *lien social*. Isto acontece porque é este grau de tensão que indicará uma maior ou menor competência da norma em inibir a manifestação da realidade psíquica caótica do indivíduo. Há três tipos de amarração

social sobrepostas ao tipo de solidariedade que caracteriza uma sociedade: a egoísta, a altruísta e a anômica. Cada uma delas traz em si um efeito de prejuízo tanto ao indivíduo quanto à sociedade. Os três tipos de amarração social produzem tipos distintos de suicídio: o egoísta, o altruísta e o anômico. Apenas o terceiro tipo, o anômico, é por si mesmo patológico.

Apresenta-se no presente quadro cada um dos tipos de vínculo social e o suicídio característico a eles.



Quadro 03 – Tipos de Vínculo Social e os tipos de Suicídios análogos

Fonte: Durkheim. 1897/2000

No tipo de vínculo social egoísta o laço que une o indivíduo à sociedade se torna fraco e o desamparo na construção de um sentido para a vida se torna uma marca para a experiência de estar vivo. Foi dito que a solidariedade orgânica exigiu da própria coletividade uma maior autonomia de cada indivíduo, que isto é que permite a manutenção dos mecanismos sociais e de produção do capitalismo; no entanto, caso este indivíduo seja deixado à deriva, sem que esta mesma sociedade lhe dê condições de produzir um sentido social para a própria existência, o grau

ótimo de tensão do vínculo social egoísta será perdido. É neste momento que o suicídio pode vir a ocorrer.

Já no caso de a amarração entre o indivíduo e a sociedade ser excessiva não haverá nenhum espaço para manifestações singulares, e isto é o que Durkheim (1897/2000) chama de altruísmo. Este altruísmo é a característica fundamental das primeiras civilizações, das culturas pré-capitalistas, ou seja, de solidariedade mecânica. No mesmo texto o autor comenta que são poucas as instituições, ou sociedades, modernas que apresentem este tipo de enlaçamento.

A anomia é o terceiro tipo de amarração e constitui um estado patológico do laço social; nele a norma social se encontra repentinamente impotente para manter sob coerção a realidade psíquica caótica do indivíduo e as suas exigências de satisfação se tornam impossíveis de serem atendidas. Isto acarreta um aumento insuportável de frustração, já que com o transbordamento das paixões individuais o indivíduo fica à mercê de si mesmo e deste “sem fundo” de que fala Durkheim (1897/2000). A anomia constitui o principal fator para a ocorrência do suicídio.

O primeiro tipo de vínculo social a ser analisado é o egoísta.

3.3.1 O Suicídio Egoísta

Para apresentar o suicídio egoísta Durkheim (1897/2000) estabelece uma discussão em torno da religião, do advento da ciência, da família e das sociedades políticas.

Ao iniciar a análise deste tipo de suicídio, articulando-o com o vínculo social característico, Durkheim (1897/2000) se dirige às religiões católica, protestante e judaica. Ele pensa os efeitos do enlaçamento que estes grupos religiosos promovem ao indivíduo e que articulação é possível realizar entre este fenômeno e as taxas de suicídio.

Os protestantes, segundo as estatísticas do século XIX utilizadas por Durkheim (1897/2000), detêm as maiores taxas entre todas as religiões. Os judeus compõem o povo que apresenta um menor índice até 1870; a partir desta data algumas vezes alcançará ou ultrapassará o número de suicídios entre os católicos.

De acordo com Durkheim (1897/2000), o fator preponderante na religião judaica que serviria de vacina contra o suicídio é o maior grau de moralidade⁶ a que este grupo foi obrigado a se submeter como recurso para sobreviver em meio à hostilidade social externa de muitos séculos.

Durkheim (1897/2000) prossegue analisando os fatores que poderiam explicar a regularidade entre as diferenças encontradas nas taxas de suicídio entre as religiões. Passa a analisar o catolicismo e o protestantismo lembrando que em ambos a proibição do suicídio possui caráter divino. Aqui ele se aproxima da hipótese dos historiadores e assume o livre pensamento protestante, o individualismo religioso característico desta religião, como um campo propiciador ao suicídio, pois “quanto mais um grupo confessional deixa ao julgamento dos indivíduos, mais ele está ausente de sua vida, menos tem coesão e vitalidade” (DURKHEIM, 1897/2000, p. 188). No capítulo anterior, foi dito que para Marcos Guedes Veneu (1994) o espaço laico institucionalizado pela Reforma Protestante defende a liberdade que o indivíduo deve ter para decidir sobre sua vida, ou sua

⁶ Por maior moralidade Durkheim entende maior grau de coerção social sobre os indivíduos.

morte. É sobre este tipo de discurso que Durkheim (1897/2000) se refere ao dizer que o grupo religioso pode terminar por deixar o indivíduo sozinho para dar um significado à sua existência. Estas características são exatamente o que ele nomeia como vínculo social egoísta, gerador do suicídio egoísta.

O aparecimento deste tipo de individualismo teria como causa a livre reflexão que surge da cisão da antiga unidade religiosa. Mas, no lugar de suturar a fenda que aí apareceu, o individualismo religioso passa a reproduzi-la quando diz a cada um que a sua fé deverá ter como guia a própria consciência. A coesão social no grupo protestante tona-se pouco consistente na medida em que diminui o espaço da consciência coletiva em cada membro do grupo.

A religião, de modo geral, teria um efeito profilático sobre o suicídio por ser uma sociedade que promove uma vida coletiva intensa que protege o indivíduo de ter de se haver sozinho com a vida.

A idéia da livre reflexão vinculada ao suicídio é levada mais longe. Durkheim apresenta a ciência como o ápice dos novos horizontes de liberdade intelectual e afirma que onde ela puder ser considerada a forma mais comum de compreender o mundo também será um lugar de altas taxas de suicídio. A necessidade de instrução corresponderia a um enfraquecimento da fé, com exceção dos judeus que buscam na maior escolaridade um recurso a mais de sobrevivência social.

Durkheim (1897/2000) com isto não pretende dizer que a ciência é a causadora de um maior número de suicídios.

Em primeiro lugar vemos porque, em geral, o suicídio progride com a ciência. Não é ela que determina esse progresso. A ciência é inocente, e não há nada mais injusto do que acusá-la; o exemplo do judeu é demonstrativo quanto a este aspecto. Mas esses dois fatos são produtos simultâneos de uma mesma situação geral, que eles traduzem sob formas diferentes. O homem procura se instruir e se mata porque a sociedade religiosa de que ele faz parte perdeu sua coesão; mas ele não se mata por se instruir. Também não é a instrução que ele adquire que desorganiza a

religião; mas é porque a religião se desorganiza que surge a necessidade da instrução [...] não é com demonstrações dialéticas que se desenraiza a fé; é preciso que ela já esteja profundamente abalada por outras causas para poder não resistir ao choque dos argumentos. (DURKHEIM, 1897/2000. Pág. 201).

Ele defenderá a idéia de que se a ciência surge como tentativa de reorganizar o caos advindo da perda de coesão das instituições religiosas, ela se faz o único remédio de que a humanidade dispõe para reconstituir a consciência coletiva. Não deve ser tomada como uma meta em si mesma, mas um recurso de fortalecimento da civilização sobre o indivíduo. As tradições perdidas não se restabelecerão e a ciência é o único recurso com que é possível contar contra a dissolução de que ela mesma deriva.

Quanto à família, Durkheim (1897/2000) descobre que de modo geral os casados cometem menos suicídio do que os solteiros e do que os viúvos. Mas o amparo que o casamento oferece se sustenta com a chegada e a presença dos filhos; são estes que propiciam à sociedade conjugal a possibilidade desta se tornar um grupo coeso. Exemplos disto, segundo o autor, seriam os índices de suicídio das mulheres sem filhos e dos homens casados se apresentarem mais altos do que o das mulheres solteiras e dos homens viúvos com filhos, respectivamente. Tal qual a instituição religiosa, a família é capaz de proteger o indivíduo do suicídio.

O próximo passo para Durkheim (1897/2000) é discutir se as mudanças políticas influenciam os índices de suicídio. Conclui que algumas crises políticas são capazes de mobilizar as paixões, avivar os sentimentos coletivos e patrióticos e promover, então, uma integração mais forte da sociedade. As vidas pessoais são requisitadas na batalha contra o inimigo que ameaça a existência do grupo e as taxas de suicídio caem, tanto entre os vencedores quanto entre perdedores no conflito. O movimento característico das taxas de suicídio seria inversamente

proporcional ao grau de integração dos grupos sociais de que os indivíduos participam. Quanto menos um grupo é capaz de significar a vida de um indivíduo mais este último estará entregue aos seus próprios interesses.

Esta idéia característica do suicídio egoísta como resultado de um ensimesmamento, e da liberdade individual, Veneu (1994) a registra entre os gregos na Antiguidade e com a demarcação de um espaço laico a partir do individualismo religioso protestante. No campo da História, portanto, o suicídio egoísta seria um progresso, pois é o próprio indivíduo que passa a decidir de acordo com a sua consciência e seus interesses, e não mais está completamente submetido a algum dever social que fatalmente o impelirá ao suicídio. Mas Durkheim (1897/2000) afirma que mesmo ao se perceber livre da determinação social o indivíduo não lhe escapa, pois a proposta do suicídio como ápice do livre-arbítrio é efeito do desmoronamento social e faz parte dos mecanismos que tentarão restabelecer o poder de coerção nas normas. Este último aspecto será discutido mais adiante quando apresentarmos de que modo o suicídio desempenha uma função social e se encontra entre as necessidades naturais de uma sociedade.

O suicídio egoísta seria praticamente inexistente nas sociedades mecânicas, pois aí a consciência coletiva é uma característica marcante.

Segundo o sociólogo:

A vida, diz-se, só é tolerável quando percebemos nela alguma razão de ser, quando ela tem um objetivo, e que valha a pena. Ora, o indivíduo, por si só, não é um fim suficiente para sua atividade. Ele é muito pouca coisa. Além de ser limitado no espaço, é estreitamente limitado no tempo. Portanto, quando não temos outro objetivo além de nós mesmos, não podemos escapar à idéia de que nossos esforços estão, afinal, destinados a se perder no nada, pois a ele devemos voltar. Mas a anulação nos apavora. Nessas condições, não conseguimos ter coragem para viver, ou seja, para agir e lutar, uma vez que, de todo esse trabalho que temos nada irá restar, em suma, o estado de egoísmo estaria em contradição com a natureza humana e, por conseguinte, seria precário demais para ter possibilidades de perdurar. (DURKHEIM. 1897/2000, pág. 260).

Durkheim (1897/2000) aponta que este tipo de suicídio seria comum nas solidariedades orgânicas, já que a individualização é exigida como fator de adaptação do indivíduo e de manutenção da cadeia de interdependência. A questão que se coloca, então, é sobre o grau ótimo de tensão para este tipo de vínculo de modo que a sociedade seja atendida, mas não capture o indivíduo na corrente suicidógena. Em tese, isto seria impossível já que a corrente suicidógena faz parte das engrenagens de sustentação de uma sociedade e seja qual for o tipo de enlaçamento algum deverá oferecer aqueles que comporão a cota de sacrifício voluntário a que toda sociedade está submetida. Durkheim (1897/2000) é taxativo: há um tributo a ser pago.

Neste momento o texto terá prosseguimento com o segundo tipo de vínculo social e seu respectivo tipo de suicídio que é o Altruísta.

3.3.2 O Suicídio Altruísta

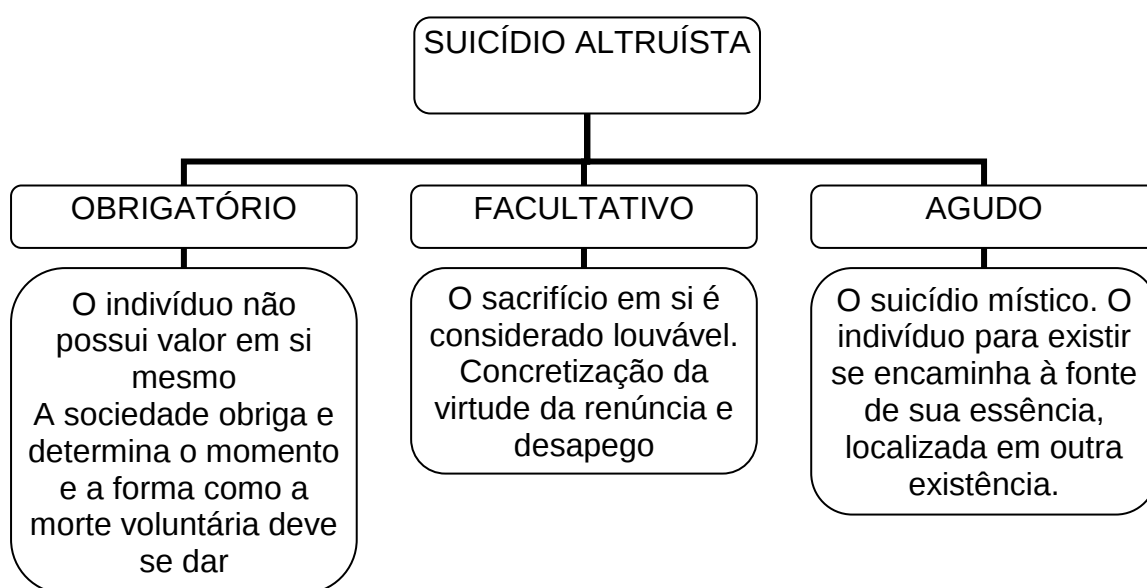
A definição do suicídio altruísta é encontrada logo no início do capítulo IV do livro “O Suicídio”. O texto inicia lembrando que no capítulo anterior foi dito que um processo de individuação pode se tornar excessivo e com isto provocar efeitos patológicos ao indivíduo e à sociedade. Continua sua introdução avisando que o oposto do vínculo egoísta pode ser também mortífero, pois o altruísmo em excesso fará com que o indivíduo não veja sentido em viver a não ser em função do que a sociedade lhe estabelece como sagrado ou mesmo minimamente coerente; viver ou morrer deixam de ser questões que dizem respeito ao próprio indivíduo e são da

alçada exclusiva do grupo social a que pertence. Nas palavras de Durkheim (1897/2000):

Uma vez que chamamos de egoísmo o estado em que se encontra o eu quando vive sua vida pessoal e só obedece a si mesmo a palavra altruísmo expressa o estado contrário, aquele em que o eu não se pertence, em que se confunde com outra coisa que não ele, em que o pólo de sua conduta está situado fora dele, ou seja, em um dos grupos de que faz parte, por isso chamaremos de suicídio altruísta aquele que resulta de um altruísmo intenso. (DURKHEIM, 1897/2000, pág.275).

Por altruísmo intenso o autor entende um tipo de laço social onde o indivíduo não é percebido como possuindo uma existência pessoal, não possui valor por si mesmo e a sua vida é apenas materialização da sociedade a que pertence.

Analisando sociedades definidas por ele como primitivas, bem como a história recente da Europa, Durkheim (1897/2000) conclui ser possível subdividir o suicídio altruísta em três tipos, de acordo com o modo como o grupo estabelece para o suicida o instante e os motivos para se matar. O quadro 04 resume tais modalidades.



Quadro 04 – Os três tipos de suicídio altruísta
Fonte: Durkheim. 1897/2000

O suicídio altruísta obrigatório acontece nas sociedades onde é pré-estabelecido que diante da impossibilidade de continuar a exercer a sua função na sociedade, tornando-se um peso para os demais integrantes, o indivíduo deve se matar. Durkheim (1897/2000) narra o caso das viúvas na Índia que como esposas honradas deveriam acompanhar seus maridos, dos guerreiros dinamarqueses quando doentes ou velhos, dos visigodos que se atiravam da Pedra dos Ancestrais quando idosos, dos homens de Ceos que em adiantada idade se reuniam em um banquete para aí tomarem juntos cicuta. O indivíduo representa um componente necessário enquanto for útil a uma sociedade; na medida em que perde esta capacidade já não faz sentido que sua vida continue, nem para o grupo e nem para ele próprio.

Nem todo suicídio altruísta é obrigatório e ocorre de uma sociedade não impor como um dever a morte aos seus membros, mas valorizar de tal modo o desapego à vida terrena que buscar o suicídio é entendido como um ato virtuoso. A este tipo Durkheim (1897/2000) denomina como suicídio altruísta facultativo, tendo em vista que o indivíduo desfruta de algum grau liberdade para escolher a morte ou a vida.

O Japão medieval oferece, em especial, exemplos deste tipo de suicídio altruísta facultativo. De acordo com Maurice Pinguet (1987), no século XII a eventração⁷ era um tipo de morte raro e sem maiores significados. Esta modalidade de suicídio irá ocupar, aos poucos, um lugar de manifestação virtuosa, de bravura durante as batalhas, de triunfo diante da morte que o inimigo poderia lhe infringir. Não é o inimigo que mata, mas o próprio senhor que, mais senhor de si do que nunca, sustenta a honra de seu grupo até o fim. Mas ainda não é possível dizer que

⁷ PINGUET (1987): O mesmo que haraquiri ou seppuku, mas nomeado deste modo antes de adquirir o lugar social e os significados de que se revestiu a partir do século XIX.

estas mortes sejam o *seppuku*, morria-se pelas próprias mãos ou pela de algum amigo ou familiar como uma oposição decente e possível ao destino.

Segundo este autor, é ao longo dos séculos que este momento se reveste de uma solenidade que o localiza entre as artes de combate, a mais árdua delas. Vencer-se, dominar em si o desejo de viver e transformar o gesto de dar-se à morte em uma última escrita de bravura, harmonia e beleza.

[...] não bastava mais espetar-se às pressas ou cortar-se a garganta, levar-se-ia mais tempo, abrir-se-ia o ventre, extirpar-se-iam as entranhas – sem se mover. Foi o procedimento que se impôs sob o nome de *seppuku*: leitura à moda chinesa, portanto sempre elegante e sábia, das duas palavras ventre cortado, cuja leitura vulgar, *harakiri*, nos é mais familiar. (PINGUET, 1987, pág. 127).

Este fenômeno social, que é o *seppuku* na história do Japão, foi num crescendo e chegou a uma outra forma denominada *seppuku* coletivo. No ano de 1333 d.C, após uma série de batalhas, há um jantar entre os generais e senhores fiéis ao xogum⁸ de Kamakura, Minamoto-no-Yoritomo. Takashige se mata e conclama os companheiros a segui-lo no único ato honrado possível a eles que haviam perdido a batalha. Um fragmento da descrição trazida por Pinguet (1987):

Nesse momento Takashige pôs-se a correr por todos os lados gritando: “Depressa! Depressa! Matai-vos! Eu, Takashige, vou primeiro para lhes dar exemplo!” Assim que acabou de falar, tirou a couraça, da qual restava apenas o platom, e jogou-a para longe de si. Pegou a taça que estava diante de Sua Senhoria o regente [Takatoki], mandou-a encher três vezes por seu irmão caçula Shin-uemon, depois colocou-a diante do senhor de Settsu, adjunto ao Departamento de Justiça, que se havia ordenado com o nome de Dojun: “para aquele a quem vai minha amizade” disse ele. “E isto, para acompanhar a bebida!” Com essas palavras, plantou o sabre no flanco esquerdo, cortou-se largamente o ventre até o lado direito, tirou as entranhas com as próprias mãos, e caiu diante de Dojun. Este último levantou a taça gritando: “Ah! Que belo acompanhamento para o saquê! O mais medíocre bebedor não poderia recusar-se a beber!” Assim brincando

⁸ PINGUET (1987): O equivalente ao senhor feudal europeu ou ao general na nomenclatura ocidental moderna. Os *xoguns* constituíam a elite social, militar e mesmo religiosa do Japão feudal. Guerreiros e defensores de um código de honra.

esvaziou a taça pela metade e colocou-a diante do monge Suwa, depois, por sua vez, matou-se abrindo o próprio ventre. (PINGUET, 1987, p. 134).

O que se segue é uma noite de suicídios causados por punhais e pelo fogo. A tragédia não teve fim entre os seiscentos homens que ali estavam naquele momento; seus servos, suas famílias e seus fiéis os seguiram e o registro histórico informa que foram, apenas em Kamakura, mais de seis mil mortes. Ainda que a possibilidade de permanecer vivo fosse uma realidade, não era aceitável; a consciência coletiva desta sociedade lhes dizia que uma vida desprovida dos valores e das condições que a tornavam honrada não merecia continuar. É o suicídio altruísta facultativo.

Mas não é só entre os orientais que este tipo de suicídio pode ser observado no campo social. Para Durkheim (1897/2000) alguns casos de mártires cristãos, em suas mortes sacrificiais, podem ser classificados como suicidas altruístas facultativos. É somente com a Reforma Protestante e o surgimento do individualismo religioso que o cristianismo reveste-se da característica marcante da religião teísta⁹, que é pensar o indivíduo como um ser que possui existência por si. Este fato é capaz de oferecer outros recursos de louvor e remissão de pecados aos seus fiéis que não o suicídio. Então, se por um lado a livre reflexão protestante permite a idéia do suicídio como ato consciente e de direito e por este motivo apresenta uma alta taxa de suicídio, por outro lado é a diminuição do poder de coerção coletivo da religião cristã que permite ao cristianismo sustentar a proibição do suicídio. Para este autor, entre os povos de religião teísta, politeísta ou monoteísta, este tipo de suicídio é raro.

⁹ Religião que tem um ou mais deuses como núcleo de fé. Acreditam que os homens são criaturas distintas do (s) criador (s).

Já entre as religiões não teístas o terceiro tipo de suicídio altruísta, o agudo, é característico e nele o indivíduo está completamente fundido à sociedade e não se percebe como possuindo uma essência diferenciada. A morte é o retorno à unidade a que pertence naturalmente. A característica do que Durkheim (1897/2000) denominou altruísmo encontra seu ápice neste tipo de suicídio, que se concretiza na aspiração individual à morte pelo motivo mesmo de que a vida terrena nada vale. Há neste tipo uma esperança e uma convicção plena de um estado de graça no encontro com a morte.

Na modernidade Durkheim (1897/2000) identifica uma sociedade onde o suicídio altruísta – ele não especifica qual dos três – ainda existe em estado crônico: o exército. O autor defende a idéia de que o exército é um remanescente das sociedades primitivas para quem a vida de cada integrante está à disposição do grupo. O mesmo espírito de corporação que serviria para salvar os indivíduos egoístas na modernidade torna-se causa do suicídio entre os militares. O treinamento a que os soldados são submetidos atravessa a linha divisória a partir da qual a fusão da identidade dos participantes de uma sociedade é prejudicial. Durkheim (1897/2000) observa que o individualismo crescente da modernidade passa a exigir um novo enlaçamento no interior das corporações militares e também aí começa a diminuir o espaço para a consciência coletiva, mas sem ameaçar a característica altruísta desta corporação.

O suicídio altruísta, não importa se obrigatório, facultativo ou agudo, sempre se apresentará no terreno social onde a individualidade, definida como autonomia frente ao grupo, seja considerada desnecessária ou ameaçadora ao grupo social.

Analisando as crises sociais Durkheim (1897/2000) conclui haver mais uma classificação, a última, para o suicídio, que ele chama de anômico.

3.3.3 O suicídio Anômico

No início deste capítulo foi apresentado o conceito de indivíduo em Durkheim (1893/1999 e 1897/2000). Assim ficou explicitado que, para ele, o indivíduo é cindido entre duas realidades, uma resultante da submissão às normas sociais e outra que permanece alheia aos deveres deste para com seu grupo. Esta segunda faceta de sua realidade psíquica é tão perigosa ao homem quanto à sociedade, e se for permitida a sua manifestação, além do mínimo necessário para manter o indivíduo em busca do progresso social de seu grupo, acarretará um desnível entre o que ele deseja e o que a sociedade pode lhe oferecer.

Em caso de uma crise social repentina, benévola ou dolorosa, ocorre uma fragilização do poder das normas sociais de coibir a realidade caótica e instaura-se o que Durkheim (1897/2000) nomeia como estado anômico social, ou anomia. Este estado de desregramento social, por deixar sem contenção as tendências humanas que ameaçam a sociedade, é responsável pelas bruscas ascensões das taxas de suicídio. Isto porque

[...] qualquer ser vivo só pode ser feliz ou até só pode viver se suas necessidades têm uma relação suficiente com seus meios. Caso contrário, se elas exigem mais do que lhes pode ser oferecido ou simplesmente algo diferente, estarão constantemente em atrito e não poderão funcionar sem dor. (DURKHEIM, 1897/2000, pág. 311).

Esta natureza interna, em si mesma, é “um abismo sem fundo que nada é capaz de preencher” (Durkheim, 1897/2000, p. 313) e a sua manifestação desinibida leva a um suplício perpetuamente renovado, insuportável; já que as frustrações às quais o indivíduo fica submetido não têm esperanças de findar um dia.

Como não há nada no indivíduo que lhe possa fixar um limite, este deve necessariamente vir de alguma força exterior ao indivíduo. É preciso que uma força reguladora desempenhe para as necessidades morais o mesmo papel que o organismo para as necessidades físicas. Isto significa que esta força só pode ser moral (...) os indivíduos devem recebê-la de uma autoridade que respeitem e diante da qual se inclinam espontaneamente. (...) Só a sociedade, seja diretamente e em seu conjunto, seja por intermédio de um de seus órgãos, está em condições de desempenhar esse papel moderador, pois ela é o único poder moral superior ao indivíduo, e cuja superioridade este último aceita. Só ela tem a autoridade necessária para dizer o direito e para marcar o ponto além do qual não devem ir as paixões. (DURKHEIM, 1897/2000, pág. 315).

Fica claro, então, que uma das funções da sociedade é regular as necessidades do indivíduo para que ele ocupe o seu lugar no processo de interdependência originado com a divisão do trabalho e o estabelecimento da solidariedade orgânica, característica da modernidade.

Caso o domínio moral da sociedade sobre o indivíduo não seja considerada justo por este último, a paz e a harmonia reinante serão falsas e desmoronarão se alguma outra crise repentina, além desta latente, vier a ocorrer. De acordo com Durkheim (1897/2000) a anomia é um estado crônico na sociedade moderna e também um fator regular e específico do suicídio. A anomia teria este efeito sobre as taxas de suicídio porque o individualismo característico do laço solidário orgânico coloca cada integrante em confronto com a tarefa de regulamentar a si mesmo repentinamente, à mercê do transbordamento de sua realidade interna e do sofrimento resultante disto.

Mas foi dito no início que Durkheim (1897/2000) tem duas hipóteses acerca do suicídio: de que ele é determinado pelas forças sociais que regulamentam o indivíduo e que existe uma função social para a cota de sacrifícios voluntários em cada sociedade. Sobre a primeira Durkheim se debruça com esmero e praticamente todo o livro é dedicado a demonstrar a força desta idéia. Sobre a segunda hipótese ele a comenta rapidamente, já no último dos três livros que compõe o volume, sobre

a categorização do suicídio como crime e o efeito disto, que é desempenhar a função de restabelecer o poder coercitivo das normas sociais.

Esta segunda hipótese é a que mais interessa a esta pesquisa. Entende-se que discutir esta idéia do suicídio como um elemento da estabilidade social pode abrir um novo campo de pesquisas e trazer alguma contribuição para o debate em torno do suicídio e de suas características na atualidade.

3.4 Uma função social para o suicídio

Qual é a função social que o suicídio desempenha e de que modo o faz? Esta pergunta se toma de relevância especial aos que consideram como legítima a teoria psicanalítica e seu conceito de pulsão de morte, no campo do sujeito e no campo da cultura tal qual Freud (1914, 1915, 1919) propõe. Mesmo com as diferenças e as divergências epistemológicas que impedem a transposição de conceitos entre a psicanálise e a sociologia de Durkheim, não se pode deixar de pensar como foi possível a este propor, no bojo de sua teoria positivista, uma instância social para além de seus próprios limites.

Sustentar que a morte voluntária possui uma função social, que uma cota de sacrifício é da natureza de toda sociedade não importa quão avançada seja uma cultura, isto é o que de mais original se pode ler na obra durkheimiana, mas o que tão pouco se comenta e discute acerca de sua teoria. Talvez porque para considerar esta idéia em seu devido peso seja necessário escutar a partir de uma lógica capaz de pensar o modo como a morte pode ser representada em cada sujeito, e quais os

efeitos disto na produção humana, incluindo aí a produção científica acerca do suicídio. Pode ser que para além das divergências epistemológicas entre a sociologia e a psicanálise algo tenha restado, um ponto.

Durkheim (1897/2000) entende que em todas as sociedades, mesmo naquelas onde o suicídio altruísta obrigatório ocorre sistematicamente, a morte voluntária não é algo banal e não deixa de ser regulada rigorosamente. No capítulo III do Livro III de “O Suicídio – estudo de sociologia” Durkheim (1897/2000) coloca a pergunta sobre a situação do suicídio na modernidade. Seria normal ou anormal? E considera que

[...] se o suicídio choca a consciência moral, parece impossível não o considerar um fenômeno de patologia social. Porém mostramos em outra obra [As Regras do Método Sociológico, 1895] que mesmo a forma eminente da imoralidade, ou seja, o crime, não deveria ser classificada necessariamente entre as manifestações mórbidas. (DURKHEIM, 1897/2000, p, 472).

Em “As regras do método sociológico”, de 1895, Durkheim discute sobre a natureza do delito enquanto fenômeno social e conclui pela profunda ligação do crime com a sociedade. Mas não apenas isto. Ele chega a dizer que suicídio e crime são elementos de uma mesma categoria e afirma que “o suicídio é, portanto, um elemento de sua constituição normal [da sociedade] e até, ao que tudo indica, de todas as constituições sociais”. (DURKHEIM, 1897/2000. p, 474).

Já em “As regras do método sociológico” (1895/1999), ao discutir sobre a natureza social do crime, afirma que

O crime não se observa apenas na maior parte das sociedades desta ou daquela espécie, mas em todas as sociedades de todos os tipos. Não há nenhuma onde não exista uma criminalidade. Esta muda de forma, os atos assim qualificados não são os mesmos em toda parte; mas, sempre e em toda parte, houve homens que se conduziram de maneira a atrair sobre si a repressão penal. (Durkheim, 1895/1999p,52).

Sustentado por esta presença irremediável do crime nas sociedades é que o autor propõe a sua normalidade, um “fator de saúde pública, uma parte integrante de toda sociedade sadia” (Durkheim, 1895/1999, p, 53). O suicídio, deste modo, faz parte da própria natureza de uma sociedade, um acontecimento que não pode ser excluído de modo completo e que no máximo, tendo em vista os prejuízos tanto individuais quanto sociais que acarreta, deverá ser mantido em uma taxa mínima necessária.

Um dos motivos para denominar o crime como normal, se for entendido como crime a transposição de um limite estabelecido por um grupo social, é que toda e qualquer escolha que descole o indivíduo do que lhe foi outorgado como de direito deve ser registrada no campo da criminalidade. Algumas das infrações ao instituído como correto podem vir a promover o progresso de uma sociedade e assim as transformações sociais teriam sua gênese em algum tipo de violação à norma. É sobre este primeiro aspecto da utilidade do crime que Durkheim (1897/2000) comenta:

O crime é, portanto necessário; ele está ligado às condições fundamentais de toda vida social e, por isso mesmo, é útil; pois as condições de que ele é solidário são elas mesmas indispensáveis à evolução normal da moral e do direito. (DURKHEIM, 1895/1999 p, 55).

Ou ainda:

Imaginem uma sociedade de santos, um claustro exemplar e perfeito. Os crimes propriamente ditos nela serão desconhecidos; mas as faltas que parecem veniais ao vulgo causarão o mesmo escândalo que produz o delito ordinário nas consciências ordinárias. Portanto, se essa sociedade estiver armada do poder de julgar e de punir, ela qualificará esses atos de criminosos e os tratará como tais. É pela mesma razão que o homem honesto julga suas menores fraquezas morais com uma severidade que a multidão reserva aos atos verdadeiramente delituosos. (Durkheim, 1895/1999 p, 54).

Sobre este aspecto da utilidade social do crime Durkheim (1897/2000) não apresenta de modo minucioso que efeitos o suicídio, como infração às normas sociais, teria sobre o indivíduo. No entanto, ao igualar suicídio e crime insere o primeiro entre os mecanismos sociais que são capazes de restabelecer a harmonia social e que contribuem para a saúde pública. Aqui se deve entender por saúde pública a harmonia e manutenção de uma consistência ideal das forças sociais que enlaçam cada indivíduo aos seus pares.

Mas, segundo Durkheim (1895/1999), o crime não carrega em si algum poder natural de harmonização e para que desempenhe esta sua função social precisa ser capturado pela rede de sanções de uma dada cultura, neste caso as condições para a segunda utilidade do crime estão organizadas.

Há um segundo fator que permite pensar o crime, e, portanto também o suicídio, como um fator de saúde pública. Segundo Collins (1992) *apud* Magalhães (1996) esta segunda utilidade instituída, por Durkheim (1897/2000 e 1895/1999), é que a punição do crime, e, portanto, da morte voluntária, é um ritual onde se reatualiza, em cada integrante do grupo, o poder das normas sociais como mecanismo de coerção das realidades internas destes indivíduos. Esta realidade insaciável é percebida como ameaçadora não apenas pelo grupo social, mas também pelo próprio indivíduo já que pode levá-lo a um estado de sofrimento insuportável.

Mostramos como o crime pode ser útil. Contudo ele só é útil se reprovado e reprimido (...) Se é normal que haja crimes, é normal que sejam punidos. A penalidade e o crime são os dois termos de um par inseparável. Um não pode falar mais do que o outro. Qualquer afrouxamento anormal do sistema repressivo tem por efeito estimular a criminalidade e lhe conferir um grau de intensidade anormal. Apliquemos esta idéia ao suicídio. (DURKHEIM, 1897/2000, p, 473).

Durkheim (1897/2000), desta forma, estabelece um ponto de tangência entre um mal-estar cultural – que é a crise das normas de um grupo –, um mal-estar do indivíduo – que é o transbordamento de sua realidade caótica e insaciável – e, por último, a necessidade para a sociedade e para o indivíduo tanto da manutenção de um funcionamento ótimo das normas quanto do restabelecimento de seu poder de coerção sobre o indivíduo. Este mecanismo de re-harmonização sofre variações em sua eficácia em função do grau de sensibilidade do grupo à gravidade da infração cometida. Acontece que

[...] a reação social que constitui a pena é devida à intensidade dos sentimentos coletivos que o crime ofende; mas, por outro lado, ela tem por função útil manter esses sentimentos no mesmo grau de intensidade, pois estes não tardariam a se debilitar se as ofensas que sofrem não fossem castigadas. (Durkheim, 1895/ xxx (é alguma data que falta pesquisar???), p, 74).

Fica posto, deste modo, que certa dose deste mal-estar é necessária e seria prejudicial à sociedade se desaparecesse por completo o crime, e o suicídio. Uma sociedade cujo otimismo seja desmesurado é uma sociedade em decadência, pois

[...] ao lado da corrente otimista que leva os homens a encararem o mundo com confiança, é necessário que haja uma corrente contrária, menos intensa, sem dúvida, e menos geral que a anterior, todavia que tenha condições de a conter parcialmente; pois a tendência não se limita a si mesma, ela só pode ser limitada por uma outra tendência. (DURKHEIM, 1897/2000, PG. 478).

Para sustentar essa corrente “é preciso que haja grupos que representem mais especialmente essa disposição do humor coletivo. Mas a parte da população que desempenha esse papel é necessariamente aquela em que as idéias de suicídio germinam facilmente” (DURKHEIM, 1897/2000, pg. 478). O que tornaria estas pessoas mais suscetíveis a esta corrente pessimista, à corrente suicidógena em si, Durkheim (1893/1999, 1895/1999 e 1897/2000) não investiga. Nem pretende. Deixa

claro em “O suicídio – estudo de sociologia” (1897/2000) que seu interesse é dirigido às forças sociais e não a fatores psicológicos que regem um fato social.

Frente a esta questão novamente a psicanálise pode ser convocada. Havendo uma corrente social pessimista, e Freud (1915, 1920, 1924, 1927, 1929) concorda com esta idéia, de que modo um sujeito e não outro poderia ser capturado por ela? E o suicídio poderia ser um dos efeitos disto? Discutir sobre as formas que o mal-estar na civilização pode assumir e de que modo o suicídio poderia ser aí incluído ou não, isto será feito no próximo capítulo.

De acordo com Durkheim (1897/2000) este mal-estar generalizado, advindo de uma anomia crônica e da disseminação desta corrente pessimista, se consolida em uma dessensibilização social ao crime, incluindo aí o suicídio. Além disto, este mal-estar, acrescido dos referidos fatores, torna tênues os sentimentos que valorizariam nas pessoas o ato de permanecerem vivas apesar de quaisquer dificuldades. Na modernidade, deste modo, o grau de anomia é patológico e isto termina por exigir do suicídio, como mecanismo restaurador da consistência da lei, uma manifestação ainda mais acentuada

[...] para que os sentimentos coletivos protegidos pelo direito penal de um povo, num momento determinado de sua história, consigam penetrar nas consciências que lhes eram então fechadas ou ter mais influência lá onde não tinham bastante, é preciso que eles adquiram uma intensidade superior à que possuíam até então. É preciso que a comunidade como um todo os sinta com mais ardor; pois eles não podem obter de outra fonte a força maior que lhes permite impor-se aos indivíduos que até então lhes eram mais refratários. Para que os assassinos desapareçam, é preciso que o horror do sangue derramado torne-se maior naquelas camadas sociais em que se recrutam os assassinos; mas, para tanto, é preciso que ele se torne maior em toda a extensão da sociedade. Aliás, a ausência mesma do crime contribuiria diretamente para produzir esse resultado; pois um sentimento mostra-se muito mais respeitável quando ele é sempre e uniformemente respeitado. Mas não se percebe que esses estados fortes da consciência comum não podem ser assim reforçados sem que os estados mais fracos, cuja violação dava antes origem apenas a faltas puramente morais, sejam igualmente reforçados; pois os segundos são apenas o prolongamento, a forma atenuada dos primeiros. (Durkheim, 1895/1999 p, 54).

Caso as taxas de suicídio fossem baixas, ou razoáveis, na modernidade orgânica e portadora de uma anomia crônica, elas não seriam suficientes para deflagrar os mecanismos de restabelecimento da harmonia social. As taxas neste volume caracterizariam o suicídio apenas como um gesto extremista de sentimentos presentes na maioria da população. Com as transformações na tessitura social moderna o limiar social à morte voluntária, a partir do qual é necessário que seja deflagrado o processo de re-harmonização, é colocado em um patamar superior. Torna-se imperioso que as taxas de suicídio se elevem o suficiente para re-sensibilizar a moral social. Aquele ponto de tangência entre o mal-estar social e o mal-estar individual, então, é ocupado pelo suicídio, que emerge ali com a função de dar intensidade suficiente à violação da lei para que, ao ser reprovado ou reprimido, reafirme-se a necessidade da norma e, com isto, o seu poder de coerção sobre o indivíduo.

Na Modernidade teríamos, pois, segundo Durkheim (1897/2000), uma situação singular: o suicídio é um fenômeno normal, posto que necessário à sociedade, em estado patológico. O motivo da morbidez é que ele resulta de um alto grau de corrente pessimista presente nos vínculos sociais modernos. Dissemina-se um estado coletivo de melancolia onde a indulgência para com o suicídio é excessiva e a sua imoralidade não é sentida com o mesmo vigor dos períodos históricos anteriores. Não causa a mesma indignação. Isto porque, neste contexto, não se pode condenar o suicídio ou o suicida sem condenar a si mesmo, os valores e sentimentos que levaram o indivíduo a se matar são recorrentes entre os indivíduos na sociedade moderna.

Com efeito, em menos de cinquenta anos os suicídios triplicaram, quadruplicaram, até quintuplicaram, conforme os países. Por outro lado, sabemos que estão ligados ao que há de mais inveterado na constituição

das sociedades, uma vez que exprimem seu humor, e o humor dos povos, tal como o dos indivíduos, reflete o estado do organismo no que ele tem de mais fundamental. É preciso, portanto, que nossa civilização social tenha se alterado profundamente no decorrer deste século para ter determinado um tal crescimento da taxa de suicídio. Ora, é impossível que uma alteração tão grave e tão rápida, não seja mórbida, pois uma sociedade não pode mudar de estrutura tão subitamente. (DURKHEIM, 1897/2000, pág. 482).

Dizer que o suicídio se encontra em estado patológico é apontar a possibilidade de alguma intervenção que sirva de tratamento. Durkheim (1897/2000) pensa algumas.

A primeira intervenção seria no campo de uma ação pedagógica. Morselli citado por Durkheim (1897/2000) propõe um tratamento profilático que busca desenvolver no homem um espírito mais forte e objetivo, um caráter moral mais vigoroso. Esta lógica interventiva se assemelha à de Oliveira e Neto (2002), discutidos no capítulo 2, que pensam ser uma questão de desenvolvimento dos recurso de diagnóstico e de tratamento das doenças mentais de modo que as pessoas possam ser fortalecidas em seu ego e capazes de superar as frustrações que a sociedade modernas lhes apresentar.

Este tipo de lógica pedagógica também é citada por Lopes (1998) ao comentar sobre os recursos que alguns cientistas brasileiros, entre eles Alvim e Ellis Junior (1929), consideravam importantes como medidas intervenção e prevenção do suicídio. Estas medidas seria tanto de caráter social quanto individual:

As medidas de caráter social propunham: a) tornar acessíveis a todas as classes sociais os conhecimentos sobre higiene mental preventiva; b) administrar ensinamentos, por intermédio de publicações e dos Ambulatórios de Profilaxia Mental, sobre leis biológicas que regiam a herança e a consangüinidade; c) difundir, pro meio de artigos e conferências, os males do alcoolismo; d) conter a expansão do alcoolismo no Estado; e) prevenir a entrada de imigrantes tarados [foi observado que o grupo de brancos imigrantes era o que mais suicidava, concluiu-se que isto se devia ao fato de ter desequilibrados mentais entre estes e uma medida necessária seria realizar um exame ao aqui chegarem]; f) contribuir para que o número de postos preventivos e de tratamento da sífilis fosse ampliado. A profilaxia individual cuidaria de: a) afastar, pelos recursos terapêuticos, psicoterapêuticos e postos especializados, as perturbações

psíquicas, mesmo ligeiras; b) indicar internação precoce dos indivíduos que manifestassem idéias de suicídio. (LOPES, 1998, 106).

Mas Durkheim (1897/2000) não concorda com estas propostas pedagógicas e afirma que a educação não possui meios de se descolar do discurso social em que se encontra. Se o pessimismo e o individualismo são as amarrações características da sociedade moderna, eles serão também os recursos ideológicos com os quais a pedagogia trabalhará. Para Durkheim (1897/2000) a única possibilidade seria

[...] devolver aos grupos sociais consistência suficiente para que apóiem mais vigorosamente o indivíduo e para que ele próprio se apóie neles. É preciso que o indivíduo se sinta solidário de um ser coletivo que o tenha precedido no tempo, que lhe sobreviva e que o transborde por todos os lados. (DURKHEIM, 1897/2000, pág., 489).

Segundo ele a sociedade política, no Estado moderno, se encontraria muito distante dos indivíduos para agir sobre eles eficazmente. Somente em situações graves obteria algum efeito. A sociedade religiosa em tempos de solidariedade orgânica já não possui o mesmo poder de coerção sobre os seus fiéis e, a menos que haja um retrocesso na estrutura do vínculo social, ela não o recuperará. Quanto à família esta também é uma instituição social que sofreu profundas modificações; sua estrutura moderna comporta o indivíduo autônomo e não tem mais o mesmo efeito de enlaçamento anterior.

Mas para Durkheim (1897/2000) ainda restaria uma oportunidade à sociedade moderna de resgatar um grau de enlaçamento social ideal e com isto o retorno do suicídio à níveis razoáveis. Nenhuma das ações anteriores poderia ser efetiva por não se dirigir à fonte do mal que se concretiza nas mortes voluntárias. Em todas elas ainda é possível deixar escapar aquilo que é o ponto de radicalidade do ato suicida. Isto aconteceria porque, em última instância, no interior destas lógicas, o suicido é

apreendido apenas como a generalização de um estado de espírito que é corrente na atualidade. Deste modo

O único meio de nos tornar mais severos é agir diretamente sobre a corrente pessimista, leva-la de volta a seu leito natural e fazê-la conter-se nele, subtrair à sua ação a generalidade das consciências e solidificá-las. Uma vez que tiverem reencontrado sua base moral, elas reagirão convenientemente contra tudo o que as ofenda. (DURKHEIM. 1897/2000, p. 486).

Ao retomar a questão das possibilidades maiores ou menores das instituições prevenirem o suicídio, Durkheim (1897/2000) pensa que para alcançar este objetivo o principal recurso é a capacidade destas instituições de promover a coesão social. Identifica um grupo na organização social moderna capaz de restaurar a amarração social para que as taxas de suicídio retornem a um estado normal: a corporação profissional.

Definida por ele como “a única descentralização que, sem romper a unidade nacional, permitiria multiplicar os centros da vida comum” (DURKHEIM, 1897/2000, pág. 511), ela possuiria três vantagens: existir em todos os tempos, em todos os lugares e na maior parte da existência do indivíduo. Com isto reuniria as condições necessárias para se impor ao indivíduo como fonte de normatização moral.

As necessidades sociais, os deveres e direitos de cada indivíduo voltariam a ser normatizados e assim se estabeleceria um disciplina moral, de um novo gênero, sem a qual todas as descobertas da ciência e todos os progressos do bem-estar só poderão produzir insatisfeitos. (DURKHEIM, 1897/2000, pág.501).

Durkheim (1897/2000) percebe na corporação profissional um valor social tão significativo que insiste em defendê-la na página seguinte:

[...] só há uma força moral capaz de constituir a lei para os homens; mas ainda assim é preciso que ela esteja suficientemente envolvida com as coisas deste mundo para poder estimar seu verdadeiro valor. O grupo

profissional apresenta esta dupla característica. Por ser um grupo, domina os homens de uma altura suficiente para estabelecer limites a suas cobiças; mas vive muito de sua vida para não simpatizar com suas necessidades. Por outro lado, ainda é verdade que o Estado também tem funções importantes a cumprir. Só ele pode opor ao particularismo de cada corporação o sentimento da utilidade geral e as necessidades do equilíbrio orgânico. (DURKHEIM, 1897/2000, pág.502).

Entretanto, é preciso lembrar que, para Durkheim (1897/2000), o sucesso deste processo moderno de coerção sobre o indivíduo não implicaria, necessariamente, no desaparecimento do suicídio; mas apenas na diminuição da cota de sacrifício a que todo grupo se submete como mecanismo de sustentação de sua existência, ou seja, fazer a corrente suicidógena retornar a um patamar normal. O suicídio permaneceria como fator de saúde pública, pois certo grau de anomia seria essencial ao progresso social e a esta anomia ter-se-ia como resposta a ocorrência do suicídio. É o que se pode extrair desta fala de Durkheim:

Qualquer moral de progresso e aperfeiçoamento é, pois, inseparável de um certo grau de anomia. Assim, uma constituição moral determinada corresponde a cada tipo de suicídio e é solidária a ele. Uma não pode existir sem o outro, pois o suicídio é simplesmente a forma necessariamente assumida por cada uma delas em certas condições particulares, mas que não podem deixar de se produzir. (DURKHEIM, 1897/2000, p. 475).

Além disto, segundo o autor,

É de acreditar, portanto, que esse agravamento se deva, não à natureza intrínseca do progresso, mas às condições particulares em que ele se efetua nos dias de hoje, e nada nos garante que sejam normais. Pois não devemos nos deixar ofuscar pelo brilhante desenvolvimento das ciências, das artes e da indústria que testemunhamos; certamente ele se realiza em meio a uma efervescência maléfica cujos contragolpes dolorosos todos nós sentimos. Portanto, é muito possível, até provável, que o movimento ascendente dos suicídios tenha origem num estado patológico que atualmente acompanha o avanço da civilização, não sendo, contudo sua condição necessária. A rapidez com que têm aumentado nem mesmo permite outra hipótese. (DURKHEIM, 1897/2000, pág. 481).

Um efeito, não pensado por Durkheim (1897/2000), deste espraiamento da corrente pessimista em uma sociedade individualista como a moderna é o resgate do tipo de vínculo altruísta na atualidade. Já no final do seu texto ele comenta que este seria o único tipo com o qual não se precisaria mais preocupar na modernidade. No entanto, o atentado terrorista às torres gêmeas na cidade de Nova York, nos Estados Unidos da América, no ano de 2001, cabe como um exemplo não do individualismo moderno levado às últimas conseqüências, mas de um altruísmo facultativo com as roupagens discursivas e tecnológicas contemporâneas.

As duas hipóteses durkheimianas, de o suicídio ser um fato social e de cumprir a função de restabelecer o poder coercitivo da norma social, constituem um marco divisor nos modos de pensar o suicídio a partir do século XIX. Entretanto, é misterioso como este aspecto enigmático de o suicídio ser necessário à sociedade parece ter ficado à margem da produção científica. Lopes (2003) localiza na teoria durkheimiana uma das rupturas sofridas pelo discurso médico do século XIX sobre o suicídio, mas o que a medicina social assimila é apenas a idéia de que este fenômeno precisa ser considerado também nos seus efeitos e nas suas causas sociais. É possível que a medicina tenha encontrado no discurso sociológico de Durkheim uma justificativa a mais para incluí-lo entre as preocupações da Biopolítica.

O texto de Durkheim é claro:

Mostramos como o crime pode ser útil. Contudo ele só é útil se reprovado e reprimido (...) Se é normal que haja crimes, é normal que sejam punidos. A penalidade e o crime são os dois termos de um par inseparável. Um não pode falar mais do que o outro. Qualquer afrouxamento anormal do sistema repressivo tem por efeito estimular a criminalidade e lhe conferir um grau de intensidade anormal. Apliquemos esta idéia ao suicídio. (DURKHEIM, 1897/2000, p, 473).

Mas sobre a morte voluntária como um possível fator de sustentação do vínculo social recai um véu. Nenhuma palavra. Nenhuma pergunta.

Esta aparente exclusão da hipótese durkheimiana seria um dos efeitos do modo como a própria morte se coloca como impossível para cada um, na produção de saber? Esta impossibilidade, que certamente não é sem efeitos na produção de conhecimento, foi observada e registrada por Freud (1915).

No próximo capítulo buscar-se-á a psicanálise para pensar a morte e o suicídio, no campo do sujeito e no campo da cultura. São quinze textos freudianos em que a questão morte e cultura aparecem interligados. A começar pelo texto “Totem e Tabu” (1913) onde a morte é o ato – assassino – que funda a cultura. A referência ao suicídio é encontrada vinte e cinco vezes em Freud. No texto “O Problema econômico do Masoquismo” (1924), o suicídio é lembrado como uma possibilidade de efeito do masoquismo moral; este por sua vez é resultado de um retorno da pulsão de morte sobre o sujeito em função de uma intervenção cultural, e é aí, neste texto, que Freud (1924) rapidamente avisa que nem mesmo o auto extermínio pode ser desatrelado de uma certa dose de satisfação libidinal.

4 O ATO SUICIDA DO PONTO DE VISTA DA PSICANÁLISE E OS POSSÍVEIS PONTOS DE APROXIMAÇÃO COM A TEORIA DE DURKHEIM

“A gente não se casa com a verdade;
com ela, nada de contrato
menos ainda de união livre.
Ela não suporta nada disso.
A verdade é primeiro sedução, e para
engrupi-los.
Para não se deixar pegar, preciso ser
forte.” (LACAN, [1959-1960] 1997)

4.1 Ciência e Psicanálise: a diferença impede a discussão?

Discutir sobre uma interlocução entre o conceito de corrente suicidógena e as manifestações da pulsão de morte na cultura exige responder uma primeira pergunta: entre a ciência e a psicanálise é possível estabelecer algum tipo de proximidade?

É importante lembrar que este texto recortou a sociologia de Durkheim do campo científico, e do trabalho deste autor trata-se de analisar o seu conceito de corrente suicidógena. Deste modo, este capítulo se compõe de quatro partes: analisar a pertinência de uma discussão entre a ciência e a psicanálise, compreender de que modo a psicanálise articula vínculo social e pulsão de morte, apresentar a questão do ato suicida para a psicanálise e, finalmente, colocar frente a frente o conceito de corrente suicidógena e a circulação da pulsão de morte na cultura.

O primeiro passo, portanto, é avaliar a credibilidade de uma discussão entre a psicanálise e a ciência.

A relevância da discussão sobre o estatuto da psicanálise em sua relação com o discurso da ciência moderna advém de dois motivos, segundo Antonio Teixeira (2000). O primeiro constitui-se do fato de que a teoria psicanalítica não seria possível antes da instituição disto que se denomina saber científico, na medida em que vem se contrapor à idéia de que a investigação sobre o funcionamento psíquico estava circunscrita a uma consciência transparente e acessível. O segundo motivo é dar relevo ao sujeito da ciência recortado no sujeito cartesiano por Lacan (1966), que entende que o sujeito da psicanálise e o sujeito de Descartes coincidem em sua ausência de substância e de consciência.

Não haveria, portanto, um rompimento entre a teoria freudiana e o cientificismo de sua época. Ao contrário, Lacan (1966) defende a idéia de que a psicanálise é o saber que sustenta o sujeito do cogito cartesiano em sua radicalidade. É a partir deste discurso científico, o cartesiano, que Freud pode constituir a sua teoria.

A subjetividade com que lida a ciência moderna é a construção de um homem da ciência, um homem para a ciência aplicar sua metodologia de avaliação e quantificação. Mas este homem da ciência e o sujeito da ciência não coincidiriam, pois o primeiro é uma tentativa de encarná-lo mais do que o necessário e que aparece como resultado da dúvida fundamental e última que faz Descartes afirmar: penso, logo existo. Não é na certeza que o sujeito da ciência se funda mas, antes, na dúvida. Deste modo “não há ciência do homem, o que nos convém entender no mesmo tom do ‘não existem pequenas economias’”. Não há ciência do homem

porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito”. (LACAN, 1966, p. 873).

A discussão sobre as possibilidades de aproximação entre o conceito de corrente suicidógena de Durkheim (1897/2000) e a circulação da pulsão de morte na cultura em Freud (1929) é atravessada por duas questões: a do indivíduo social-individual de Durkheim (1893/1999) em contraposição ao sujeito da psicanálise e ao modo como a psicanálise e a ciência lidam com o saber e a verdade.

O primeiro tempo deste capítulo trata de colocar frente a frente o indivíduo durkheimiano e o sujeito do inconsciente.

4.1.1 Os indivíduos de Durkheim e o sujeito da psicanálise

Há um ponto fundamental para pensar as diferenças epistemológicas entre a psicanálise e a ciência, que é a concepção de sujeitos em cada uma. Neste texto o ponto de mira da discussão é a noção científica de sujeito trabalhada em Durkheim (1893/1999 e 1897/2000); portanto, é o indivíduo durkheimiano que será aqui discutido em contraposição ao sujeito do inconsciente em psicanálise. Como os indivíduos de Durkheim (1893/1999) já foram apresentados no capítulo anterior, dar-se-á espaço primeiro à exposição do conceito de sujeito do inconsciente, e, logo em seguida, ambos serão confrontados.

Para Miller (1981), Lacan opõe-se radicalmente aos saberes que encaminham o sujeito ao bem-estar, confundindo este com o Bem Supremo¹⁰, que

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* (Ed. Martins Claret, 2001): o Bem Supremo é a felicidade como meta máxima do ser humano. Todas as atividades se encaminham para este bem maior e cada um

pode ser estabelecido à revelia do próprio sujeito. Além disto, para estes campos de saber o papel da ciência é trazer de volta ao caminho normal aqueles que se desviem do que seria o objetivo primordial da existência. Para a psicanálise, no entanto, não é possível descolar o sintoma de um sujeito de seu desejo, e isto que é compreendido como desvio de um padrão de felicidade, ou bem-estar, só pode ser significado a partir da imbricação que aí acontece.

A consciência, instância tão preciosa à psicologia, é entendida pela teoria psicanalítica como um engodo onde o sujeito é capturado na ilusão de completude, de transparência e suficiência. A teoria freudiana se coloca como um campo de saber portador de um sujeito próprio. Um sujeito sem consciência, um sujeito sem consistência, cuja verdade deverá ser inventada e sustentada a partir de uma ética cuja fonte é o desejo que não está atrelado ao bem-estar. Esta seria a revolução radical instaurada por Freud ao revelar o inconsciente como a instância privilegiada da existência. Marcos André Vieira (2005) aponta que para além de uma localização topográfica Lacan constituiu um aparato conceitual que sustenta a não entificação do inconsciente. Isto é importante porque, segundo Lacan (1954), não faltaram tentativas de reabsorver a psicanálise nas diversas teorias da psicologia.

No Seminário “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise” (1954), Lacan é categórico ao afirmar que a teorização freudiana sobre o eu é radicalmente nova; mas que ainda assim corre o risco de submergir em meio às teorias psicológicas de um eu integral, inaugurado com a subjetividade extraída pela ciência moderna do sujeito que Descartes funda com seu “penso, logo sou”¹¹. Aqui é

terá maiores chances de alcançar este patamar de conquista quanto mais virtuoso for. O mais sublime dos homens é aquele que utilize de modo mais sublime a capacidade natural do homem que é a razão. Característica que o distingue dos outros seres da natureza.

¹¹ DESCARTES, R. (1641/1999, p. 258): “mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns; logo, não me convenci

necessário lembrar que para Lacan (1966) há uma distinção entre o sujeito da ciência, ou sujeito cartesiano, e o homem da ciência. Segundo ele “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1966, p. 873) e quanto ao homem da ciência, este não existe; é apenas a ilusão de um eu capaz de saber de si, consciente e racional. A ciência em seu discurso pretende suturar o sujeito da ciência, ela o foraclui¹². Lacan (1966) interpreta o sujeito de Descartes como um sujeito sem consciência e sem consistência, que emerge na dúvida promovedora de um esvaziamento de todo sentido *a priori*.

Quanto ao sujeito cartesiano, se admitirmos que ele é o da ciência “devemos reconhecer que ele só emerge esvaziado de todo saber. É o que Descartes compreendeu em seu primeiro meditar: uma operação de esvaziamento de saber”. (MILLER, 1981, p. 113).

Então, a instituição de um sujeito do inconsciente comparável ao cartesiano estabelece um novo *modus operandi* que só se sustenta na aposta de que o inconsciente é uma instância fora do campo das certezas. Segundo Lacan (1954) é “justamente aqui o que é o mais não-reconhecido no campo do eu que na análise, se chega a formular como sendo [eu] propriamente dito”. (LACAN, 1954, p. 15).

Ainda em Lacan (1954) observa-se que quanto mais Freud avança em sua teorização menos algo como um local específico da mente para a consciência faz sentido. Cada vez mais o eu é distinto de si mesmo. A partir de Freud algo se torna indelével: o sujeito é diferente do indivíduo. Ele, o sujeito, não é a sua inteligência e

também de que eu não existia? Com certeza, não; sem dúvida eu existia (...) de maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”.

¹² RABINOVITCH, Solal (2001, p. 17): “foracluir consiste em expulsar alguém ou alguma coisa para fora dos limites de um reino, de um indivíduo, ou de um princípio abstrato tal como a vida ou a liberdade; foracluir implica também que o lugar, qualquer que ele seja, do qual se é expulso, seja fechado para todo o sempre”.

não é passível de ser medido ou avaliado; não pode ser definido a partir de um comportamento adaptativo. Ainda que não se possa deixar de pensar na existência da subjetividade atravessada por uma historicidade nas mudanças que sofre, a verdade (*areté*) do sujeito é uma ex-sistência. Não se ater a esta ética é permitir que a idéia de um ego autônomo desemboque em uma “entificação segundo a qual não só os indivíduos existem como tais, mas ainda alguns existem mais do que outros”. (Lacan, 1954, p. 20).

Como entre o inconsciente e a consciência há uma dissimetria radical, e estes sistemas não podem ser considerados como o avesso um do outro, a psicanálise entende que a eficácia de uma intervenção é possível – jamais garantida – quando se dirige a este nível descentrado do sujeito. Lacan (1954) é taxativo ao afirmar que a psicanálise não deve afastar-se do campo de descentramento do sujeito em suas intervenções.

Lacan (1954) não tem pejo em afirmar que o sintoma só pode se localizar neste campo de descentramento do sujeito. Daí a radicalidade em presumir o fracasso de uma intervenção que não se dirija a este nível do funcionamento psíquico, pois fora do campo do inconsciente o sujeito não é. Em 1970 o autor asseverará que:

O passo dado pela psicanálise, seguramente, foi o de fazer-nos afirmar que o sujeito não é unívoco (...) o sujeito é posto diante desse véu que se exprime pelo *ou não penso, ou não sou*. Ali onde penso não me reconheço, não sou – é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco. (LACAN, 1970, p. 96).

O sujeito científico se sustenta na certeza do pensamento e da consciência. É a partir desta certeza que se torna crível ao discurso científico não apenas desvendar o que é a humanidade nesta dimensão da razão, mas também supor

como finalidade da ciência a previsão do que a humanidade pode vir a ser, vir a querer ser. Estas probabilidades são recusadas pela psicanálise, pois ela sustenta que a dúvida é a sinalização da emergência do sujeito; é aí, nesta dúvida, que Freud localiza um pensamento; é a uma razão inconsciente que deve se dirigir a atenção do psicanalista.

A psicanálise, deste modo, critica a convocação da transparência da consciência como sendo a instância do sujeito que exija o trabalho do analista. Lacan (1959) pontua que a verdade libertadora que a psicanálise busca aparece num ponto de sonegação do sujeito, em uma particularidade irreduzível. Não é possível estabelecer uma intercessão entre o homem universal da ciência e a singularidade do sujeito do inconsciente na psicanálise.

Isto posto, é necessário retomar agora a questão do indivíduo em Durkheim (1893/1999). O indivíduo com o qual Durkheim (1897/2000) escolhe trabalhar ao pesquisar sobre o ato suicida é o homem da ciência, sem dúvida. Entretanto, é preciso distinguir que o homem da ciência presente no indivíduo de Durkheim (1893/1999) é o indivíduo social-coletivo. Quanto ao indivíduo social-individual, isto é, a base da individualidade em livre trama do desejo para além do mínimo dispensável ou, ainda, o abismo sem fundo que nada é capaz de preencher, Durkheim (1897/2000) afirma que este não deve ser motivo de atenção da sociologia, pois esta esfera psíquica pertence ao campo da psicologia. O autor não se dá conta de que um indivíduo para além da regulação social é de tão pouco interesse para a psicologia quanto o é para a sociologia. É a psicanálise que irá não apenas tomar como objeto de estudo o sujeito que está fora do campo da consciência transparente e integradora, mas também sustentar os desdobramentos disto em uma clínica do singular, mas que é capaz de ir do particular ao universal.

Como compreender as palavras do sociólogo? Duas citações literais feitas no capítulo 3 desta dissertação precisam ser resgatadas neste momento. A primeira:

Há uma esfera da vida psíquica que, qualquer que seja o desenvolvimento do tipo coletivo, varia de um homem a outro e pertence em particular a cada um: uma que é formada pelas representações, os sentimentos e as tendências que se referem ao organismo e aos estados do organismo: é o mundo das sensações internas e externas e dos movimentos que são ligados diretamente a elas. Essa primeira base de toda individualidade é inalienável e não depende do estado social. (DURKHEIM, 1893/1999, p. 183).

Então, Durkheim (1893/1999) de fato percebe a existência de uma realidade psíquica que ultrapassa o poder de coerção ou de intromissão social. Não apenas isto, mas a única possibilidade de contenção desta esfera da vida psíquica, proposta por ele, é a externa; não há nada no próprio sujeito que o interdicte. Nada de definitivo se inscreve desta intervenção alienígena ao seu desejo. O vínculo social é a única fonte de barragem constante da natureza insaciável do indivíduo. Isto tanto é verdadeiro que Durkheim (1897/2000) sustenta que a sobrevivência da sociedade como um todo depende do processo de re-atualização do poder desta norma em coibir o indivíduo. É por isto que a anomia, ou seja, a perda do poder de coerção das normas sociais sobre o indivíduo, é mortífera ao sujeito e à cultura; pois caso não haja a devida insistência no processo de impedir a manifestação livre do indivíduo social-individual o que aparece é tudo quanto no sujeito o impedirá de participar da comunidade humana, de fazer e sustentar o vínculo social.

Na segunda citação feita no capítulo 3 desta dissertação mais uma vez encontra-se Durkheim (1897/2000) explicando porque escolhe trabalhar com o indivíduo social-coletivo. As suas considerações sobre quem é o indivíduo com o qual a sociologia lida faz restar um outro que, por sua natureza, não cabe na discursividade científica:

A natureza humana é sensivelmente a mesma em todos os cidadãos. Não é ela, portanto, que pode atribuir às necessidades o limite variável que lhes seria obrigatório. Por conseguinte, na medida em que dependem apenas dos indivíduos, elas são ilimitadas. Em si mesma, abstraindo-se todo poder exterior que a regula, nossa sensibilidade é um abismo sem fundo que nada é capaz de preencher. Mas então, se nada vem conte-la de fora, ela só pode ser uma fonte de tormentos para si mesma. (DURKHEIM, 1897/2000, p. 313).

O autor, no seu texto de 1893, afirma que há uma esfera da vida psíquica que é singular e inalienável. No texto de 1897, deixa claro que o que há de universal na natureza humana é a impossibilidade do sujeito limitar-se por si mesmo.

É importante compilar o que foi dito até aqui sobre a teoria durkheimiana: há um sujeito singular e inalienável que não encontra condições em si mesmo para realizar a contenção necessária para a sua inserção na civilização; por ser assim a cultura desenvolve mecanismos que re-atualizarão o poder de coerção das normas sociais em cada indivíduo. Este processo ocorre no ritual de punição ao crime que fortalece em cada indivíduo o vínculo social com o grupo; a situação de anomia crônica gera uma dessensibilização destes mecanismos que passam a exigir, para serem deflagrados, taxas de crime em níveis impensáveis. Durkheim (1897/2000) explica deste modo a situação patológica do suicídio na modernidade, já que apesar de constituir um fenômeno social normal se apresenta em níveis inaceitáveis.

Sobre este indivíduo inalienável, o que a psicanálise poderia dizer?

Apesar de não ser possível realizar uma transfusão entre os campos de saber da sociologia e da psicanálise, o objetivo da discussão nesta parte do capítulo 4 é exatamente pensar quais os encontros ou desencontros são plausíveis entre elas, no que tange às noções de indivíduo e sujeito, respectivamente. Esta realidade durkheimiana para além da interdição cultural se assemelharia ao campo de descentramento do sujeito?

Lacan (1959) avisa que a psicanálise trata de algo que ao mesmo tempo compõe o universal e o particular, cujos imperativos são paradoxais e mórbidos. O ponto da verdade do sujeito seria sem fundo, sem qualidade ou consistência, por não depender nem mesmo do sujeito. Quanto à interdição social destes imperativos, já em Freud (1924) acontece uma análise do surgimento do vínculo social como resultado do controle da manifestação dos seus impulsos mais primitivos e de inscrever aí um sentimento de culpa inconsciente. Em Freud (1929) a insatisfação que decorre desta renúncia pulsional é uma fonte inexorável de tormentos porque o conflito entre o sujeito e a cultura é insolúvel, já que as solicitações do sujeito jamais poderão ser satisfeitas plenamente.

Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente – isto é, uma acomodação que traga felicidade – entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável. (FREUD, 1929, p. 27).

Deste modo, diferentemente do que Durkheim (1897/2000) propõe com o conceito de anomia, os transbordamentos desta realidade não resultam de momentos episódicos em que a cultura perde o seu poder de coerção; ao contrário, há um não cessar de transbordamentos deste campo que topograficamente está para além do que as normas sociais conseguem conter do sujeito. Ou seja, também para a psicanálise há uma ameaça constante de dissolução da civilização e a fonte desta ameaça é a hostilidade inerente ao sujeito. Mas a domesticação dos impulsos hostis do sujeito não se encontra apenas sob a responsabilidade da cultura; há algo na estrutura psíquica do sujeito que estabelece as condições para a instauração desta barra interditora.

A psicanálise e a sociologia durkheimiana concordam, portanto, que há uma realidade psíquica que ultrapassa a capacidade da civilização de normatização e que esta instância é uma ameaça constante aos projetos sociais de progresso e harmonia. Também é ponto comum a idéia de que o mal-estar social advindo deste conflito entre sujeito e cultura é inerente ao vínculo social. Mas, para Durkheim (1893/2000), é por não haver nenhuma inscrição definitiva da interdição cultural à natureza insaciável do homem e por haver uma corrente pessimista na sociedade que se torna necessária a re-atualização do poder de coerção das normas sociais. Já para Freud (1929) nem mesmo a inscrição indelével da lei no instante da estruturação psíquica do sujeito é suficiente para dissolver o que na natureza humana é antagônico à cultura.

Para a psicanálise o máximo que a civilização pode alcançar, em sua intenção de barrar as manifestações de uma realidade abismal do sujeito, é o frágil revestimento de civilidade que cada um apresenta como um eu organizado e consistente. Seria o eu – moi – que Lacan (1954) avisa ser apenas uma ilusão enganadora sem consistência alguma e que se desfaz na insistência da pulsão de morte, na disjunção entre Bem e bem-estar. Para Vieira (2001) “se há ética da psicanálise, essa ética não poderia ser a de um Soberano Bem. A psicanálise parte de uma falta primeira: falta o Soberano Bem”. (VIEIRA, 2001, p. 120).

Feita a pontuação de que o sujeito na psicanálise ex-siste à ilusão de um eu integral e consciente, e de que seus transbordamentos são percebidos pela civilização como ameaçadores, é importante retornar a Durkheim (1897/2000) e ao seu indivíduo abissal. Foi dito há pouco: é por o indivíduo durkheimiano não possuir uma inscrição definitiva da barra social que se faz imprescindível o fortalecimento da norma social em cada um. Poder-se-ia dizer que este indivíduo seria para sempre e

desde sempre fluido? Não haveria nenhum ponto de estofo a partir do qual este sujeito pudesse se enlaçar ao campo social de modo singular? Toda e qualquer singularidade no indivíduo de Durkheim (1893/1999) que o empurre para a corrente suicidógena deve ser pensada como efeito de um grau específico de tensão do laço social? Quais os efeitos na teorização sobre o suicídio de levar às últimas conseqüências a presença de uma singularidade no indivíduo durkheimiano?

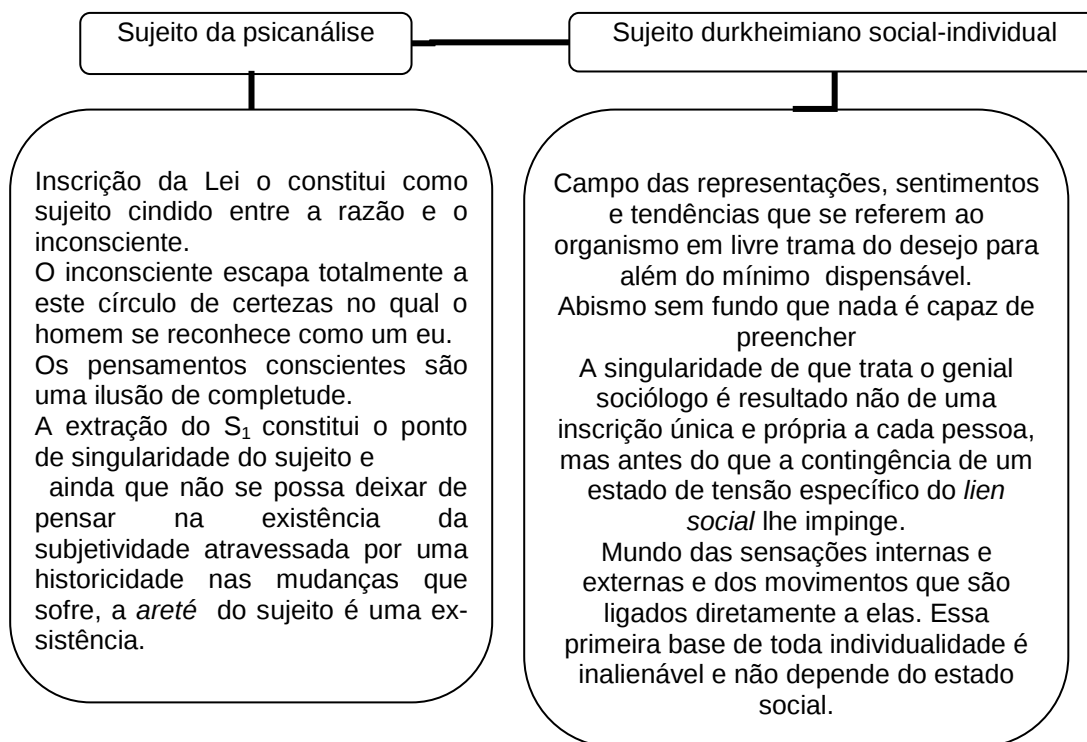
Ao levantar tais questões um ponto resiste como obstáculo a uma resposta afirmativa e imediata sobre o grau de tensão do laço social ser suficiente para gerar um ponto de singularidade no sujeito que o faça mais susceptível do que os outros de ser apanhado na cota de sacrifício voluntária.

É que, mesmo na teoria de Durkheim (1897/2000), não basta a ação da corrente suicidógena para a execução da corrente suicidógena; e isto seria coerente com a idéia de um sujeito capturado à sua revelia pelas forças sociais externas. Em “O Suicídio – estudo sociológico” (1897/2000) fica claro que para ser capturado pela rede de mortes voluntárias há necessidade de o sujeito se aproximar em demasia da corrente suicidógena. Portanto, resta na teoria durkheimiana um ponto que distingue o seu indivíduo social-coletivo – instituído pelas normas sociais externas – do indivíduo social-individual – para além do que as normas sociais podem coibir no homem. Este resto de indivíduo durkheimiano termina por impedir um encontro completo entre o homem que Durkheim (1897/2000) escolhe como objeto de estudo da sociologia e o homem da ciência. Mas este possível desencontro talvez aproximasse este indivíduo social-individual do sujeito da ciência, sendo este último entendido como propõe Lacan (1966). Há algo neste sujeito de Durkheim (1893/2000) que o encaminha, e não a outro qualquer, a ser capturado pela corrente suicidógena. A captura deste sujeito não é efeito apenas de um grau de tensão

específico do vínculo social, mas de uma intercessão entre esta situação e algo no sujeito que o empurra exageradamente em direção à corrente suicidógena.

Neste caso seria crível dizer que na corrente suicidógena qualquer indivíduo poderia ser capturado, mas não um indivíduo qualquer. Na singularidade do indivíduo social-individual de Durkheim (1893/1999) há algo que não pode ser resultado apenas do grau de tensão do laço social, pois isto faria com que todos os participantes de um grupo estivessem exatamente da mesma maneira expostos aos efeitos da corrente suicidógena, e não é isto que Durkheim (1897/2000) afirma. Há algo na captura que a corrente empreende que diz respeito única e exclusivamente àquele sujeito e ele não é um qualquer. Resta saber até que ponto este sujeito que irrompe na teoria do sociólogo poderia se aproximar do sujeito da psicanálise, do mesmo modo que este se aproxima do sujeito cartesiano.

Haveria a possibilidade de um encontro entre o sujeito da psicanálise e o indivíduo social-individual? De algum modo poderia se assemelhar a cisão do sujeito da psicanálise àquela que caracteriza o indivíduo de Durkheim (1893/1999 e 1897/2000)? Que benefícios poderiam ser obtidos ao esmiuçar as diferenças entre estes sujeitos? Para uma melhor visualização dos pontos essenciais aos dois sujeitos em questão construiu-se o quadro comparativo abaixo.



Quadro 5 - O Indivíduo de Durkheim e o Sujeito da Psicanálise

Se for levada às últimas conseqüências a existência de uma singularidade no indivíduo social-individual de Durkheim (1893/1999) que o empurra em direção à corrente suicidógena isto implicaria, necessariamente, em afirmar que há um sujeito-suicida *a priori*? Caso isto se dê então a dissimetria entre o indivíduo social-individual, em sua realidade abismal, e o sujeito da psicanálise se manteria no mesmo nível da que existe entre o indivíduo social-coletivo e o sujeito da psicanálise. Isto porque para a psicanálise a hipótese de um sujeito suicida em sua estrutura psíquica não se sustenta.

Um possível efeito de realizar uma aproximação entre estes sujeitos é viabilizar a ética da psicanálise como recurso teórico e clínico para compreender a existência de uma cota social de sacrifício, na forma da morte voluntária. As idéias durkheimianas sobre uma função social para o suicídio e sobre o sujeito se aproximar exageradamente da corrente suicidógena tomam outro peso ao serem

consideradas em um campo epistemológico que disjunta o Bem Supremo do bem-estar.

Teria Durkheim (1897/2000), mesmo sem o saber ou querer, registrado em sua teoria a idéia de que para pensar o ato suicida é necessário considerar um sujeito que escapa aos limites do que a lógica científica permite? Pensar este ponto da teoria durkheimiana como destituído de importância só faz sentido no interior da lógica científica que foraclui o sujeito.

Daí a relevância de retomar o texto de Durkheim a partir de uma epistemologia que tem como cerne exatamente este sujeito descentrado. Esta epistemologia não é outra senão a psicanálise.

Retomaremos estas questões ao final deste capítulo.

Esta pesquisa se propôs a analisar quais as possibilidades de uma interlocução entre o conceito de suicídio na teoria de Durkheim (1897/2000) e a articulação feita pela psicanálise entre a pulsão de morte e o vínculo social. Na primeira parte deste capítulo foram apresentados e discutidos os indivíduos durkheimianos e o sujeito do inconsciente. Há ainda duas outras questões basilares a serem tratadas para que a pergunta central desta pesquisa possa ser enfrentada. Estas questões são a relação que a ciência e a psicanálise estabelecem com a verdade e o saber, e a teoria psicanalítica acerca do laço social e da pulsão de morte.

O próximo momento é pensar se as diferentes formas da ciência e da psicanálise lidarem com o saber e a verdade constituem, de fato, uma impossibilidade à discussão entre ambas.

4.1.2 Saber e verdade na ciência e na psicanálise

Foi dito no início deste capítulo que um ponto importante para sustentar a análise a que esta pesquisa se propõe é confrontar os percursos entre a ciência e a psicanálise, no que tange ao saber e à verdade. Discutir isto significa, aqui, analisar as possibilidades de encontro entre teoria psicanalítica e a sociologia durkheimiana.

Durkheim constitui a sociologia nos moldes da ciência positivista do século XIX; para fazê-lo descobre no tema do suicídio um fato social que caberia nos moldes científicos do que seria objeto de estudo passível aos métodos de avaliação e quantificação da época. Até que ponto o desejo do pai da sociologia de circunscrever o seu saber aos paradigmas da cientificidade positivista podem impedi-lo de escapar aos domínios desta? Freud também desejou que a psicanálise sustentasse suas descobertas nas pesquisas da neurologia e da fisiologia. É interessante lembrar que foi Breuer quem primeiro se deu conta da etiologia sexual das psiconeuroses e que Freud (1895) resistiu em acatar tal possibilidade. Mas Freud (1895) sustenta que há um saber que não se sabe, que vai contra as suas esperanças de ser reconhecido como um cientista legítimo, mas que atende ao rigor do espírito científico, que exige não deixar de admitir o fracasso de uma teoria que não se mostra suficiente para explicar uma realidade que escape aos recursos teóricos de explicação. A honestidade intelectual também convoca a novos esforços. Freud os fez, até o fim vida.

A sociologia tem garantido um espaço acadêmico. Durkheim obteve sucesso em seu empreendimento. A psicanálise tem cada vez mais se aproximado da universidade; no entanto, a legitimidade deste movimento não é um consenso. Posto

que a (in)viabilidade de uma aproximação entre os dois campos de saber é um dos aspectos da discussão desta pesquisa, este tema é o primeiro ponto a ser analisado.

Para Jacques-Alain Miller (1981) não se pode confundir ciência e universidade, pois a segunda, ao surgir no século XII na Europa, se apodera da ciência que já existia. No que diz respeito às diferentes formas de lidar com o saber e a verdade Miller (1981) afirma que há, entre os dois espaços, uma divergência fomentada pelo fato de nesta última ser ensinado um saber que encarna a relação onde um mestre é o detentor de uma verdade universal. Na psicanálise, de modo oposto, cada sujeito deve ser convocado a produzir um saber a partir da verdade que o colhe a partir das manifestações do inconsciente; e por isto não há ninguém que possa ocupar o lugar de quem tudo sabe sobre todas as verdades. O comentário deste autor sobre este ponto de desencontro entre a universidade e a psicanálise é esclarecedor.

O sujeito na experiência psicanalítica imagina-se procurando a verdade, aquém ou além do saber. Não a encontra; mas ela, sim, o encontra. A isso chamamos lapso, chiste, ato falho: momento em que o sujeito se depara ultrapassado pela palavra (...) é constitutivo do saber científico a ruptura com as aderências ligadas com a verdade nascente. A psicanálise não pode romper suas aderências com a verdade, pois é isso que constitui sua própria experiência, cujas fulgurações, iluminações que não supõem nenhuma adequação da coisa ao espírito. (MILLER, 1981, p. 114 -116).

A questão sobre haver ou não um lugar para a psicanálise na universidade também é discutida por Lícia Mara Dias Moreira Penna (2003). Segundo a autora uma tirania do saber se desenvolve desde o século XIX e torna-se preciso tudo saber sobre todas as coisas. O homem fica incluído como objeto desta investigação e cada vez mais há uma preocupação com a produção de um conhecimento que estabeleça padrões de normalidade; com quais seriam os comportamentos desviantes e, principalmente, com o desenvolvimento de técnicas e medidas de

tratamento para aqueles que, por algum motivo, não se mantiveram no interior do bem social. Para atender a esta demanda sempre crescente teriam surgido as Ciências Humanas, com seus métodos e técnicas de avaliação e mensuração.

Como foi discutido no capítulo 2 desta dissertação há uma aliança entre a ciência, com seu saber exposto, e o jogo social capitalista. Neste jogo entre o Estado e a ciência é engendrado um certo tratamento social para o suicídio desde o século XIX, quando a medicina social se propõe a reproduzir no campo social a mesma lógica positivista. Isto é o que fez com que o suicídio fosse incluído na lista dos fatores de risco social e, desde então, algo das biopolíticas. A aproximação entre a ciência e o estado também pode ser lida em Bottomore (1988) citado por Penna (2003):

Uma vez submetido o domínio das ciências humanas às disciplinas da ciência empírica cessará a anarquia intelectual e uma nova ordem institucional adquirirá estabilidade graças ao consenso. O conhecimento das leis da sociedade permitirá aos cidadãos verem os limites das reformas possíveis, ao passo que os governos serão capazes de usar o conhecimento científico como base para e formas paulatinas e efetivas, que aumentarão ainda mais o consenso. A nova ordem da sociedade – a sociedade científico-industrial – teria a ciência como sua religião secular, funcionalmente análoga ao catolicismo da velha ordem social. (BOTTOMORE, 1988, p. 29 *apud* DIAS, 2003, p. 34).

Opondo-se vigorosamente a esta aproximação entre a ciência e o discurso capitalista a psicanálise sustenta ser necessário construir um saber que considere o sujeito em sua singularidade e que rejeite a ortopedia social. A verdade do sujeito não é recoberta pelo conhecimento. Os psicanalistas são avisados por Freud desde 1916 sobre a pouca possibilidade de contar com a boa vontade da academia e do Estado moderno. Isto porque para imprimir o selo da política da felicidade progressista com que a modernidade sonha para a humanidade é necessário que o sujeito, alvo de tantos cuidados e projetos, seja um sujeito consciente. E Freud

(1916) não abre mão de defender que não se pode, nem mesmo para angariar simpatias para a psicanálise, deixar de apontar que há um pensar que é inconsciente.

No que diz respeito à uma interlocução entre a sociologia e a psicanálise um efeito possível é colocar em xeque uma das ferramentas mais caras à primeira, que são os recursos estatísticos com que lida com a realidade na extração de saber. Um efeito bastante complicado e que provavelmente coloca os sociólogos de sobre-aviso quanto a psicanalistas que se aventurem a deter o olhar ou desejem compartilhar de um mesmo objeto de estudo. Os psicanalistas, por outro lado, também podem justificar com alguma tranquilidade a impossibilidade de diálogo com um saber que se encontra na margem oposta de uma certa lógica do sujeito e de um tratamento da verdade. Sujeitos diferentes e topografias distintas quanto à verdade são, sem dúvida, argumentos consistentes para impedir maiores esforços entre ambos para um encontro profícuo. Sobre estas dificuldades Freud (1916) já antevia que não estariam resolvidas facilmente:

A psicanálise, porém, não pode aceitar a identidade do consciente como o mental. Ela define o que é mental, enquanto processos como o sentir, o pensar e o querer, e é obrigada a sustentar que existe o pensar inconsciente e o desejar não apreendido. Dizendo isso, de saída e inutilmente, ela perde a simpatia de todos os amigos do pensamento científico solene, e incorre abertamente na suspeita de tratar-se de uma doutrina esotérica, fantástica, ávida de engendrar mistérios e de pescar em águas turvas. (FREUD, 1916, p. 34).

A forclusão do sujeito em sua realidade inconsciente de que fala Freud (1916) na citação acima se torna, de fato, um obstáculo entre a psicanálise e a ciência, dado que a consciência não pode servir de lastro para a verdade. Na verdade que a psicanálise acolhe e convoca obtém-se a incompletude do saber.

O conhecimento e a verdade são, então, divergentes entre os dois campos. A busca de conhecimento se torna busca da verdade na ciência. O encontro com o conhecimento na psicanálise é contingente, não garantido, imprevisível e singular; traz, além disto, a cura como uma possibilidade deste encontro. O saber, na teoria lacaniana, é uma articulação única entre esta verdade do sujeito e o real; sua estrutura é ficcional e sua precisão nada tem a ver com alguma avaliação que meça um grau necessário de coerência com algo que não seja o desejo do próprio sujeito.

Ao articular esta pesquisa à questão dos modos diferentes de se haver com a verdade ou com o saber pode-se compreender o motivo de não ser admissível, no campo psicanalítico, pensar o suicídio como um fato autônomo ao sujeito, mas antes, implicá-lo nisto e pensar sempre em termos de um ato suicida. É imprescindível dar destaque ao fato de que se a morte voluntária é algo que pode vir a produzir efeitos no campo do universal, não pode, por este motivo, ser retirado do campo particular. Isto parece constituir um obstáculo à interlocução entre a psicanálise e a sociologia de Durkheim, já que este faz questão de definir o suicídio como um fato social, explicável através de outro fato social e resultado de forças sociais externas ao sujeito. Entretanto, não é necessário que seja assim. Como veremos mais adiante neste capítulo.

Ainda sobre a questão dos encontros e desencontros entre os dois campos Lacan (1965) afirma no texto “A Ciência e a verdade” que o sujeito está dividido entre o saber e a verdade, que é ele o elemento de conjugação. Não se deve ficar atado, portanto, à idéia de que em cada verdade haja um saber correspondente. Quanto a isto é interessante lembrar que a morte é um tema especialmente delicado no que diz respeito à produção de saberes sobre ela, já que segundo Freud (1915)

em nosso inconsciente somos imortais. Ainda neste capítulo isto será pauta de análise.

Mesmo que não haja uma relação unívoca entre o saber e a verdade para a psicanálise, é preciso distinguir com qual saber se lida no campo psicanalítico. Lacan (1959) afirma, com tal veemência, que frente ao saber é preciso “conservar a mais severa disciplina para não deixar adulterar o sentido, em suma profundamente inconsciente, dessa demanda” (LACAN, 1959, p.10), que há uma sensação de não serem necessárias maiores explicações. No entanto, o consenso sobre os limites entre os campos epistemológicos da ciência e da psicanálise não é a realidade nem mesmo entre os psicanalistas. Já em 1954, no texto “Psicologia e Metapsicologia”, Lacan alertava para uma cacofonia teórica gerada por uma leitura às avessas do descentramento do sujeito da metapsicologia de Freud. O perigo de a psicanálise ser reabsorvida em uma psicologia geral esteve aí desde sempre e não se dissolveu. A partir deste mesmo texto não é possível ignorar que “a questão é, portanto, saber se a psicanálise vai pouco a pouco se relaxando até abandonar o que foi por um instante entreaberto ou se, pelo contrário, ela vai tornar a patentear seu relevo, e de maneira que o renove”. (LACAN, 1954, p. 10).

A pergunta inicial desta parte do capítulo 4 deve ser retomada neste momento. O fato de o sujeito do inconsciente se opor ao homem da ciência, bem como destes referidos campos tomarem a verdade e o saber de modo oposto deveria desobrigar a psicanálise de qualquer interlocução com a ciência ou com a universidade?

Há pelo menos um psicanalista, e não é qualquer um, que aposta na possibilidade de atravessar o precipício entre a ciência e a psicanálise. Uma ponte entre estas margens opostas é construída por Lacan (1966) na extração de um

sujeito sem qualidades e sem consciência no sujeito do cogito cartesiano, ou seja, o mesmo sujeito sem qualidades do inconsciente freudiano. Além disto, para este autor o saber é uma produção atravessada pela verdade singular do sujeito, mas o que há de mais particular ao sujeito é também o que há de mais universal. Então, nenhum dos dois obstáculos estabelece um campo de impossibilidades a uma interlocução entre a psicanálise e a ciência, e a presença cada vez mais significativa da psicanálise na universidade, ainda que não haja um consenso sobre qual seria o seu lugar e função aí, talvez seja resultado do trabalho dos que, assim como Lacan, não dêem como solucionado o universo de questões a serem pensadas sobre o sujeito e suas relações sociais.

Então, apesar dos pontos de divergência entre a psicanálise e a ciência no relacionamento que cada uma mantém com o saber e a verdade, Lacan (1959) sustenta uma possível interseção entre ambas na medida em que percebe a psicanálise como a práxis que verdadeiramente convoca ao trabalho e acolhe o sujeito da ciência. Observe-se este fragmento do seu texto “A ciência e a verdade” de 1965:

Repetimos que há alguma coisa no status do objeto da ciência que não nos parece ter sido elucidada desde que a ciência nasceu. E lembramos que se, certamente, levantar agora a questão do objeto da psicanálise é retomar a questão que introduzimos a partir de nossa vinda para esta tribuna, pela posição da psicanálise, dentro ou fora da ciência, indicamos também que essa questão não pode ser resolvida sem que, sem dúvida, modifique-se nela a questão do objeto na ciência como tal. (LACAN, 1965, p. 877).

Em uma interpretação original a teoria lacaniana afirma que a proposição cartesiana, de tornar análogo o existir e o pensar, estabelece uma nova relação com a verdade. Esta relação poderá ser sustentada no campo da psicanálise, segundo Lacan (1965), pois a lógica científica moderna investe em suturar este mesmo

sujeito. A tentativa de sutura aparece na relação que a ciência mantém com a verdade. Diferentemente da psicanálise, a ciência ejeta a verdade e sobre esta nada quer saber.

Na teoria psicanalítica, portanto, é plausível supor uma interlocução entre a teoria psicanalítica e a ciência. Isto responde à questão indicada no título desta parte do capítulo 4 sobre se as diferenças entre estes campos de saber impediriam uma discussão entre a psicanálise e a sociologia de Durkheim.

Sustenta-se, então, a proposta desta pesquisa de tomar o conceito de corrente suicidógena durkheimiano e analisar se poderia haver algo semelhante entre as manifestações da circulação da pulsão de morte na cultura.

Até aqui, neste capítulo, tratou-se de duas questões: os conceitos de indivíduos em Durkheim (1893/1999) em contraposição ao de sujeito da psicanálise; e a relação estabelecida com a verdade e o saber pela psicanálise e pela ciência.

É importante, neste momento, analisar os conceitos de pulsão de morte e de vínculo social, bem como as ligações existentes entre eles.

4.2 A Pulsão de morte e o vínculo social do ponto de vista psicanalítico

Na medida em que foi demonstrado que é viável uma discussão entre a sociologia e a psicanálise, a partir da aproximação entre o sujeito do cogito cartesiano/sujeito do inconsciente e do indivíduo social-individual de Durkheim, é hora de verificarmos se há algum ponto de convergência entre o conceito de corrente suicidógena e as manifestações da pulsão de morte na cultura.

Em um primeiro momento os textos freudianos constituem o material para tanto. Em seguida a Teoria dos Quatro Discursos de Lacan será apresentada como recurso para pensar a circulação do gozo no campo social atual. Foi adotado o conceito lacaniano de gozo como uma forma de articular os conceitos freudianos de pulsão de vida e pulsão de morte. Será também apresentado o que se convencionou chamar de um quinto discurso, o Discurso Capitalista, constituído por Lacan na sua Conferência de Milão de 1972.

4.2.1 Vínculo social e pulsão de morte em Freud

Durkheim (1897/2000) presume que a corrente suicidógena acontece no bojo de um confronto de forças sociais. Propõe que duas correntes – uma otimista e outra pessimista – se contrapõem de modo a manter um grau ótimo de expectativas sociais e de têmpera ideal no caráter de cada um. Um excesso de otimismo tornaria tanto o indivíduo menos resistente aos embates da vida quanto a sociedade menos atenta a seus valores morais mais importantes. Haveria no campo da psicanálise algo semelhante?

A idéia de um entrelaçamento entre pulsão de morte e vínculo social está presente na obra de Freud. A própria origem da civilização se dá a partir do parricídio causado por irmãos que dão vazão ao que havia de mortal na ambigüidade do laço que os mantinha submetidos a um pai tirânico. Por isto, a análise aqui empreendida se dá a partir do texto de 1914, o Totem e Tabu, quando

Freud estuda dois fenômenos sociais entre os povos primitivos, o totemismo e o tabu¹³.

Ele lembra que interlocuções entre outro saber e a psicanálise são de grande valia para ambos, ainda que nem sempre os resultados sejam os esperados. Observe-se:

não podem oferecer a ambos os lados o que a cada um falta: ao primeiro, uma iniciação adequada na nova técnica psicológica; ao último, uma compreensão suficiente do material que se encontra à espera de tratamento. Devem assim contentar-se em atrair a atenção das duas partes e em incentivar a crença de que uma cooperação ocasional entre ambas não poderá deixar de ser proveitosa para a pesquisa. (Freud, 1914, p.05).

Segundo ele uma das justificativas para tomar o tabu entre os povos primitivos, como tema de estudo, é que as proibições morais, as convenções culturais modernas e até os elementos da neurose obsessiva podem estar ligados a ele. Este fenômeno faz referência à relação incestuosa e ao sentimento ambíguo de amor e ódio que o filho sente em relação ao pai e a refeição totêmica¹⁴ é a chave para Freud propor o animal totêmico como um substituto para o pai. Esta cerimônia sacrificial é a re-encenação do parricídio que funda a civilização.

O parricídio fundante da civilização não seria um episódio único em que o homem agiu diferente da sua natureza. Em “Totem e Tabu” (1914) já aparece a idéia de que o jogo social de progresso e harmonia entre os homens é uma *mise-en-scène* em que a solidariedade vem recobrir a culpa que surge como desdobramento

¹³ No totemismo a organização social de uma cultura se faz a partir de laços simbólicos que os unem em torno de um animal, ou raramente um vegetal, tido como sagrado e com quem os membros do grupo compartilhavam características de caráter. O tabu é uma questão central do totemismo, a base do tabu é uma proibição de uma ação específica para a qual o sujeito apresenta uma disposição inconsciente. No caso do totemismo o tabu sempre diz respeito aos rituais com que uma pessoa ou situação devem ser tratadas.

¹⁴ Quando o grupo estabelece um momento de exceção no tabu, isto permite matar e devorar o animal totêmico acreditando que com isto reforçam tanto a sua identificação com o animal quanto entre si.

do parricídio, vem servir de instrumento para impedir o transbordamento da destrutividade humana não apenas cerceando as suas manifestações, mas oferecendo alguns benefícios àqueles que se mostrarem devidamente domesticados.

É uma teoria bastante distinta da de Durkheim, apesar de este autor defender a necessidade de uma corrente social pessimista que mantenha os indivíduos rijos e resistentes aos embates da vida. As sociedades primitivas são tidas por ele como organizações solidárias e altruístas, no sentido de que os integrantes de uma comunidade constituem um mesmo corpo consciencial, os indivíduos são uma mesma organização psíquica. É o que o autor denomina consciência coletiva.

Voltando a Freud (1914), sua conclusão é que as famílias patriarcais são uma re-atualização da horda primeva e dos vínculos sociais que aí existiram. Pouco depois de escrever este texto Freud (1915) conclui, desiludido, que a tentativa cultural de manter estas destrutivas forças adormecidas do sujeito fracassa, que não é possível erradicar o mal da natureza humana, e que o conflito entre a civilização e o homem é insolúvel.

A ambigüidade afetiva do amor e do ódio presente no vínculo social como uma ameaça à cultura se associa a um sentimento de culpa inconsciente. Esta questão é retomada por ele quinze anos depois em seu texto “O Mal-estar na Civilização” (1929). A cultura não passaria de uma tentativa de proteger o homem contra as forças da natureza, e para isto é imprescindível submeter a realidade primitiva e insaciável do sujeito a um controle rigoroso.

Como não é possível um controle absoluto sobre esta dimensão psíquica do sujeito há uma ameaça constante de desmoronamento geradora de uma tensão

entre o sujeito e a civilização que Freud (1929) nomeia como um mal-estar: o mal-estar na civilização. Para falar deste mal-estar ele escolhe a discrepância entre a fala e a ação dos sujeitos sobre a felicidade. Lembra que o sujeito buscará diversos recursos com o intuito de escapar das fontes de sofrimento para dar conta deste desencontro entre o que está posto como felicidade e o que de fato é permitido ao sujeito obter disto através da obediência às normas sociais. O autor localiza três fontes de desprazer com as quais o sujeito deverá se haver ao longo da sua vida: o próprio corpo, o mundo externo e o relacionamento social. Quanto aos recursos de que se utiliza para minorar as agruras que a vida lhe impinge, Freud (1929) considera que

A vida tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas. 'Não podemos passar sem construções auxiliares', diz-nos Theodor Fontane. Existem talvez três medidas deste tipo: derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas, que a diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela. (FREUD, 1929, p. 31).

Apesar de encontrar ou criar tais recursos para minorar o seu sofrimento em nenhum deles o homem encontrará garantias de felicidade e de não sofrer. Não satisfeito com a precisão cirúrgica do primeiro ponto tratado no texto, que é o desencontro entre o que a civilização propõe como critérios para a felicidade e o que de fato faz um ser humano feliz, Freud (1929) se encaminha a uma preciosidade da cultura: a religião. O leitor, deste modo, está avisado que não será poupado em nenhum de seus sonhos ou de suas esperanças.

Ao analisar o sentimento oceânico é na fala de um suicida¹⁵ que Freud (1929) busca o exemplo para o vínculo indissolúvel de um sujeito com o mundo

¹⁵ Romain Rolland: o seu personagem ao enfrentar a própria morte afirma “não podemos pular fora do mundo”.

externo. Na intenção de analisar as origens deste sentimento ele não se preserva da antipatia geral e põe-se a fazer um trabalho minucioso de análise e crítica em torno de valores máximos da cultura cristã tais como o do “amor ao próximo como a si mesmo”, por exemplo.

Cinco anos antes ele escrevera “O Problema Econômico do Masoquismo” (1924), apontando um sentimento de culpa inconsciente como o elemento primordial do mais importante tipo de masoquismo: o moral. Neste tipo de masoquismo não há nenhuma necessidade de que o prazer obtido através do sofrimento esteja vinculado à atividade sexual; é através do vínculo social que ele encontrará as oportunidades que deseja. No masoquismo moral “o indivíduo presume que cometeu algum crime – cuja natureza é deixada indefinida –, a ser expiado por todos aqueles procedimentos penosos e atormentadores onde o sujeito busca punições” (Freud, 1924, p.04). É também a este conteúdo inconsciente que Freud (1929) convoca ao examinar a existência de uma corrente de mal-estar no campo social, na estrutura da relação entre o sujeito e a civilização. O destaque ao sentimento de culpa inconsciente é inquestionável: o principal problema entre a cultura e o sujeito.

Para a psicanálise, deste modo, a culpa é tida como um elemento importante no vínculo social. Ela é o recurso de que se utiliza o superego para canalizar a agressividade contra o próprio sujeito; a necessidade de autopunição o mantém submisso às exigências culturais que impedem a satisfação plena de suas pulsões mais primitivas. Este mecanismo teve destaque na constituição da civilização e permanece como um recurso precioso no embate entre cada sujeito e a sociedade.

Este sentimento de culpa obtém seu poder de coerção por ser instrumento de uma instância psíquica poderosa que é o superego¹⁶. Ao discutir sobre o

¹⁶ Não se trata da vertente arcaica do superego tal como proposto por Melanie Klein, mas do superego ao qual Lacan associará o imperativo do gozo, o superego que ordena: GOZA!

superego Freud (1929) aponta uma outra analogia entre os processos da civilização e os da neurose; ele levanta a hipótese da existência de um Superego Cultural semelhante ao do sujeito, com uma mesma origem e função de tal modo que discutir sobre um implica em compreender também o outro. É o que pode ser lido no fragmento de um texto freudiano abaixo:

[...] quando a tensão cresce, é apenas a agressividade do superego que, sob a forma de censuras, se faz ruidosamente ouvida, com frequência, suas exigências reais permanecem inconscientes no segundo plano. Se as trazemos ao conhecimento consciente, descobrimos que elas coincidem com os preceitos do superego cultural predominante. Neste ponto os dois processos, o do desenvolvimento cultural do grupo e o do desenvolvimento cultural do indivíduo, se acham, por assim dizer, sempre interligados. Daí algumas das manifestações e propriedades do superego poderem ser mais facilmente detectadas em seu comportamento na comunidade cultural do que no indivíduo isolado. (FREUD, 1929, p. 105).

Durkheim não comenta em sua teoria sobre os laços de solidariedade algo que pudesse ser comparado à estrutura do superego. Mas, tal qual na teoria psicanalítica, compreende-se a partir de Durkheim (1893/1999) que toda sociedade precisa se manter coesa para sobreviver e que a manutenção deste estado de tensão do vínculo social é obtido através de mecanismos que submetem o indivíduo aos interesses da cultura. Na sociologia é o ritual de punição de um crime que manteria os indivíduos em sintonia com os interesses sociais, ainda que estes sejam contrários aos seus interesses pessoais. Daí ele propor o crime e o suicídio como elementos fundamentais a toda sociedade, por propiciarem o ritual onde as normas sociais são reafirmadas como necessárias ao grupo. Além disto, o autor comenta que os indivíduos que participassem de uma sociedade altamente moralizada, ao contrário do que o senso comum imaginaria, desenvolveriam um sentimento de culpa tão aguçado que eventos e fatos tidos como normais em outras sociedades seriam considerados como inadmissíveis entre eles.

Retornando à teoria freudiana, entende-se, então, que deste processo de tratamento social das pulsões resta a culpa como gancho que manterá o sujeito físgado às exigências culturais que lhe chegam. Freud (1929) pensa duas origens para o sentimento de culpa: uma externa e outra interna. Observe-se a citação abaixo:

[...] uma que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso exige punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego. Aprendemos também o modo como a severidade do superego — as exigências da consciência — deve ser entendida. (Freud, 1929, p.48).

Quanto à hipótese de um Superego cultural Freud (1929) considera que não seria de todo absurdo transportar a psicanálise para a comunidade cultural, mas alerta que são muitos os obstáculos a serem superados em um diagnóstico e em uma intervenção cultural. Apesar disto o autor propõe não ser impossível ou inútil o exercício de utilizar a teoria psicanalítica para compreender questões que se apresentem no campo cultural.

A partir daí é possível dizer que a psicanálise, assim como a sociologia de Durkheim, afirma não apenas que o sujeito é atravessado por um ponto abissal e mortífero, mas que também a cultura o é. Este ponto é a natureza psíquica insaciável e sem fundo do sujeito e que constitui a ameaça maior à estabilidade e progresso social. Durkheim não trata da agressividade enquanto tal e não discute explicitamente sobre a sua presença na realidade psíquica do sujeito. Afirma apenas que há no sujeito algo de insaciável que vai contra as necessidades e interesses da sociedade. Caso esta dimensão do indivíduo não for mantida sob controle impedirá o indivíduo de participar da comunidade e colocará todo o grupo em risco de

dissolução. Para Durkheim (1893/2000) é de tal modo imprescindível que o indivíduo seja mantido submisso à civilização que o individualismo, característico da sociedade moderna e capitalista, é interpretado por ele como uma tradução de uma nova necessidade social de operários especializados para a produção de bens e a manutenção do grau de coesão social imprescindível.

Mas se a teoria durkheimiana não o fez, a psicanálise desdobra a discussão sobre a destrutividade do sujeito em seus efeitos não apenas individuais, mas também no campo social. É uma questão central, que pode ser entendida apenas a partir de uma ética que percebe o sujeito envolto em questões que confrontam os valores culturais e as necessidades absolutamente singulares e divergentes do que a lógica do Bem estabelece como padrão de felicidade. O texto abaixo é um exemplo do quão a sério Freud (1929) toma a questão da pulsão de morte no funcionamento do sujeito e da cultura.

Em tudo o que se segue, adoto, portanto, o ponto de vista de que a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente, e retorno à minha opinião, de que ela é o maior impedimento à civilização (...) o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. (FREUD, 1929, p 44).

O ponto de encontro das pulsões de vida e de morte no sujeito pode tomar uma forma específica de funcionamento, de tal modo que nem mesmo o encontro com a morte real pode ser pensado distante da obtenção de prazer. O masoquismo moral, pois é dele que se trata, é explicado pelo autor como um empuxo à praticar atos considerados criminosos e que colocam o sujeito na condição de ser punido por uma consciência sádica. O masoquista moral não conhece limites e buscará toda

situação em que possa encontrar o sofrimento, porque é no encontro com este que ele também encontrará prazer. Até mesmo aniquilar a própria existência.

Para a psicanálise, portanto, não se trata mais de discutir sobre a presença ou ausência da pulsão de morte no vínculo social. Mas de levar às suas últimas conseqüências a realidade da ambigüidade pulsional no entrelaçamento social.

O entrelaçamento entre as pulsões de vida e de morte desvelado pela teoria psicanalítica pode vir a favorecer ou dificultar o ato suicida, pelo menos em algumas de suas modalidades. Há um aspecto do laço social na teoria psicanalítica que não foi abordado até aqui de modo mais detalhado e que pode lançar luzes sobre esta discussão, em especial sobre o ato suicida altruísta durkheimiano. Trata-se da função do líder na constituição e sustentação do vínculo social. Ao discutir este tema, Freud (1921), em seu texto “Psicologia das Massas e análise do eu” acrescenta a identificação ao líder e entre os integrantes do grupo como novo elemento entre os fatores que promovem o enlaçamento social.

A identificação desponta como o laço emocional mais antigo que um sujeito realiza, e não é com qualquer pessoa, mas com o pai¹⁷. Ele é o primeiro a atrair o amor da criança. Neste texto Freud (1921) dá especial destaque ao sentimento de amor que primeiro une o sujeito ao pai e mais tarde irá enlaçar os integrantes de um grupo entre si e ao seu líder. O autor não deixa de registrar a presença da ambigüidade afetiva deste laço e a relevância desta figura paterna, algo que já fora demarcado desde 1914, no texto “Totem e Tabu”.

Lacan (1970) comenta sobre esta identificação primeira do sujeito com o pai e sobre a ambigüidade deste laço. Segundo ele na obra freudiana o mito do totem

¹⁷ Ao discutir sobre a identificação pré-edipiana Freud não possui palavras que possam descrever o algo que ele percebe como alvo de uma identificação feita pelo sujeito. Então ele nomeia com a palavra “pai” a identificação com o traço único deste pai, isto hoje é entendido como o S_1 com o qual a criança inscreve a falta.

vem dissimular a castração do pai que aparece no mito do Édipo. Para que o pai possa ser assassinado e ocupar o lugar de instaurador da ordem e da fraternidade é preciso que este pai não tenha sido castrado algum dia.

Lacan (1970) retoma os mitos freudianos de Édipo, de Moisés e do pai da horda. Segundo ele, no lugar da verdade inacessível o mito aparece para semi-dizer a epopéia que produziu um sujeito, uma civilização. Já Freud (1939) registrara que na origem de quase todas as civilizações existe um mito envolvendo a figura paterna como algo terrível que é vencido pelo filho portador de grandes virtudes e força; “o herói é alguém que teve a coragem de rebelar-se contra o pai e, ao final, sobrepujou-o vitoriosamente”. (Freud, 1939, p. 04).

O mito para Lacan (1970) pode ser equiparado ao conteúdo manifesto que tenta traduzir o saber que não se sabe, dar sustentação ao que permite à civilização existir. Toda a fraternidade divulgada e defendida vem tentar recobrir e suturar as placas tectônicas do gozo em relação à mãe e ao assassinato do pai. O terremoto destroçador do progresso cultural se faz sentir de vez em quando, não é possível esquecer-se da fragilidade de tudo quanto se construiu aí em cima. A desgraça maior de Édipo não é ter cumprido o destino que não sabia, mas de ter descoberto a verdade não no seu semi-dizer, mas a verdade toda.

Tal como o sujeito que se apavora na ilusão de que a verdade pode vir à tona e usa de todos os meios para protelar ou se esquivar deste momento, a civilização reproduziria no campo social o mesmo jogo do sobre isto nada querer saber. Para Lacan (1970) o universo com o qual a psicanálise lida possui uma chave que é a morte deste pai. Esta morte é tão importante porque mascara o fato de que é este pai real o agente da castração; com o recobrimento produzido pelo mito de um pai mítico assassinado torna-se possível a identificação terna do sujeito ao pai

real. Esta identificação gera uma resignação em ser castrado e dá acesso ao gozo, um gozo agora cernido pela barra que a castração vem inscrever no sujeito. O gozo assim contido não é a ameaça que o gozo pleno do desejo de morte sobre o pai significava. Mas o sujeito é iludido, ele não sabe que a fonte da castração é seu amado pai, deslocou para o pai mítico o desejo de morte, e ainda por cima este pai já está morto. Resta a proibição do gozo em relação à mãe, resta a barra interditora, resta o gozo possível. Se a castração vem barrar o gozo, isto diz respeito apenas ao gozo ilimitado, pois a identificação ao pai real, ou a um traço deste pai que a criança toma para fazer sua entrada na cultura.

Deste modo, tanto em Freud (1921) quanto em Lacan (1970) a identificação que o sujeito realiza na figura do pai real é com algo do pai mítico e a ocorrência disto é o que estabelece a entrada deste sujeito no campo da cultura, na forma do vínculo social. Em Freud (1921) o que aparece de inédito quanto ao laço social é a idéia de que a identificação ao líder/pai, ou a uma idéia, faz com que um mesmo ideal de ego se constitua como um ponto de fusão de desejo para todos os integrantes do grupo. É nisto que estes sujeitos se transformam em irmãos que amam um mesmo pai. Isto promove uma vinculação libidinal de tal ordem que o sujeito relega a um plano menor o seu próprio ideal de ego e assume como seu aquele que é o do grupo e que percebe encarnado no líder.

Os limites que a interdição cultural tenha obtido sucesso em instalar podem ser ignorados nesta situação e esta informação é de especial valor para compreender alguns suicídios ditos altruístas por Durkheim (1897/2000). Na atualidade talvez seja possível identificar este tipo de suicídio entre os que são realizados por homens-bomba. A teoria de Durkheim (1897/2000) diz que é por muito amarem o grupo e não possuírem autonomia consciencial frente à sociedade

que o indivíduo não distingue um valor para a sua vida distinto do valor da existência do grupo a que pertence. Como foi dito no parágrafo anterior, para Freud (1921) o sujeito poderá em nome deste amor ao pai/líder assumir como ideal de ego de modo indistinto o que este pai lhe outorga, e não há limites para os sacrifícios que isto pode lhe exigir. Tanto na sociologia quanto na psicanálise, é um excesso no laço libidinal que retira do sujeito a possibilidade de se perceber como possuindo valor em si e não apenas na imersão em uma realidade psíquica/social coletiva.

Recapitulando o que foi discutido aqui sobre o vínculo social e a pulsão de morte em Freud, verificamos que o laço social é uma relação libidinal ambígua que tem como primeiro movimento a identificação do sujeito ao pai; que há entre cada um e a cultura um conflito insolúvel devido às exigências pulsionais que esta faz aos seus membros; que as forças psíquicas da agressividade e da sexualidade inerentes ao ser humano constituem uma ameaça à sociedade e por isto precisam ser mantidas sob controle constante. Apesar de todos os esforços da civilização a pulsão de morte não se esgota e permanece circulando no campo social de modo silencioso.

De que modo a circulação da pulsão de morte na cultura, tal qual Freud (1924 e 1929) propõe, se diferencia da corrente pessimista de Durkheim (1897/2000)? Caso seja admissível alguma aproximação entre ambas então a corrente suicidógena poderia ser incluída entre uma das manifestações desta circulação da pulsão de morte na cultura?

O obstáculo maior para admitir tal hipótese é que isto tem o efeito de dar à morte voluntária uma função social pensada por Durkheim (1895/1999 e 1897/2000), mas pouco discutida, que é a de promover um fortalecimento do vínculo social.

Sobre o vínculo social Lacan (1970) propõe uma estrutura fundamental, a estrutura discursiva, onde o sujeito surge e transita no campo social. Apresentar a teoria dos discursos de Lacan é o próximo passo deste capítulo.

Com isto se estabelecem as condições necessárias para, enfim, retomar a questão de percebermos se é razoável admitir alguma analogia entre a corrente suicidógena e as manifestações da pulsão de morte na cultura.

4.2.2 O discurso capitalista e a circulação de gozo na Atualidade

A idéia freudiana de um mal-estar na cultura se manifestando das mais variadas formas é sustentada em Lacan na discussão sobre a circulação de gozo na cultura. O gozo, compreendido na articulação entre as pulsões de vida e de morte freudianas, permearia a relação do sujeito com o mundo e neste sentido o laço social não escaparia de seus efeitos. Na sociedade capitalista este circuito mortífero possui características inéditas e produz efeitos de forclusão do sujeito. Há no laço social do discurso capitalista um recurso de captura do sujeito que é a lógica da quantificação, utilizada inclusive no tratamento social dado ao suicídio na atualidade. Esta parte do capítulo se propôs a apresentar a circulação de gozo na cultura e a pensar este tratamento social contemporâneo ao suicídio.

Na teoria lacaniana o conceito de vínculo social emerge e se sustenta na formalização de uma estrutura discursiva da relação fundamental a partir da qual um sujeito surge. Esta relação é aquela onde um significante representa um sujeito para

outro significante¹⁸. Esta estrutura discursiva possui quatro possibilidades e em cada uma delas o sujeito urde um laço social específico. São quatro lugares de produção singular que aparecem na medida em que quatro termos diferentes por aí circulam.

A Teoria dos Discursos foi estabelecida por Lacan em seu “Seminário 17 – O avesso da Psicanálise” (1970). A estrutura, na qual o sujeito é forjado, não possui sentido em si; trata-se de um discurso sem palavras que torna possível ao sujeito falar, produzir sentidos, transitar por um campo social. Lacan (1970) constrói um instrumento rigoroso de análise do lugar ocupado por um sujeito em determinado laço social e dos possíveis desdobramentos na cultura da produção desta estrutura discursiva. Aqui nos interessa, em especial, o modo com que estes laços sociais permitem a circulação de gozo no campo social.

Sobre o gozo, no “Seminário 20” (1958), Lacan afirma que se trata de uma instância negativa, aquilo que não serve para nada. Sem transformar as duas pulsões em uma; ele, no entanto, aposta em uma antinomia interna à pulsão, onde satisfação e sofrimento estão em um nó indissolúvel; “com a palavra gozo, Lacan oferece-nos uma só palavra para as duas satisfações. E torna-se a central questão do sadismo e do masoquismo”. (MILLER, 1997, p. 375).

Patrick Valas (2001) lembra que

Freud não conceituou o gozo, mas definiu o seu campo (que ele situa mais-além do princípio do prazer, regulando o funcionamento do aparelho psíquico), no qual se manifestam como prazer na dor, fenômenos repetitivos que podem ser remetidos à pulsão de morte. A pulsão de morte seria redefinida por Lacan como sendo uma pulsação de gozo que insiste na repetição da cadeia significante inconsciente. O prazer e o gozo não pertencem ao mesmo registro. O prazer é uma barreira ao gozo, que se manifesta sempre como excesso em relação ao prazer, confinando a dor. (VALAS, 2001, p. 07).

¹⁸No sujeito, para Lacan, o máximo de consistência possível é um significante extraído na forma de S_1 que o representa para um outro significante S_1 de um outro sujeito.

Nesta pesquisa a questão do gozo é tomada para pensar a sua circulação no campo social como uma discussão que dê continuidade à idéia freudiana da circulação da pulsão de morte na cultura. Prosseguir o debate sobre o mal-estar social no campo lacaniano é levar às últimas conseqüências o desvelamento da pulsão de morte entremeada à pulsão de vida no laço social. Algo que Freud (1914) começa a vislumbrar em “Totem e Tabu”.

Quanto ao campo social, Sonia Alberti (2000) afirma que a psicanálise o trata como um “particular de sujeito a sujeito inexistente para além das relações de projeção, identificação e incorporação” (ALBERTI, 2000, p.03). Apesar disto há um “campo social” estabelecido nos Discursos, enquanto laços sociais, que permite aos sujeitos se influenciarem.

No Discurso, tanto quanto no sintoma, a verdade permanece velada. Meio dita. Alberti (2000) lembra que Lacan, praticamente de dois em dois anos, aponta que, antes de Freud, foi Marx quem demarcou este ponto de furo da verdade, do sintoma. Esta autora organiza a herança marxista na teoria lacaniana em torno de três eixos: a mais-valia, a invenção do sintoma e o semblante no discurso capitalista.

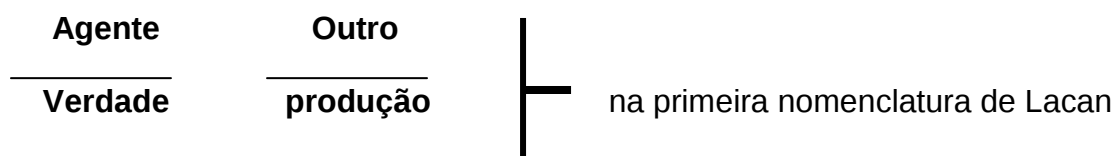
Lacan (1970) diz que apesar de não ter sido Marx quem inventou a mais-valia é somente a partir do trabalho deste que fica clara sua função de memorial do mais-de-gozar¹⁹. Deste modo o discurso só pode estar ligado aos interesses do sujeito, e, tal qual a ética da psicanálise propõe, não é possível desresponsabilizá-lo seja qual for o lugar que ocupe na estrutura discursiva. Tanto em Lacan quanto em Marx a formalização destes conceitos análogos vem marcar que há algo que escapa de qualquer tentativa de contabilização, de quantificação.

¹⁹ Extração a mais de gozo que escapa/resta do gozo que se obtém. Uma analogia possível é a idéia marxista de mais-valia.

Quando ocorre a divisão entre o sujeito e o Outro há algo que resta; esta divisão jamais é justa para o sujeito e o capitalismo. Segundo Alberti (2000) é a maximização do “lucro” desta divisão. Nesta maximização todos os recursos serão utilizados de modo a manter o sujeito como usuário dos *gadgets*²⁰, ou latusas, alienado deste lugar a ele destinado e confundindo demanda com desejo. Enganadoramente ele se percebe como sujeito desejante, sem saber que o seu querer é aquilo que o capitalismo quer que ele queira.

É importante pontuar que o que muda sempre são os elementos que circulam nos quatro lugares. Com exceção do lugar da verdade, que permanece como tal, Lacan (1970) estabelece duas nomenclaturas para estas funções. Mas o que acontece nesta mudança é apenas uma explicitação da função.

Em um primeiro momento tem-se como função²¹: o agente, o Outro, a verdade e a produção. O esquema abaixo ilustra isto:



Mais tarde Lacan (1970) explicita tais funções renomeando os lugares. Então aparece que no lugar de agente há encarnação de um semblante, que no do Outro o que há é o gozo, que a produção é um mais-de-gozar e que para a verdade, ainda que seja apenas meio-dita, continua sendo a verdade possível. Deste modo, na segunda nomenclatura tem-se:

²⁰ Gadgets ou latusas são os objetos criados pelo consumismo contemporâneo desenfreado que visam tamponar a falta constitutiva do sujeito humano. Não é permitido que o sujeito vivencie a sua falta, a sua própria castração.

²¹ Estes lugares serão grafados em negrito de modo a demarcar a singularidade do discurso capitalista a partir dos efeitos de ser um ou outro o termo que os ocupe em determinado momento.

Semblante	gozo		na segunda nomenclatura de Lacan
Verdade	mais-de-gozar		

Para melhor visualizar esta apropriação do “a mais”, resultante da divisão do sujeito, pelo capitalismo, discutir-se-á a singularidade do discurso capitalista em relação aos outros discursos. Em primeiro lugar serão apresentados os quatro discursos, as quatro modalidades de laço social:

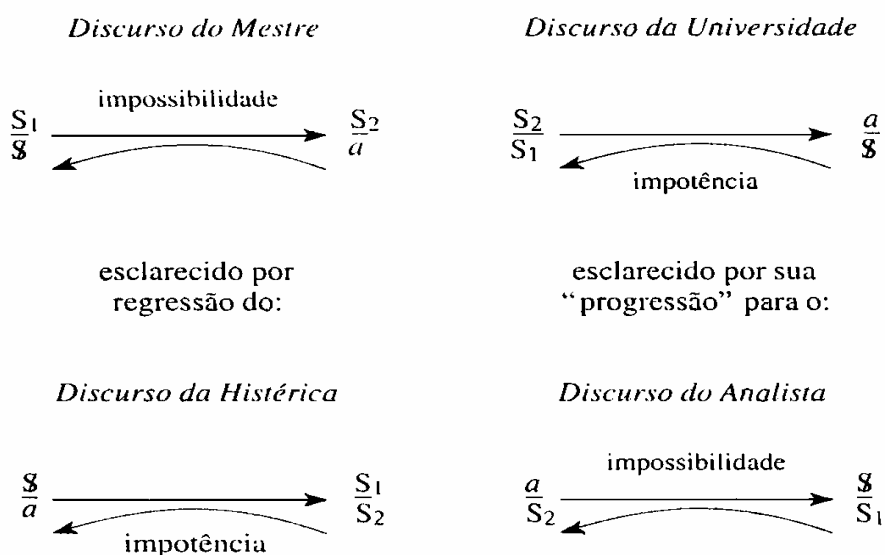


Figura 1 - Os Quatro Discursos.
Fonte: Lacan (1969-1970)

Ao movimentar na forma de giros de progressão ou regressão de cada um, estes termos circularão de um lugar ao outro, produzindo efeitos discursivos diferentes. Não há aqui a idéia de finalidade progressista nestes giros, mas de trânsito entre diferentes postos de trabalho desembocando em eixos discursivos diferentes. Entre os giros há um quinto giro possível que apaga o sujeito e o aprisiona em uma circulação mortífera de gozo; trata-se, como bem já se imagina, do discurso capitalista. Esta é a sua estrutura:

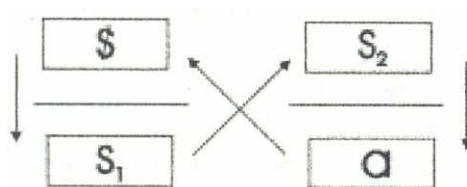


Figura 2 – Estrutura do Discurso Capitalista
Fonte: Lacan (1969-1970)

Então, no discurso capitalista, o sujeito está iludido sobre esta posição de **agente/semblante** que ocupa. Imagina que isto lhe dá liberdade de escolha e desejo, mas o fato de no lugar da **verdade** estar o mestre capitalista tem como efeito o “querer”, que aí circula nada mais ser do que a manipulação do desejo do sujeito por esse mestre. A **verdade** que sustenta o sujeito no discurso capitalista não é a sua própria. Trata-se de um engodo; ela é desqualificada por este **mais-de-gozar/produção**.

Esta localização no discurso capitalista do sujeito no lugar de **agente** também ocorre no discurso histérico, mas neste último o lugar da **verdade** é ocupado pelo objeto minúsculo *a* e isto legitima o endereçamento feito ao **Outro/gozo** como resultante de um movimento singular de cada um. Diferença relevante em relação ao discurso capitalista onde, apesar do sujeito ocupar o mesmo lugar que no da histeria, busca-se apagar a singularidade do desejo, transformar o sujeito em unidade contábil.

Para transformar o sujeito nessa unidade contábil o discurso capitalista se apropria do sujeito do discurso do mestre e o coloca sob sua orientação. O **Outro/gozo** que antes do capitalismo era circundado por algum saber agora é apenas meio de justificar a contabilização. A vida nua – *Zoe* – que se encontrava

fora da lei passa a ser englobada na política do Estado contemporâneo, transformando a política em biopolítica tal qual Teixeira (2003) denuncia. É o discurso do mestre a serviço do cientificismo.

Esta subversão do discurso do mestre é possível a partir da instauração do discurso universitário e com ela a mudança radical na relação do homem com o saber. A diferença fundamental entre estes dois discursos aparece exatamente neste ponto, pois no discurso universitário o mestre que aí está se sustenta meramente nos títulos que compõe esse S1 ocupante do lugar da **verdade**. E não, tal como no discurso do mestre, na divisão fundamental que ampara um sujeito em sua produção de saber.

Para Lacan (1970) a crise que o discurso universitário atravessa na contemporaneidade é devida ao fato de o discurso do mestre ter sido fragilizado pela mais-valia, na medida em que ela esvazia a impotência da **produção/mais-de-goza** em ter acesso à **verdade**. Em sua estrutura o discurso universitário servirá de pedra angular ao discurso da ciência que tem como termo da **verdade** um mestre que ordena: “vai, continua, a saber, sempre mais” e com isso toda pergunta sobre a **verdade** é silenciada. O enigma sobre este signo que aí está não pode aparecer.

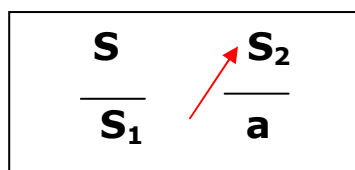
Retornemos ao discurso capitalista em si para em seguida abordarmos o do analista e pensarmos um movimento de resistência que não seja o do protesto ou o do saudosismo. Lacan (1972) afirma que este discurso é o substituto do discurso do mestre, uma pequena subversão entre o sujeito e o S₁. Mudança quase imperceptível, mas que impede a este eixo discursivo cumprir sua função de laço social.

De acordo com Alberti (2000) o S₁ ainda é o mestre no discurso capitalista, mas são apenas marcas dos *gadgets*, “S₁ gadgets”, e não pode ser confundido com

o mestre do discurso do mestre. Outra diferença é o lugar que o S_1 ocupa: o da **verdade** no primeiro e de **agente/semblante** no segundo. O efeito daí advindo é, no discurso capitalista, o sujeito crer-se agente sem sê-lo e o de lhe caber, neste latifúndio, apenas o **produção/mais-de-gozar** que o mantém preso em um ciclo vicioso.

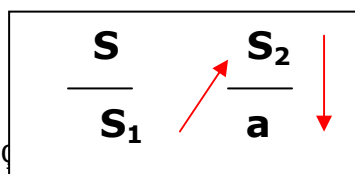
Será importante, para a discussão aqui empreendida, desdobrar a questão da ausência de saída do discurso capitalista e de porque considerar o discurso do analista poderia constituir a única via. Este circuito será explicitado em esquemas seqüenciais.

No discurso capitalista o mestre não se endereça ao **agente**, mas sim ao **Outro** no seu lugar de **gozo**:



Isto porque ele põe o **Outro/gozo**, ou lucro não contabilizado, a seu serviço, de modo que o **Outro/gozo** não é mais por onde circula algum saber – ao contrário de quando era o escravo que aí estava antes do capitalismo – e fica reduzido a apenas gozar.

Este endereçamento de S_1 a S_2 traz como **produção/mais-de-gozar** os *gadgets*:



Há uma diferença entre a **produção/mais-de-gozar** do discurso capitalista para os demais e em especial quanto ao discurso do mestre.

Quanto aos quatro discursos há em todos eles a marca da castração que impede que o sujeito tenha o acesso à **verdade** advinda da **produção/mais-de-gozar**. A **verdade** é inacessível a toda produção.

Esta barra está registrada nas duas nomenclaturas lacanianas dos discursos:

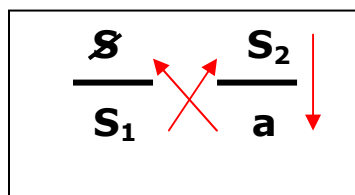
Primeira Nomenclatura



Segunda Nomenclatura

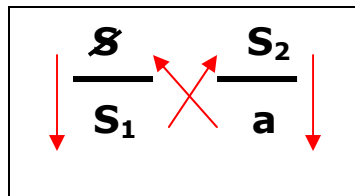


No discurso capitalista, entretanto, a **produção/mais-de-gozar** não está impedida de alcançar o sujeito, porque a barra da castração que nos demais discursos impede o acesso da **produção/mais-de-gozar** à **verdade** foi esvaziada pela contabilização efetuada pelo capitalismo. O sujeito está exposto no lugar de **agente** e sustentado não pela divisão fundamental da castração, tal qual no discurso da histeria, mas pelo S_1 do mestre capitalista.



O ciclo sem saída do discurso capitalista é concluído no próximo movimento quando o sujeito, no lugar de **agente**, não se endereça ao **Outro/gozo** e segue em

direção a este mestre capitalista da **verdade** já que ele é o determinante de seu querer, causador de seu desejo.



É possível observar que o sujeito tem acesso a duas coisas no discurso capitalista: à ordem do mestre capitalista que nomeia e qualifica o seu desejo e aos objetos mais-de-gozar que o mantém no engodo da liberdade.

Rodopiando em uma circulação da pulsão de morte que não encontra barra, o laço social contemporâneo é um paradoxo na impossibilidade do discurso capitalista de fazer laço e “se hoje nos sentimos tão melancolicamente livres, é que nos falta tinta vermelha²², falta-nos linguagem para formular a verdade relativa à nossa ausência de liberdade”. (TEIXEIRA, 2003. Pág. 39).

Segundo Lacan (1970) o Nirvana, pulsão de morte em Freud, é uma experiência discursiva na medida em que se trata do percurso da vida que retorna ao inanimado, de um saber sobre um percurso já realizado pelo sujeito.

Quanto ao encontro do sujeito com o campo social atravessado por este circuito mortífero Miller (1997) propõe que a culpa é o fundamento da ação social, na medida em que o sujeito se sente responsável por algo, se não realizado ao menos desejado em seu inconsciente. É a responsabilidade em uma manifestação de singularidade incondicional já que não se trata aqui de responder por uma materialização deste sujeito no plano social, mas de um comprometimento deste

²² Referência a uma anedota onde um rapaz que viaja para a Sibéria e sabedor da censura que sua correspondência sofreria combina com os amigos escrever as boas notícias em azul e as ruins em vermelho. Os amigos recebem uma carta em azul contando de quão maravilhosa e livre era a Sibéria e que tudo seria perfeito se não faltasse tinta vermelha.

com o seu próprio desejo no que ele nem mesmo sabe sobre isto. Esta questão faz pensar que a afirmativa de Durkheim (1897/2000) sobre a existência da corrente suicidógena no bojo de uma corrente pessimista não é suficiente para definir a questão principal, que é como o sujeito pode ser capturado por esta corrente. Assim não bastaria visualizar que existe uma “corrente pessimista” tal qual Durkheim o faz, nem mesmo para manter a discussão no campo do universal, pois se um sujeito é capturado nesta corrente não o é sem algum comprometimento deste com o seu próprio desejo. Se a sociologia não dá conta de levar às últimas consequências a hipótese durkheimiana de uma força social mortífera necessária à sociedade, mas incoerente aos projetos de uma civilização higienizada de suas maleficências, é porque está atrelada a esta lógica do Bem maior, forcluindo a dimensão do sujeito e da cultura que nem mesmo por serem deste modo ignorados deixam de agir e produzir o sujeito e o laço social. É a psicanálise que possui os recursos teóricos e éticos para desdobrar o sujeito durkheimiano e a idéia de uma corrente suicidógena na radicalidade que estas idéias apresentam. Trata-se, como já foi dito no início deste capítulo, não do sujeito que Durkheim (1897/2000) escolhe para trabalhar, mas o que ele deixa restar para a psicologia, não atento ao o grau de semelhança e de diferença entre os dois saberes.

Ainda em Durkheim (1897/2000), há uma discussão sobre a norma social como um instrumento social para coibir o sujeito; ou como recurso discursivo no estabelecimento de padrões de normalidade social e psíquica e de um lugar bom e útil ao sujeito no progresso do grupo. É por defender estas normas sociais e restabelecer o seu poder de coação sobre cada integrante do grupo que os rituais de punição ao crime são tão significativos. Nestes processos o sujeito é responsabilizado pelo grau de individualidade que possui, mas não é no sentido de

que o sujeito deve estar comprometido com algum ponto de singularidade em seu desejo, mas ele é convocado a manter as suas necessidades adequadas ao que as expectativas sociais nomeiam como ideal para ele. É uma responsabilização que o mantém alienado de si mesmo.

Quando a medicina social, no século XIX, se apropria do suicídio como questão é na da teoria durkheimiana que ela encontra o recurso teórico necessário para demarcar um campo social adoecido por alguns elementos que precisam ser extirpados daí, de modo que o progresso não fique comprometido. Surge aí a idéia de que é preciso responsabilizar o sujeito, preveni-lo dos limites éticos que foram ultrapassados por sua conduta criminosa ou inadequada.

De acordo com Lopes (1998), em 1927 a Liga Paulista de Higiene Mental estabelece como tratamento social ao suicídio o estabelecimento de postos para o estudo, a observação, o exame físico e mental da população. São sugeridas duas vertentes para que o problema do suicídio fosse resolvido completamente. A primeira são as medidas de caráter social que incluem, basicamente, divulgar medidas de higiene mental preventiva através da explicação à população sobre genética, dos efeitos danosos do alcoolismo e ampliar os postos de tratamento da sífilis. A segunda diz respeito a uma profilaxia individual onde seriam resolvidos os pequenos distúrbios psíquicos e internar imediatamente aqueles que apresentassem idéias suicidas, ou seja, este já não é capaz de responder por si mesmo. Este é o exemplo da lógica de responsabilização que o discurso sociológico, em sua leitura tradicional, permite. Uma perspectiva claramente adequada ao discurso científico que vem fazer as suas alianças com o Estado moderno na organização da Biopolítica.

Na psicanálise a norma social é o ponto de convergência entre a medicina e a ética; é aí que a normalidade é engendrada como condição *sine qua non* para um sujeito estar apto ao status de cidadão pleno, principalmente no seu dever de responsabilidade por suas escolhas. Em “Patologia da Ética” (1989) Miller diz que a questão da saúde mental é, antes de tudo, a de se o sujeito pode ser castigado ou se é irresponsável. A saúde mental não encontra no psicanalista um operário, pois ele se dirige ao sujeito de direito, um sujeito ético que sempre é responsável por seus atos. Sobre a origem da cultura o autor lembra que Freud (1923) inventa um mito primordial, o do assassinato do pai que acontece no nível da pulsão onde o sujeito ético fica anulado. Sob a face sublime da fraternidade e do progresso social Freud (1929) desvela a face da morte como ponto de fundação da civilização. Não apenas lá naquele tempo mítico, mas na desnaturação de cada sujeito que faz sua entrada na civilização.

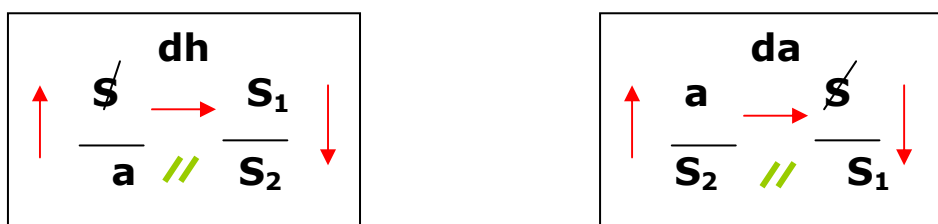
Na medida em que a teoria lacaniana permite escutar o fracasso do discurso capitalista nesta circulação de gozo singular, exige que o analista se coloque em uma ética que venha a fazer resistência a isto.

É esta a discussão que se pretende estabelecer neste momento: pensar o que esta circulação de gozo na atualidade tem propiciado como instrumento de tratamento social do suicídio.

4.2.2.1 O discurso do analista e a resistência à quantificação do suicídio na contemporaneidade

Quando no século XIX o suicídio é tomado como objeto de estudo da ciência sociológica, tal proposta não apenas é acatada como permite localizá-lo entre as temáticas sociais da medicina. Sobre isto falou-se no capítulo 2 da presente dissertação. A proposta é retomar este aspecto histórico do tratamento social dado ao suicídio a fim de compreender o modo como o discurso capitalista, na sua vertente de Estado articulado ao discurso científico, ou seja, a biopolítica, trata este acontecimento. Também aparece aí algo que concerne ao analista e a um certo compromisso da psicanálise em não se colocar à margem do debate e ocupar o seu lugar no campo social.

O discurso do analista é o giro seguinte ao do discurso da histeria.



Neste discurso, o do analista, o sujeito deve produzir a partir de seu próprio desejo; ele é convocado a isto por este **agente** objeto a e do lugar de trabalho não se evadirá sem que a sua **produção** traga algo de um significante-mestre, o seu próprio S_1 .

No momento em que o analista ocupa o lugar de **agente** passa a estar na função de objeto a, causa de desejo para este sujeito que agora está no lugar do **Outro/gozo**. A liberdade possível, aqui, não se coaduna com um desejo que não seja o do próprio sujeito. A singularidade desta produção está não apenas resguardada, mas também sustentada na medida em que o sujeito que aparece na clínica da psicanálise é o mesmo que constrói um nome-do-pai para si.

O saber que sustenta o analista e que aqui circula surge na escuta do analisante ou adquirindo um *savoir-faire*. O S_2 no lugar da **verdade** permite não uma pergunta, mas um enigma em sua função de semi-dizer e que só pode ser dito por este novo mestre na estrutura discursiva que é o sujeito barrado.

A opacidade do **agente** no discurso analítico evoca a verdade na rara possibilidade de ser capturada que é a de lhe colocar sal na cauda²³, mas Lacan lembra: ela não tem cauda. É preciso inventar uma, pois a verdade levanta vôo. Inventar uma cauda para inventar uma verdade que se sustente na invenção de um nome-do-pai que o atravessamento do desejo permitiu em cada sujeito.

A partir do Discurso do Analista o sujeito é sempre um sujeito responsável. É um sujeito ético que se opõe a toda subordinação ao Bem supremo e onde o mais particular é o mais universal. Esta noção de sujeito exigiu da Psicanálise reconhecer uma Ética que não se dirija em princípio ao pensamento, mas ao ato – digo ato e não ação, digo ato e não *acting out* – que se ocorre pressupõe o atravessamento de um umbral significativo. Do outro lado é outro o sujeito que aparece.

O campo onde a idéia de ato equivale a uma manifestação do pensamento permite o equívoco de pensar um indivíduo que busca na vida o Bem, senão o seu próprio bem. E se acontece o fracasso em construção tão sublime, os fatores causais levantados são muitos, mas não passam pelo próprio sujeito.

Ao comentar a questão da passagem ao ato na teoria lacaniana Miller (1988) localiza o ato suicida como uma oposição máxima à lógica ingênua de confluência entre pensamento e ação. O ato aponta para o coração do ser: o gozo. O suicídio escancara a estrutura do ato, da passagem ao ato. Nele se abandonou por completo [completo = não falho e ato não falho, exitoso é como Lacan o definiu em “Televisão”

²³ Lacan (1970) no capítulo IV lembra de certos pássaros que só seriam capturados se o caçador conseguisse colocar sal em sua cauda. E Lacan continua: “Mas a verdade ela é um chiste, palavra sem pé, nem cabeça, nem cauda”.

(1974)] o equívoco da palavra, a possibilidade de furo do simbólico. O sujeito almeja o definitivo. A desapareição definitiva.

Tudo isto já conhecemos desde Freud; por exemplo, no seu texto “O Problema Econômico do Masoquismo” (1924) quando, discorrendo sobre o masoquismo moral, alerta para o fato de o objetivo deste tipo ser o próprio sofrimento. O sujeito buscará todas as oportunidades em que puder obtê-lo e que ainda assim nem mesmo a sua autodestruição poderá ser pensada sem a presença de certa cota de satisfação libidinal.

Há no âmago de todo ato um não. Ao Outro. Este atravessamento destina-se a separá-lo do Outro. O suicídio, como um ato não falho, é uma recusa irredutível a qualquer coisa deste Outro, ele não quer saber nada de mais nada. Uma ruptura radical.

Que chances teria a biopolítica de obter sucesso junto a tão singular e radical movimento psíquico do sujeito? Por outro lado, há análise do suicídio como uma passagem ao ato, como recusa irredutível ao outro e ruptura radical do laço social. É este o ponto final do que é possível dizer sobre o suicídio na contemporaneidade pela Psicanálise?

Lacan (1970) aponta que o discurso da ciência só se sustenta fazendo da verdade um jogo de valores e que o discurso analítico se distingue exatamente por questionar os usos de um saber que exclui a dinâmica da verdade. Ele serviria para “recalcar aquilo que habita o saber mítico”, ou seja, calar o enigma que habita o lugar da **verdade** no discurso, pois o saber disjunto inconsciente é forasteiro ao discurso da ciência. As verdades que interessam à psicanálise estão condenadas a serem obscuras. Nos mitos de Édipo e do assassinato do pai da horda primeva

Freud localiza aquilo de que trata a psicanálise. Um ponto de não saber é o que sustenta a vida, já que a morte se coloca como incognoscível a quem quer que seja.

Um jogo de valores, Lacan diz. Um jogo onde algumas unidades valem mais que outras, onde haverá aquelas que não valem. Onde é preciso estabelecer critérios e organizar um padrão a ser alcançado. Reencontramos o ponto da quantificação e das biopolíticas que, esvaziando a impotência da **produção/mais-de-gozar** em alcançar a **verdade**, impossibilitam que esta última seja tomada em sua condição enigmática.

Palavras como kamikaze, terroristas, homens-bomba, fanáticos, loucos, vítimas, auto-homicidas já são conhecidas do público leigo e dos psicanalistas, como se nestas definições já se houvesse explicado do que se trata. É a fantasia do Um sustentando a interdisciplinaridade na produção de conhecimento sobre o suicídio.

Observe-se:

O suicídio burla a ordem natural da vida em escala abrangente. Sua ocorrência dá-se nas mais variadas faixas etárias e nas mais diversas culturas - da adolescência à velhice e mais raramente na infância; ocorre desde que o homem deu-se conta de existir enquanto ser pensante e dono de seus atos. Constata-se a existência do suicídio a partir dos primórdios da humanidade; na antiguidade greco-romana; na era cristã; na renascença e na contemporaneidade. (BRANDÃO, 2004. p. 09).

Um exemplo característico da tipificação do suicídio a partir de dados numéricos, estabelecimento de perfis adequados, da idéia de um sujeito senhor de si tal qual o discurso universitário promove e sustenta. Articulação fiel ao discurso da ciência que se esfalfa para convencer o homem a usar seus tantos predicados subjetivos, mas racionais, na construção de uma vida feliz e de uma sociedade justa, igualitária e fraterna. É a biopolítica com seus multiplicadores da “tecnologia do self” de que Santiago (2004) nos fala.

Na Idade Média o discurso em torno do suicídio começa a tomar ares de tema científico e, segundo Lopes (2003), na medicina social, já no século XIX, e o suicida é tido como um fator de contaminação social. A medicina é política e precisa do poder do Estado para realizar seu projeto de uma sociedade sadia, normal e feliz, ao mesmo tempo em que o Estado encontra neste saber a sustentação científica que lhe fornece argumentos, instrumentos e credibilidade. Sobre isto já discuti em detalhes no capítulo 2 desta dissertação.

Qualquer fenômeno ou sujeito que conturbe a ordem social deverá ser identificado, normalizado e vigiado. É deste modo que o suicídio, após ter sido transportado oficialmente por Durkheim (1897/2000) para o campo da ciência, será incluído entre os fatores eugênicos sobre os quais o Estado, e a ciência, devem se debruçar para garantir a concretização do que foi um projeto Moderno social. São os primórdios do engodo magnífico e sem saída do discurso capitalista traduzido na biopolítica contemporânea. No capitalismo a ciência não é apenas uma idéia brilhante, ela é a parceira ideal, a sua outra metade, tal qual no mito platônico.

Para concluir esta análise da biopolítica como estratégia social resultante da articulação entre ciência e Estado presente no seio do discurso capitalista, em sua tentativa de dar um tratamento ao ato suicida, temos que verificar:

1. Se o discurso capitalista captura o sujeito e não permite o laço social,
2. Se o discurso da ciência é a perversão do discurso universitário à serviço do capitalismo,
3. Se a biopolítica, através da quantificação como recurso privilegiado do discurso científico, apaga a singularidade do sujeito na ilusão do Um,
4. Se o mal-estar na civilização que Freud aponta é otimizado pela circulação de gozo no discurso capitalista,

5. Se o suicídio é passagem ao ato que porta um não radical e feroz ao Outro,
6. Se o discurso analítico é a única saída possível ao discurso capitalista.

Podemos pensar que quanto mais a biopolítica desapropria o sujeito de seu desejo, recobrando a falta com os gadgets governamentais do discurso capitalista, mais o fragiliza?

Podemos pensar que esta fragilização torna ainda mais perigosa a circulação do gozo no discurso capitalista e que o suicídio, por isso, se coloca cada vez mais como uma saída aos sujeitos?

A presença deste Outro talvez tenha se tornado temerária a ponto de exigir do sujeito uma recusa de igual porte. Não apenas uma passagem ao ato, o que por si já constitui uma radicalização, mas um ato não-falho em que o sujeito faça “o não querer saber nada de mais nada”, como bem define Miller (1988).

Resta, então, o compromisso ético da psicanálise de se colocar a pensar e resistir à esta lógica da quantificação do suicídio.

Até aqui neste capítulo 4 se discutiu a possibilidade de interlocução entre a sociologia e a psicanálise em uma pesquisa sobre a corrente suicidógena de Durkheim. Um capítulo inteiro foi dedicado à teoria sobre o suicídio que este autor elabora; as principais idéias foram apresentadas, discutidas e articuladas à questão do suicídio: sociedade, indivíduo, anomia, crime e função social para o crime. Buscou-se deixar claro que há na psicanálise uma associação entre vínculo social e a pulsão de morte tal qual em Durkheim (1897/2000). Além disto, talvez seja possível dizer que no indivíduo do sociólogo resta um ponto que possa aproximá-lo do sujeito do inconsciente. Mas não é suficiente que os conceitos de sujeito do inconsciente e de laço social possam se encontrar entre as duas teorias. Seria

preciso que a teoria psicanalítica sobre o suicídio não desabonasse as aproximações realizadas.

O próximo passo é buscar a discussão que a psicanálise, em Freud e Lacan, propõe sobre o ato suicida. Tendo em vista que Durkheim (1897/2000) não se interessa em investigar o ato suicida no campo do particular, uma parte deste texto teve de ficar restrito à discussão exclusiva no campo da psicanálise. O que constitui um momento importante, já que a idéia é exatamente analisar em que grau pode ser interessante e pertinente usar dos recursos teóricos psicanalíticos para discutir os conceitos durkheimianos. Sempre que possível o texto sociológico será retomado.

4.3 O ato suicida do ponto de vista da psicanálise e o conceito de corrente suicidógena de Durkheim

A psicanálise possui, por si mesma, considerações específicas acerca do tema do ato suicida que exigem ser detalhadas nesta pesquisa. O objetivo desta última parte do capítulo 4 é apresentar algumas das discussões que a psicanálise tem feito sobre o suicídio. Tomaremos como referencia a totalidade dos textos nos quais Freud e Lacan tratam do tema. Ao todo foram encontrados 21 em Freud que de algum modo comentam a questão do suicídio, na maioria das vezes como um possível desdobramento de alguma questão psíquica (apêndices C). Na medida do necessário serão trazidos aqueles que ofereçam fragmentos diretamente relacionados à discussão aqui proposta, qual seja a de explicar os pontos conceituais mais utilizados na teorização psicanalítica sobre o ato suicida.

Compreender de que modo o ato suicida é pensado na psicanálise é a condição última neste trabalho para analisar se as articulações realizadas até aqui entre a corrente suicidógena e a circulação da pulsão de morte na cultura são pertinentes. Não é suficiente que o sujeito durkheimiano extraído nesta pesquisa e as teorias de vínculo social atravessados por uma força mortífera se assemelhem, é necessário que o modo como o encontro do sujeito com o ato suicida é pensado na psicanálise não inviabilize a interlocução.

Em Freud há alguns pressupostos essenciais na teorização sobre o suicídio que são os conceitos de melancolia, de inexistência da representação da morte no inconsciente, de passagem ao ato, de masoquismo moral e, claro, daquele relacionado ao jogo entre a pulsão de vida e a de morte que acontece em cada uma destas experiências.

Em “Contribuições para uma discussão acerca do suicídio”, de 1910, Freud produz o único texto específico sobre o suicídio. Nele Freud aponta que a falha na sustentação do lugar de mestre pode ser letal para aquele que se encontre desamparado, no limbo, em um momento em que atravessa o umbral entre um lugar subjetivo e outro. Diz ainda ser preferível deixar em suspenso alguma conclusão sobre as causas pelas quais alguém se mata até que os processos do luto e da melancolia sejam melhor esclarecidos. Mas, desde o início, ele sustenta que o suicídio não pode ser desenraizado do percurso libidinal do sujeito. O mesmo sentido aparece nas discussões dos textos de 1896 e de 1901, quando ele aponta uma convergência entre um desejo inconsciente e uma situação fortuita do cotidiano que vem servir de justificativa para os casos em que a causa da morte voluntária parece clara ou, ainda, o caráter mortífero de pequenos atos autolesivos. Uma discussão minuciosa sobre os efeitos da perda de um objeto amoroso na economia psíquica e

as possibilidades do suicídio como desfecho irá aparecer somente em 1917, no texto “Luto e Melancolia”.

Freud (1917) explicará que a melancolia é um estado relacionado a uma perda objetual inconsciente. Nesta condição o sujeito não é capaz de localizar o quê de si foi perdido naquele objeto que já não mais possui. Ao identificar-se com este objeto perdido o sujeito passa a desviar para si as recriminações endereçadas a este objeto amado. A ambivalência afetiva de amor e de ódio acrescida da identificação a este objeto perdido e de uma regressão da libido ao eu torna possível buscar a vingança contra este agindo contra si mesmo. Entre os efeitos de tal vingança dirigida contra si pode estar o suicídio. É o que se pode ler na referida obra freudiana:

A catexia erótica do melancólico no tocante a seu objeto sofreu assim uma dupla vicissitude: parte dela retrocedeu à identificação, mas a outra parte, sob a influência do conflito devido à ‘ambivalência’, foi levada de volta à etapa de sadismo que se acha mais próxima do conflito. É exclusivamente esse sadismo que soluciona o enigma da tendência ao suicídio, (...) De há muito, é verdade, sabemos que nenhum neurótico abriga pensamentos de suicídio que não consistam em impulsos assassinos contra outros, que ele volta contra si mesmo, mas jamais fomos capazes de explicar que forças interagem para levar a cabo esse propósito. A análise da melancolia mostra agora que o ego só pode se matar se, devido ao retorno da catexia objetual, puder tratar a si mesmo como um objeto — se for capaz de dirigir contra si mesmo a hostilidade relacionada a um objeto, e que representa a reação original do ego para com objetos do mundo externo. (Freud, 1917, p.10).

Esta hipótese será retomada no texto “Psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher” (1920). O exemplo aqui é de uma jovem que tenta se matar ao dirigir a si mesma o desejo de vingança contra o pai. Ou seja, reafirma-se que o sujeito só é capaz de se matar porque, na verdade, está matando um objeto com o qual está identificada, porque volta contra si mesma o ódio e o desejo de morte que nutre por outrem, no caso, o pai.

A literatura sempre foi uma fonte extraordinária de material para a psicanálise e mais uma vez ela é convocada a auxiliar. A poesia de Sylvia Plath²⁴, segundo Ana Cecília Carvalho (2003), constitui matéria rica para compreender a identificação melancólica. Ao longo de todo o texto de Plath pode-se notar que a identificação com a perda do objeto aparece na identificação com um eu sempre reinventado, porque esvaziado de qualquer consistência. Não fica claro se o desejo de morte, de desaparecimento, que aparece na escrita da poetisa é uma invenção ou se leitor está de fato presenciando a sua morte. Após uma tentativa de suicídio, Sylvia teria escrito sobre uma moça que, apesar de escapar da morte, permanece aprisionada ao que já havia morrido em si mesma.

Em seu seminário sobre a angústia Lacan (1963) comenta que o sujeito tem saudade não é de algo exterior, e sim de si mesmo, disto que desapareceu e em cujo lugar restou o objeto pequeno *a*. Do mesmo modo, talvez não seja a morte real o que a platéia assiste ser encenado por Sylvia, mas o que emerge é o algo da ordem do não vivo, um ponto de si mesma, que termina por matá-la toda. Daí, talvez, o estranhamento que seu texto causa nas pessoas, pois a morte de que ela fala todos a trazem em si, mas disso nada querem saber. Este é o ponto de mais-degozar teorizado por Lacan. Sylvia também não deseja saber sobre isto e a sua escrita é uma tentativa incessante de uma outra identificação, a de reorganizar sua estrutura fantasmática e a de fazer aparecer um eu em cuja ficção um pouco mais de vida lhe seja outorgado. Mas não houve escapatória para este sujeito e ele não pôde deixar de saber sobre isto. Nas palavras da poetisa:

²⁴ Poetisa americana que se matou aos 30 anos exatamente quando os seus textos começavam a ser reconhecidos. A sua escrita é tida como ímpar na estranheza que causa o despedaçamento e inevitabilidade com que parece ser arrastada por um fluxo mortífero.

[...] rechaçada para o inferno do seu corpo morto. Como um Lázaro, do meio dos mortos inertes, já corrompida pelo bafo da tumba, macilenta, com vergões roxos e inchados nos braços e nas coxas e na face uma cicatriz aberta e funda. (PLATH, 1955 *in* CARVALHO, 2003, p. 83).

Identificada à perda do objeto, Sylvia Plath paradoxalmente é salva, embora mortificada na escrita produzida no contato com o vazio que restou no lugar daquilo que era amado. Amor e poesia são para ela “o último véu de beleza que recobre a morte” (PLATH, *in* CARVALHO, 2003, p83). Lacan (1960) afirma que não é apenas o bem que é capaz de oferecer uma rede frente ao horror do real; o belo, com seu esplendor, permite uma incursão ainda mais profunda do que o bem em direção ao centro da experiência moral. É por isto que a escrita para a poetisa teria proporcionado ao mesmo tempo possibilidade de organização e de dissolução definitiva do eu. Na beleza poética plathiana a morte não pôde ser anulada, pois “o jato de sangue é poesia” (PLAHT *in* KINDNESS, 1994). É o que a escrita a que a poetisa se percebe impelida diz:

A perfeição é horrível, ela não pode ter filhos.
Fria como o hálito da neve, ela tapa o útero
Onde os teixos inflam como hidras,
A árvore da vida e a árvore da vida.
Desprendendo suas luas, mês após mês,
sem nenhum objetivo.
O jorro de sangue é o jorro do amor,
O sacrifício absoluto. (PLATH, 1963, *in* CARVALHO, 2003).

Seu texto de gozo, tal como Carvalho (2003) propõe, se constrói no estilhaçamento da subjetividade, na instabilidade atada aos primórdios do ser, no hiato vazio da representação da morte no inconsciente. Para Lacan (1960), o ponto de convergência entre o luto e a melancolia não é o objeto, mas um sentimento de remorso quanto ao desaparecimento do objeto que instaura uma catástrofe iminente da qual o sujeito sente que não poderá escapar. Suas forças vitais são exauridas

enquanto se arrasta à espera da tragédia que se abaterá sobre ele a qualquer momento.

Em um outro texto, pode-se perceber que em Plath a escrita melancólica não pára de espraiair o vazio e a dor que lhe são, ao mesmo tempo, fonte de inspiração e mortificação:

Meu mundo cai aos pedaços, o “centro não se mantém”. Não há nenhuma força integradora, só o medo nu da necessidade de autopreservação. Tenho medo. Não sou sólida, mas vazia. Sinto atrás dos meus olhos uma caverna entorpecida, paralisada, um buraco do inferno, um nada imitativo. (PLATH, p.149 *in* CARVALHO, 2003, p.187).

Casos como os da escrita da poetisa americana endereçam à afirmativa de Freud (1896) de que até mesmo o suicídio claramente justificado tem as suas raízes não na presente situação insuportável, mas na conjunção desta com um desejo inconsciente. Frente a esta idéia seria razoável imaginar que algo do sujeito a priori o determinaria à morte voluntária.

No entanto, não é possível sustentar a existência de um sujeito desde sempre destinado a se matar. Se a literatura serviu de campo para visualizar a hemorragia libidinal de que fala Freud (1917) num quadro de melancolia que termina em suicídio, o mesmo recurso pode ser utilizado no sentido inverso. Qual seja o de vislumbrar o sujeito que se avizinha, que é inundado por este nada, que realiza um mesmo trabalho de escansão, mas para quem isto não é mortal. A questão que se coloca é de se um encontro com o horror do real seria inapelavelmente letal. A resposta a isto é negativa, pois há, por exemplo, a possibilidade de sucesso na sublimação da pulsão de morte. Poderia-se pensar que por não haver representação para a morte no inconsciente (1915) alguns sujeitos que por estarem desavisados dos perigos de uma aproximação demasiada com o real terminariam por encontrar o

suicídio de modo trágico, mas casual. Algo semelhante é recusado de modo contundente por Alberti (1999), porque tal hipótese desconsidera por completo os efeitos da pulsão de morte sobre o sujeito.

No texto “Os arruinados pelo êxito”, Freud (1914) afirma que o sentimento de culpa impede o sujeito de se comprazer com um sucesso longamente almejado e que a origem deste sentimento é relacionada à experiência edípica. O melancólico poderia bem se encaixar neste caso, pois além de não identificar o que perdeu sente que é sua responsabilidade, sua culpa, que o Outro não o tenha desejado.

Toda esta discussão poderá auxiliar a compreender porque alguns sujeitos se aproximam em demasia da possibilidade da morte, tal qual Freud (1896) e Durkheim (1897) apontam, feita a ressalva de que o fazem restritos a seus respectivos campos teóricos. Freud aponta esta questão ao discutir sobre os atos falhos que explicitam um desejo inconsciente de autopunição e Durkheim em um dos poucos momentos em que considera a questão de uma certa particularidade no indivíduo que o encaminha ao encontro da corrente suicidógena. Talvez os conceitos de passagem ao ato e *acting-out* possam se articular ao de masoquismo moral e melancolia, e disto se extraia um novo saber sobre o ato suicida. Mas, antes, é interessante recolher uma outra experiência literária que possa servir de contraponto ao que Sylvia Plath proporcionou.

Entre os muitos escritores que poderiam aqui comparecer, escolheu-se Manoel de Barros²⁵. Como Barros (2003) afirma, o seu escrito se imiscui em meio aos trastes para escovar palavras, como os arqueólogos escovam ossos, e encontrar aí as coisas “desimportantes” de que se ocupa. Em sua poesia não há

²⁵ Manoel de Barros: poeta nascido em Cuiabá/MT é, além de poeta, advogado e fazendeiro. Mora em Campo Grande/MS.

receio do desconhecimento; ao contrário, avisa que “aonde eu não estou as palavras me acham”:

Sou um sujeito desacontecido
 Rolando borra abaixo como bosta de cobra.
 Fui relatado no capítulo da borra.
 Em aba de chapéu velho só nasce flor taciturna.
 Tudo é noite no meu canto.
 (tinha a voz encostada no escuro. Falava putamente)
 Estou sem eternidades.
 Não tenho mais cupidez.
 Ando cheio de lodo pelas juntas como os velhos navios naufragados.
 Não sirvo mais pra pessoa.
 Sou uma ruína concupiscente.
 Crescem urtigas sobre meus ombros.
 Nascem goteiras por todo canto.
 Entram morcegos aranhas ganfanotos na minha alma.
 Nos lepramentos dos rebocos dorme baratas torvas.
 Falo sem alarmes.
 Meu olhar tem odor de extinção.
 Tenho abandonos por dentro e por fora.
 Meu desnome é Antônio Ninguém.
 Eu pareço com nada parecido. (BARROS, 2004, p.79).

A partir dos dois textos é possível analisar se aparecem na escrita de Manoel de Barros os mesmos traços da escrita de Plath, que são considerados indicadores de algo que a destinava ao suicídio. Também em Barros (2004) aparece uma perda cujo objeto é inapreensível, bem como a identificação errante por aquilo que possa ser de menor-valia. Uma tentativa de gozar menos? A ausência do olhar desejante do Outro é dita: ele é um “antonio ninguém” (BARROS, 2004, p.79), um nome sem sobrenome diz de um sujeito que não sabe de onde veio, é sem filiação, não foi reconhecido pelo Outro. A auto-recriminação melancólica também está na escrita do poeta: “não sirvo mais pra pessoa, flor taciturna em cujos ombros crescem urtigas, uma ruína concupiscente sem eternidades” (BARROS, 2004, p.79). Em Carvalho (2003) encontramos o melancólico se defendendo de um novo desfalecimento do Outro cuja responsabilidade ele sente que sempre foi a sua. Ainda sem saber por qual motivo foi rechaçado, ignorado do desejo deste Outro, fica

registrado o desamparo absoluto em que se percebe. Por exemplo, na fala de Manoel quando este diz que tem “abandonos por dentro e por fora”. Os limites do eu se mostram fluidos também no poeta Manoel de Barros (2002) que é “desbravado pela poesia e alinhavado com águas.”

Em ambos, Sylvia Plath e Manoel de Barros²⁶, observa-se a busca por uma escrita que tenha efeito de soerguer o que o desmoronamento do desejo do Outro provocou. Tentativas de dar forma ao vazio e de escapar do destino do “homem [que] tinha sido escolhido, desde criança, para ser ninguém e nem nunca (...) de modo que se fechou esse homem: na pedra: como ostra: frase por frase, ferida por ferida, musgo por musgo” (BARROS, 2002, p. 17). O objeto com o qual o melancólico está identificado não cumpre os requisitos de ser *agalma*. Só pode ser objeto não amável, rebotalho em uma existência nua, desmascarada, na pulsão. Daí o despudor com que o sujeito se denuncia ao Outro, ele é uma “ruína concupiscente”. (BARROS, 2004, p.79).

Os mesmos traços indicadores de uma escrita melancólica em Plath e Barros indicam em ambos uma incursão excessiva pelos meandros da pulsão de morte. No entanto, a escrita em Manoel de Barros parece servir de limite a uma expansão desmesurada da pulsão de morte que habita o seu texto, apontando que não é inapelavelmente letal o encontro com o horror do real, que não é possível saber a priori os efeitos que isto provocará no sujeito. A psicanálise, longe de estabelecer determinismos a qualquer sujeito, pressupõe e defende a possibilidade do recomeço a partir de qualquer ponto. O sujeito poderá retomar um percurso onde

²⁶ A discussão sobre os processos de criação a partir da sublimação poderia ser aqui aventada, inclusive para justificar porque um autor obtém maior sucesso do que outro em cernir a pulsão de morte através da escrita. É em torno do conceito de sublimação que Carvalho (2003) analisa a vida e a obra de Sylvia Plath. No entanto, como a sublimação não é sinônima de dissolução do sofrimento que o contato com o real gera, as questões em torno dos traços de melancolia se mantêm como principais nesta discussão.

a pulsão de vida seja mais pujante, inclusive na produção de um sintoma que lhe traga um gozo de punição em cujo bojo se dê a satisfação do sentimento inconsciente de culpa que impinge o masoquista a transformar o sofrimento em seu bem mais precioso.

Sobre esta posição masoquista Freud (1924) aponta que é possível o sofrimento deixar de significar uma ameaça e passar a ocupar o lugar de meta para o sujeito. Este ponto de encontro entre prazer e sofrimento é possível porque um sentimento de culpa inconsciente obriga o sujeito a buscar todas as formas de punição. Ele propõe três configurações possíveis para o masoquismo: o erógeno, o feminino e o moral (vide anexo 3). O masoquismo moral constitui em Freud o mais próximo do que na teoria lacaniana se organiza com o conceito de gozo.

Além de Sylvia Plath e Manoel de Barros, há outro exemplo literário que tanto pode ser lido a partir da psicanálise quanto da sociologia. Primeiramente, ele pode ser utilizado para explicitar as formas que o masoquismo moral pode tomar na vida do sujeito e segundo, serve de material para uma interpretação durkheimiana. Trata-se do romance “Crime e Castigo” de F. Dostoievski de 1866. As agruras pelas quais Raskolnikof, este é o nome do personagem, passa o localizaria na teoria durkheimiana na categoria de indivíduo egoísta. Ou seja, aquele que se encontra em um vínculo social frouxo e está desamparado socialmente para produzir um sentido para a sua existência. Durkheim (1897) afirma que o sofrimento, neste caso, pode ser insuportável, pois é na imersão social que o sujeito assimila para si o sentido existencial que o grupo lhe propõe.

A novela russa é um exemplo de como, algumas vezes, o masoquismo moral apesar de arremessar o sujeito a uma situação desesperadora, o poupa do ato suicida. Esta possibilidade de o sujeito se dirigir ao sofrimento, mas nem por isto

se matar, torna ainda mais enigmática a idéia de Durkheim de uma aproximação excessiva da corrente suicidógena, pois afinal qual seria o limite para esta incursão? A resposta que a psicanálise fornece é a de que não há recursos teóricos suficientes para estabelecer tais limites. O sujeito sempre faz uma aposta e os efeitos disto são imprevisíveis.

No caso de Raskolnikof, ele comete um crime que o submerge em tal sofrimento que o leitor não consegue desvendar até a última página quais os rumos que o personagem conseguirá dar a tal situação. Após fracassar vergonhosamente na construção de um futuro promissor com o qual socorreria a mãe e a irmã pobres, assassina uma senhora idosa para lhe roubar alguns poucos pertences. Após o ato assassino ele é acolhido por Sônia, uma moça pobre, virtuosa, embora prostituta, que lhe serve de sustentáculo para que ele consiga se haver com as suas culpas. A cena em que ele conta para ela que é o assassino que todos buscam é especialmente esclarecedora de um encontro fortuito e feliz entre dois masoquistas morais, e de como o sofrimento pode vir a impedir o ato suicida em vez de produzi-lo.

Durkheim (1897), aliás, comenta que o sofrimento possui mesmo este efeito. Em seus dados estatísticos observa que é entre os mais abastados e “felizes” que o suicídio aparece de forma mais recorrente. Nos países mais prósperos e civilizados é que as taxas da morte voluntária são mais altas. Neste exemplo literário a cena recortada é esta:

_ [...] Então queres que eu vá para a Sibéria, Sônia? Preciso denunciar-me, não é? Perguntou sombrio.
 - É preciso que aceites a expiação, e que te regenes por meio dela.
 - Não, não o farei jamais!
 - E viver? Como viverás? Replicou ela com força. É possível agora? Como poderás suportar o olhar de tua mãe? Oh! O que será delas agora? Mas o que digo eu? Já abandonaste tua mãe e tua irmã. Por isto é que quebraste

os laços de família! Oh, Senhor! Exclamou: Ele próprio já compreendeu tudo! E agora, como ficarás da humanidade? Que há de ser de ti? (...) Um sorriso orgulhoso apareceu-lhe nos lábios.
- carregar este fardo! E por toda a vida; toda a vida! (DOSTOIEVSKI, 1996, p. 254).

Os resultados da conversa são sabidos pelos leitores. É assim plenamente garantido o sofrimento de que os personagens se sentem merecedores. É o supereu o ordenador da ordem implacável: GOZA!. Nada a mais, a não ser o supereu, manifesto no sentimento de culpa inconsciente, que os impele a isto. Sobre este império da instância superegóica no encontro do sujeito com o gozo, Lacan (1972) permite entender que é na submissão à ordem tirânica que o sujeito encontrará a contenção do seu gozo. Com isto, a ameaça de ser engolido pelo gozo pleno e ilimitado é afastada, talvez temporariamente. Nada garante que este gozo limitado não se faça também letal. É o que sugerem os conceitos de passagem ao ato e de *acting-out* que dentro em breve serão discutidos.

Foi dito que entre os três tipos de masoquismo, o masoquismo moral é o que possui vínculos mais frouxos com a sexualidade, ainda que estes não estejam rompidos. O efeito disto é que não há necessidade de o sofrimento advir de uma pessoa amada pelo sujeito masoquista, mas ainda assim este tipo de organização psíquica carrega em seu bojo algo de uma mescla entre a pulsão de morte e a libido. Daí o encontro amoroso entre os personagens acima ser tão promissor a ambos. O sentimento inconsciente de culpa que o sujeito traz em si é referente ao desejo que sente em relação ao par parental. Desejo este pelo qual deve ser castigado. Esta necessidade de castigo coloca o masoquista no “contra-senso de trabalhar contra o seu próprio benefício de destruir as chances que se abrem para ele no mundo real e eventualmente de aniquilar sua própria existência real”. (FREUD, 1924, p. 133).

Se Raskolnikof e Sônia não chegam ao suicídio, também não se descolam do sofrimento onde gozam o castigo do crime cometido. Isto não traria maiores reflexões, pois o assassinato cometido parece justificar o sentimento de culpa que os personagens apresentam. Entretanto, não se pode esquecer que Freud (1896 e 1901) alerta sobre os mecanismos onde um desejo inconsciente de autopunição pode se conjugar a uma situação da realidade objetiva de modo que o sujeito obtenha da vida, ou da morte, a justificativa plausível para a sua mortificação. Segundo a teoria psicanalítica isto se manifesta desde atos corriqueiros, em que o sujeito sofre pequenas dores, até o ato suicida em si, seja ele consciente ou não. Durkheim (1893/1999, 1895/1999, 1897/2000), na medida em que exclui de discussões o do indivíduo, não pode oferecer referências sobre o assunto. O máximo que se pode obter de sua teoria é que o sujeito se aproxima excessivamente da corrente suicidógena e que a manifestação da sua realidade psíquica abissal é motivo de um sofrimento atroz. Entretanto, não considera da alçada da sociologia ampliar esta discussão. Teria sido interessante, já que o ato suicida esteve como uma possibilidade real ao longo de todo o livro, ler os comentários de Durkheim (1897) para realizar aqui um confronto entre as suas hipóteses e as da psicanálise.

Se Durkheim (1897/2000) restringe a análise do suicídio ao fenômeno sociológico é por entender que apenas o que há de universal no fenômeno do suicídio é relevante para a sua compreensão. Ou, ainda, que se há algo que diga respeito ao indivíduo, isto não está na alçada da sociologia. A psicanálise, entretanto, entende que o que há de mais singular no sujeito é também o mais universal e o conceito de ato, nas modalidades de *acting-out* e de passagem ao ato, oferece oportunidades de se perguntar sobre o suicídio tanto no seu aspecto de uma

escolha absolutamente singular ao sujeito quanto de sua inserção na universalidade humana.

Na passagem ao ato se coloca como enigma ao Outro, o sujeito é arremessado no real, isto é, para fora do encadeamento semiótico, de toda representação possível, e a ausência de substância ou de qualidade do sujeito é experienciada em sua forma nua. Uma tentativa em Sylvia Plath de dizer disto é:

Estase no escuro
E um fluir azul sem substância
De penhascos e distâncias.
(PLATH *in* CARVALHO, 2003, p. 198).

Já no *acting-out* o sujeito transforma a cena em palco para uma mostraçãõ de sua relação específica com algo que é para ele um objeto pequeno *a*. O *acting-out* propicia ao sujeito um encontro com aquilo que vem realizar o desejo de obter, ou mostrar que obteve, o falo que ele sabe não possuir. O que o sujeito quer é se mostrar de outro modo, como um outro e na intenção de velar a ficção deste objeto pequeno *a* ele termina por deixá-la ainda mais visível. Há uma petrificação no campo da ficção do sujeito no que ele concebe como sendo o Outro, e ele sabe muito bem o que há aí.

Lacan (1963) identifica um posicionamento distinto do sujeito em relação ao objeto pequeno *a* e ao Outro na distinção entre o que é a passagem ao ato e o *acting-out*. Segundo ele, a marca da passagem ao ato é um “deixar cair” tal como extraído por Freud (1920) da tentativa de suicídio da Jovem Homossexual. O que aparece neste deixar “cair” é a defenestração do campo da cena para o da construção do sujeito por ele mesmo, ou seja, para o campo que possui estrutura de ficção, no fantasma de cada um.

Sonia Alberti (1999) extrai da obra freudiana os usos da palavra ato e localiza uma lógica no uso de cinco termos para se referir ao ato. Estes termos são: *aktion, handlung, akt, tat e agieren*. (Apêndice B).

O que aparece da reunião destes conceitos psicanalíticos aqui trazidos é que, na relação do sujeito com o Outro e com o objeto pequeno *a* – que resta da operação de barra ao gozo –, há duas possibilidades de ato como modo do sujeito se haver com o horror de se deparar com o real. Tanto a passagem ao ato quanto o *acting-out* cumprem uma função a partir do objeto *a* em relação ao Outro: ou a de produzir um corte ou a de realizar uma fusão. No primeiro caso, trata-se do rechaço absoluto que o sujeito encarna na passagem ao ato; e no segundo a fusão com o Outro é a tentativa de aparecer como alguém que alcançou alguma coisa daquilo que lhe faltava.

O conceito de ato permite aproximar e estabelecer zonas de intercessão entre os conceitos de masoquismo moral, pulsão de morte, melancolia e o de gozo. Isolados, estes conceitos permanecem explicando apenas o encontro e a permanência do sujeito com o sofrimento como recurso para um namoro com o prazer. Mas não elucidam como o sujeito se mata ao atravessar e subverter o adiamento que a pulsão de vida submete a pulsão de morte. A pulsão de vida sustenta a permanência da cadeia significante. Ela se coloca, assim, como uma espécie de anteparo para o ato suicida. Nesta direção, Miller (1988) afirma não haver surpresa que ao ideal racional o que se oponha seja o ato suicida. Entretanto, isto não significa que se poderia concordar com a hipótese de uma espécie de prevenção educativa para o ato suicida. Na medida em que ele se relaciona a uma responsabilização do sujeito apenas no tratamento do sujeito – do inconsciente – é que algo da ordem de uma certa prevenção poderia ocorrer.

O ideal racional, por apostar na continuidade entre o pensamento e a ação, afirma que pode manter o controle social sobre alguma realidade do sujeito que não coadunasse com os seus objetivos de felicidade, a partir de uma pedagogia ortopédica. Tais pressupostos aparecem na aposta das políticas de prevenção ao suicídio.

Contrapondo-se a isto, a psicanálise vem afirmar que este algo do sujeito em desacordo com as intenções da cultura, a pulsão de morte, não é inofensivo, e sua manifestação traz necessariamente um quê de destruição não avaliável previamente, ou seja, não é apenas um retorno pacífico e passivo ao inanimado. O sujeito não é regido por querer o seu próprio bem, e o que ele quer Freud (1929) acredita não haver qualquer relação com o que a civilização está disposta a lhe oferecer. Há no ato que o sujeito produz uma vontade de Outra-coisa. Segundo Miller (1988), o ato em Lacan deve ser entendido como “aquele que aponta ao coração do ser: o gozo. É o suicídio” (MILLER, 1988, p. 06). No ato suicida há a oposição máxima à lógica ingênua da confluência entre o pensamento e a ação. O suicídio escancara a estrutura do ato, da passagem ao ato, pois nele se abandonou por completo²⁷ o equívoco da palavra, a possibilidade do furo do simbólico. O sujeito almeja o definitivo. A desapareição definitiva. Frente a isto Durkheim (1897/2000), coerente ao sujeito com o qual escolhe trabalhar para pensar o suicídio, parecia a sua proposta à da lógica científica e aposta na possibilidade de os mecanismos sociais manterem o poder de coerção da norma social sobre a realidade psíquica do sujeito. No entanto, é levado a se defrontar com algo que escapa a esta pedagogia social, que é o indivíduo social-individual. Adviria daí a necessidade do suicídio, entre os outros crimes, pois permite o ritual onde é reafirmado o poder de coerção da norma.

²⁷ Completo = não falho. Ato não falho, exitoso é como Lacan o definiu em Televisão.

A explicação para tal ambigüidade teórica talvez só possa ser explicada pela psicanálise, já que aposta em um saber que não se sabe, mas que aparece, que não cessa de não se escrever.

Como se pode perceber, ao endereçar-se à questão da passagem ao ato um pouco mais se pôde caminhar na questão do suicídio, pois permite estabelecer campos de sobreposição e intercessão na subjetividade do sujeito, onde o ato suicida pode vir a ocorrer. A passagem ao ato e o *acting-out* são possibilidades a todo sujeito, e não apenas a poetas melancólicos ou aqueles que apresentem traços fortes de masoquismo moral.

Foi dito que tanto a passagem ao ato quanto o *acting-out* são efeitos de um certo posicionamento do sujeito frente ao Outro e ao objeto pequeno *a*. Isto permite dizer que o suicídio é um desdobramento mortífero de uma localização do sujeito no engendramento de seu laço social. Não é social o fato de o sujeito está referido ao Outro em uma relação de alienação ou de corte? Isto significa que o ato suicida não pode ser retirado de um modo de funcionamento da cultura, pois não é sem efeito sobre o sujeito a possibilidade discursiva histórica de existência deste Outro. Se uma discussão sobre o suicídio tem como referência os hindus, os gregos da Antiguidade, os índios brasileiros, os primeiros cristãos ou a sociedade capitalista atual, há que se considerar esta forma histórica que o Outro tomará para estes sujeitos. Se, portanto, na atualidade, o suicídio se constitui um fenômeno social importante, é relevante que uma investigação considere o modo como o Outro pode aparecer aos sujeitos. Daí ter sido incluído neste texto uma discussão sobre os modos de gozo no Discurso Capitalista e a lógica de quantificação no tratamento social contemporâneo ao ato suicida. Se o Discurso Capitalista foracelui o sujeito,

medidas de tratamento que coadunam com isto bem pouco poderão fazer, caso não agrave o caso.

As discussões sobre o suicídio na psicanálise, portanto, possuem motivos e recursos para estender as suas investigações ao campo social.

Pensar o suicídio como um elemento de coesão social, tal qual Durkheim (1897/2000) propõe exige compreendê-lo a partir não do sujeito que se mata, pois este desaparece; mas sim a partir dos efeitos que esta morte possa vir a produzir no campo social. E por isto, mesmo na passagem ao ato, onde há uma desistência do endereçamento feito ao Outro, uma recusa radical a ele, o ato suicida talvez pudesse ser vinculado ao que Durkheim (1897) nomeia como corrente suicidógena, que é a cota de sacrifícios através da morte voluntária. Porque para além de uma intenção do sujeito que se mata com este gesto, o que se deve colocar em pauta na discussão com Durkheim (1897) é uma possível apropriação que a cultura faz deste ato. Na teoria dele não é o sujeito que se mata para restabelecer o laço social, mas a cultura que viria a se utilizar desta morte com esta finalidade. Para tanto seria necessário considerar como válida a hipótese de Durkheim (1897/2000) da necessidade do crime e de sua punição como mecanismo de coesão social.

O item 4.2 deste capítulo trabalhou a articulação entre o laço social e o gozo²⁸. Eles se encontram entrançados tanto na psicanálise quanto em Durkheim (1895/1999 e 1897/2000). Seriam estas duas modalidades do ato dois instantes em que o sujeito se aproximaria demais da corrente suicidógena? Esta aproximação excessiva é a condição registrada por Durkheim (1897/2000) para a captura do indivíduo na rede de mortes voluntárias. Um obstáculo teórico, na psicanálise, para acolher este conceito durkheimiano como uma questão é de que ele pressupõe que

²⁸ Ao dizer “gozo” o que se fez foi demarcar que este é conceito a partir do qual esta pesquisa toma a idéia da corrente pessimista de Durkheim e a necessidade do crime/suicídio para a re-harmonização do laço social.

o sujeito seria capturado à sua revelia, ou, para solucionar isto, seria preciso considerar que há sujeitos suicidas em sua estrutura. Nem uma solução nem outra são plausíveis para a psicanálise. Entretanto, caso seja possível utilizar o conceito de ato, tal como é trabalhado na teoria psicanalítica, para analisar o conceito de corrente suicidógena de Durkheim, poder-se-ia tornar mais clara esta idéia de uma cota de morte voluntária em toda sociedade e da função que isto desempenha na harmonia social. O efeito original desta interlocução é que com o conceito de ato os dois obstáculos poderiam ser superados: nem o sujeito seria capturado à sua revelia e nem possuiria em si algo que o impelisse, desde sempre, ao suicídio.

Tanto a passagem ao ato quanto o *acting-out* são possíveis a qualquer sujeito, e isto quer dizer que todos estariam de um mesmo modo suscetíveis de serem capturados na rede mortífera. No ato este “qualquer um” não é mais “um qualquer” em relação ao que seria um ponto em que, ao mesmo tempo, tanto a vitalidade da sociedade se esvai nas diversas formas de manifestação do mal-estar quanto sustenta um esforço de fortalecer o laço social.

Mas a passagem ao ato e o *acting-out* são atos falhos e Lacan (1974), ao comentar sobre o suicídio²⁹, ao contrário, chega a defini-lo como “o único ato capaz de ter êxito sem qualquer falha. Se ninguém sabe nada disto, é por partir da prevenção de nada saber” (LACAN, 1974, p. 541). Segundo Miller (1988) o suicídio é um ato limite, pois nele irrompe algo do inconsciente. Isto faria dele um ato falho lançando o sujeito para fora da cena ou Outrificando-o. Mas, ao fazê-lo, não permite um *a posteriori*. O sujeito não retorna deste ato – falho. A passagem feita é definitiva e o ato torna-se não falho. O dito que poderia ter havido aí é o outro que deverá

²⁹ Em uma entrevista à rede de tv francesa que mais tarde foi publicada sob o título Televisão.

extraí-lo, “será o morto, quem mirará aos outros e lhes delineará sua pergunta, e lhes fará sentir o porquê de seu olhar”. (MILLER, 1988, p.7).

Foi dito que o suicídio acontece em uma passagem ao ato ou em um *acting-out* bem sucedido, e em ambos não se escapa do que abruptamente emerge: o sujeito é lançado no real. Isto parece bem distinto dos atentados terroristas que têm se tornado cada vez mais recorrentes na atualidade. Mas não se deve esquecer que Freud (1901) analisa que mesmo os suicídios premeditados, mesmo as situações políticas de um suicídio, não estão isentas de terem sido escolhidas por um desejo inconsciente de um sujeito que se aliou a esta, enxergando aí uma oportunidade preciosa para a sua manifestação. Em 1921 a idéia de um poderoso laço libidinal entre os integrantes de um grupo entre si e com o seu líder viabiliza uma discussão sobre os atos terroristas que têm no suicídio, individual ou coletivo, o principal armamento.

De acordo com Arturo Roldán (1996), sustentado pelo texto Psicologia das massas (1921) e pela teoria lacaniana, é a comunhão de um mesmo ideal que estabelece um mesmo gozo e uma mesma forma de gozar entre sujeitos. O amor ao pai, ao Outro real, que instaura o laço social, pode terminar por estabelecer uma epidemia onde o desejo do sujeito é apagado e o impossível fica escamoteado em uma restituição de sentido que tenta remendar o furo do Outro. Os atentados terroristas suicidas resultam da potencialização do sacrifício exigido aos irmãos como prova do amor ao pai, da honra devida ao Nome-do-Pai. Roldán (1996) comenta:

Foi possível ver na televisão uma mãe orgulhosa pelo martírio de seu filho, mais que orgulho, já que rezou para que seu filho fosse um mártir. E aqui há que escrever o óbvio, o gozo da mãe não deixa indiferente o filho. Esta forma de entender a auto-imolação cujas coordenadas são o amor ao pai, e o sacrifício como um gozo para serem dignos do amor não esgota todas as

considerações possíveis que a psicanálise pode realizar sobre Deus. (ROLDÁN, 1996, p. 8).

A teoria durkheimiana classificaria este tipo de suicídio como altruísta facultativo. O sujeito se sente comprometido com os valores de seu grupo a ponto de não perceber sentido em existir dele descolado. Tanto para ele quanto para o seu grupo morrer em nome da sua verdade é algo louvável, oferece àquele que se sacrifica um lugar de destaque e garante recompensas na vida após a morte. O que se sucede após o ato fica como um tempo de reencontro com os antepassados frente a quem é preciso se mostrar valoroso.

Tanto em Durkheim quanto para a psicanálise o acaso não é colocado como possível explicação para o terrorismo suicida e, principalmente, porque foi este o sujeito e não outro que se matou em nome de uma causa. Mais uma vez, se forem escusadas as limitações oficiais entre os campos epistemológicos, parece haver alguns pontos em comum entre a leitura psicanalítica e a durkheimiana. Há em ambas a noção de que é por um laço afetivo levado às últimas conseqüências que o sujeito se auto-imola. Na sociologia nomeia-se isto como uma grande influência da consciência coletiva sobre o indivíduo e, além disto, o fato de que foi este sujeito quem se aproximou mais do que o devido da corrente suicidógena. Na psicanálise entende-se que este laço é o da identificação ao líder que visa tamponar a falta do Outro e que o sujeito não é fígado ao acaso por este tipo de identificação; mecanismos como o masoquismo moral, a melancolia, o gozo, a inexistência da morte no inconsciente, passagem ao ato e *acting-out* se articularão em um jogo mortífero e produzirão as condições necessárias para que, tanto no campo do particular quanto no campo do universal, o ato suicida seja engendrado.

É possível fazer um uso livre dos fragmentos literários utilizados neste capítulo e dizer que alguns sujeitos ao “não servirem pra pessoa e se descobrirem

ruína concupiscente” (BARROS, 2004, p. 79) têm pelo menos duas possibilidades: se sentirem regozijos por encontrarem um sacrifício que lhes exija “carregar este fardo! E por toda a vida; toda a vida!” (DOSTOIEVSKI, 1996, p. 254); ou se lançarem desta cena que lhes é insuportável, procurando dar alguma consistência ao “fluir azul de penhascos e distâncias” e construindo no “jorro de sangue o amor” (PLATH *in* CARVALHO, 2003).

Pensa-se que o caminho percorrido até aqui foi suficiente para algumas conclusões, ainda que não se tenha esgotado a discussão possível. Neste capítulo foram rompidas algumas barreiras que diziam respeito às questões sobre a impossibilidade de uma interlocução entre a sociologia de Durkheim e a psicanálise; sobre a imbricação entre o laço social e pulsão de morte e, por último, sobre uma escuta do ato suicida a partir da psicanálise.

O objetivo foi dar visibilidade aos conceitos que permitem especificar o ato suicida no campo do singular e do universal. Na medida em que se trata de um sujeito o legítimo proprietário de sua passagem ao ato, ou de seu *acting-out*, é do singular que se trata no suicídio. Mas, por outro lado, na medida em que a passagem ao ato, ou ainda o *acting-out*, são desdobramentos das maneiras como este sujeito se relaciona com o Outro e o objeto pequeno *a*, isto implica na localização do ato suicida também no campo do universal.

Durkheim foi convocado, já que o propósito maior é de analisar uma possível interlocução entre o seu conceito de corrente suicidógena e as manifestações da pulsão de morte. Buscou-se também levantar os desdobramentos não apenas para um ou outro campo de saber, mas no que tange à ampliação do saber sobre o ato suicida. Quanto ao conceito de corrente suicidógena, não se sustenta a recusa em questionar uma interlocução entre esta e a circulação de gozo.

É hora de concluir e apresentar as considerações finais sobre o encontro proposto nesta pesquisa entre Durkheim e a psicanálise. É o do que se trata neste capítulo 5, denominado Conclusão.

5 ALINHAVAR UMA CONCLUSÃO: O QUE FOI POSSÍVEL ATÉ AQUI

Propor uma pesquisa sobre o suicídio na psicanálise que tivesse como objeto de estudo um conceito da sociologia é uma tarefa árdua e desafiadora.

O primeiro obstáculo foi avaliar a pertinência epistemológica de uma pergunta que coloca em questão alguns pressupostos teóricos tidos como já acertados. Mas este não foi o único; outros apareceram:

- que o sujeito da ciência é distinto do da psicanálise,
- que os recursos metodológicos da sociologia (a estatística, por exemplo) não cabem no trabalho do caso a caso da psicanálise,
- que o suicídio enquanto fenômeno social não interessa à psicanálise,
- que muitos já tomaram Durkheim como objeto de estudo e que sua teoria já não tem hoje o mesmo peso,
- que uma pesquisa em psicanálise só pode partir da clínica e que isto inviabiliza uma investigação sobre o suicídio no campo social,
- que se a psicanálise trabalha com o sujeito particular então é impossível um trabalho sobre o suicídio – pelo óbvio: o suicida está morto, não fala.

Cada um destes obstáculos teve de ser enfrentado.

Quanto à questão de os sujeitos da sociologia e da psicanálise serem distintos, pôde-se responder que há na teoria lacaniana a extração de um sujeito no homem da ciência que é o sujeito do cogito cartesiano, e que este é análogo ao sujeito do inconsciente. Então é admissível uma interlocução entre os sujeitos da ciência e da psicanálise. Mas Durkheim desenvolveu uma concepção própria de indivíduo e foi necessário analisar se ainda assim era possível estabelecer uma

ponte deste, tanto com o sujeito da ciência quanto com o da psicanálise. Observou-se que Durkheim identifica no seu indivíduo uma realidade psíquica que não cabe no homem da ciência, mas que o aproxima do sujeito que ex-siste na psicanálise. Este sujeito da sociologia é um sujeito abissal que precisa ser contido pela norma social, e o transbordamento deste real sem fundo é ameaçador tanto ao sujeito quanto à sociedade.

Acontece que é a descoberta de um sujeito com as mesmas características que marca o surgimento da psicanálise, mas, ao contrário de Durkheim, que exclui este real do seu campo de investigação, Freud aponta no para-além o axioma de seu saber.

Um outro ponto importante precisava ser considerado na sustentação da pergunta desta pesquisa: o modo como cada campo lida com a verdade e o saber. De fato, eles se mostraram divergentes. Mas a possibilidade de uma interlocução é proposta pela psicanálise exatamente no ponto de convergência dos sujeitos entre uma e outra.

O suicídio enquanto fenômeno sociológico não traz um primeiro interesse à psicanálise, pois esta teria como objeto somente o ato suicida, na singularidade de cada sujeito que se mata. Entretanto, a psicanálise aponta que o que há de mais singular no sujeito é também o que há de mais universal. Além disto, entre os conceitos fundamentais com os quais o suicídio é analisado na psicanálise está o conceito de ato, passagem ao ato e *acting-out*, que faz referência à relação que o sujeito mantém com o Outro e com o objeto pequeno *a*. Ou seja, o ato suicida na psicanálise já está inserido como uma questão do laço social, pois ele é trabalhado como um desdobramento de um posicionamento específico no laço social.

Deste modo os obstáculos a investigar se o conceito de corrente suicidógena poderia se assemelhar a alguma forma de manifestação da pulsão de morte na cultura, ou circulação de gozo na cultura, se mostraram suficientes para que algumas questões preliminares fossem percorridas.

A conclusão de que é possível aproximar o sujeito de Durkheim, no seu indivíduo social-individual, do sujeito da psicanálise, e de que tanto em uma teoria quanto na outra o laço social é percebido como inextricavelmente entrançado a algo mortífero – em Durkheim nomeado como corrente pessimista e na psicanálise como pulsão de morte, ou gozo – por si já abre um novo campo de discussão sobre o suicídio.

A relevância desta conclusão aparece na possibilidade de ser admissível utilizar a ética da psicanálise para escutar a hipótese durkheimiana da necessidade de existir uma cota de sacrifício voluntária em toda sociedade na sua radicalidade e levar às últimas conseqüências tal idéia. Pensa-se que a psicanálise, que por disjuntar os interesses da civilização e os do sujeito, pode oferecer condições para levar adiante a proposta de Durkheim.

O conceito de ato nas suas faces de passagem ao ato e *acting-out*, na psicanálise, pode ser uma via para compreender o que Durkheim quis dizer sobre o sujeito se aproximar em demasia da corrente suicidógena e, deste modo, oferecer condições de ser capturado por esta.

A conjunção proposta pela psicanálise entre laço social e pulsão de morte, já na própria fundação da civilização e na continuidade deste amálgama como ponto de conflito insolúvel na relação entre o sujeito e a cultura, pode vir a tornar mais consistente e claro aquilo que Durkheim sugere na sua hipótese da existência de uma corrente pessimista e na impossibilidade de o ato suicida desaparecer, ainda

que o tratamento social ortopédico e educativo a esta questão obtenha completo sucesso.

Quanto à pergunta fundamental desta pesquisa, se a corrente suicidógena poderia ser assemelhada à um tipo de manifestação da pulsão de morte na cultura, não foi possível respondê-la de modo direto.

Também não foi possível responder a partir da psicanálise se a função social apontada por Durkheim para o suicídio, qual seja a de restabelecer o laço social, pode ser considerada como pertinente. Para Durkheim é esta função social que torna o suicídio um fenômeno necessário a toda cultura. Para a psicanálise é a realidade da pulsão de morte no sujeito e no laço social que torna impraticável imaginar que acontecimentos tais como o suicídio, e outros, venham a desaparecer um dia. Mas não há na psicanálise a idéia de que a própria pulsão de morte, ou gozo, e suas manifestações tenham uma função e por isto não possam ser extintas.

Conclui-se que novas investigações sobre o ato suicida articulando os dois campos de saber possam lançar novas luzes sobre a questão. O que resta como tema para um momento posterior de trabalho, posto que na presente investigação foi possível obter maior clareza sobre o entorno desta que era a pergunta central.

Conclui-se, finalmente, que, é possível afirmar a existência de uma interlocução entre a sociologia de Durkheim e a psicanálise e que isto seja uma contribuição interessante aos que têm se debruçado sobre a questão de por que alguns sujeitos, e não se sabe quem *a priori*, no encontro com o horror do real “deixam-se cair” ou então “deixam cair” o ponto a partir do qual poderiam recomeçar.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Sonia. **Esse sujeito adolescente**. Rio de Janeiro: Rios ambiciosos, 1999.
- ALBERTI, Sonia. **O Discurso Capitalista e o Mal-estar na cultura**. Le Etats generaux de la Psycanalyses. 2001. Disponível em:
<<http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte210.html>>
- ALVAREZ, Adolfo. **O Deus selvagem - um estudo do suicídio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARIÉS, Philippe. **Sobre a História da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Teorema, 1989.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. (Tradução de Pietro Nasseti). São Paulo, Martins Claret, 2001.
- ARREGUY, Marília E. e GARCIA, Claudia A. **Algumas aproximações entre o ciúme, a melancolia e o masoquismo**. Belo Horizonte Psicologia em Revista, vol. 8, n 11, jun. 2002.
- BARROS, Manoel de. **Arranjos para assobio**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- BARROS, Manoel de. **O guardador das águas**. Rio de Janeiro: Record , 2003.
- BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- BRANDÃO, Alice Kolachinski. **Psicopatologia: suicídio**. Revista Sinergia, 5, Julho a Dezembro de 2004. Disponível em <<http://www.cefetsp.br/edu/sinergia/5indice.html>>
- BENNETI, A. **Suicídio e Sinthome**. Texto inédito *in* Aula proferida no dia 27 de Abril de 2006 na PUC Minas.
- BUSTAMANTE, Regina M. da Cunha. **Violência e “terrorismo”**: os circunceliões na África romana. Campinas: (Boletim do CPA , nº. 11. jan./jun). 2001.
- CARVALHO, Ana Cecília. **A poética do suicídio em Sylvia Plaht**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- CASSORLA, R. M. S. **O que é o suicídio**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.
- DESCARTES. **Meditações**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DIAS, Gonçalves. **Antologia Poética**. Rio de Janeiro: Agir, 1969.
- DIAS, Maria das Graças L. V. **Lê sinthome**. Rio de Janeiro: Àgora (vol. 9, n. 1, jan/jun), 2006.

- DIAS, Maria Luiza. **Suicídio** - Testemunhos do Adeus. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. **Crime e castigo**. (Tradução de Luiz Cláudio de Castro) Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- DURKHEIM, Emile - **O Suicídio, Estudo de Sociologia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.
- DURKHEIM, Emile. **O suicídio – estudo sociológico**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.
- DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.
- ERTHAL, Regina Maria Carvalho. **O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões - AM**. Tese de Doutorado. Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, 1998.
- FEIJÓ, Marcelo. **Entre a razão e a loucura**. São Paulo: Lemos, 1998.
- FERRARI, Ilka. **Melancolia de Freud a Lacan, a dor de existir**. Latin-American Journal of Fundamental Psychopatolgy on Line, VI, 1, maio, 2006.
- FERREIRA, Jackson André da Silva. **Loucos e Pecadores: Suicídio na Bahia do século XIX**. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal da Bahia, 2004.
- FIGUEIREDO A.C. e VIEIRA, M.A. **Psicanálise e Ciência: uma questão de método**. In Psicanálise - pesquisa e universidade. BEIVIDAS, Waldir. Org. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, 2002.
- FINK, Bruce. **Ciência e psicanálise**. In Para ler o Seminário 11 de Lacan, org. FELDSTEIN, FINK B., JAANUS. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas – uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1985
- FRICHE, Maria Augusta. **Topologia e Discurso**. In Transfinitos – a experiência da Psicanálise. Org. GODOY, Heloisa Costa e JUSTO, Paula. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. (1929) Vol. XXI. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.
- FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer**. In Além do Princípio do Prazer, Psicologia das massas e outros Trabalhos (1930). Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.
- FREUD, Sigmund. **Espanca-se uma Criança**. (1919) Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.
- FREUD, Sigmund. **O eu e o Isso**. (1923) Vol. XIX. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Observação de um caso grave de hemianestesia em um homem histérico.** (1886) Vol. I. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Esboço de Psicanálise.** (1938) Vol. XXIII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **O Problema Econômico do Masoquismo.** (1924) Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Etiologia da Histeria.** (1896) Vol. III. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Estudos sobre a histeria.** (1895) Vol. II. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa.** (1896) Vol. III. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Fragmento da análise de um caso de histeria.** (1905) Vol. VII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Notas sobre um caso de neurose obsessiva.** (1909) Vol. X. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **A ocorrência em sonhos de material oriundo de contos de fadas.** (1913) Vol. XII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Os sonhos no folclore.** (1911) Vol. XII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **O estranho.** (1919) Vol. XVII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Psicanálise e Telepatia.** (1921) Vol. XVII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Reflexões para Tempos de Guerra e Morte.** (1915) Vol. XIV. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu.** (1913-1914) Vol. XIII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia.** (1917) Vol. XIV. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o Monoteísmo.** (1939) Vol. XXIII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Dostoiévski e o Parricídio.** (1928) Vol. XXI. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Novas leituras introdutórias da Psicanálise.** (1932) Vol. XXII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Esboço de Psicanálise.** (1938) Vol. XXIII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Os arruinados pelo êxito.** (1914-1916) Vol. XIV. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Psicopatologia da Vida cotidiana.** (1901) Vol. VI. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher.** (1920) Vol. XVIII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das Massas e análise do eu.** (1921) Vol. XVIII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Rascunho G.** (1895) Vol. I. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Recordar repetir e elaborar.** (1914) Vol. XII. Obras Completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Conferência XXVI. A teoria da libido e do narcisismo.** (1917) Vol. XVI. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Conferência XXXV.** (1932) Vol. XXII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Contribuições para uma discussão acerca do Suicídio.** (1910) Vol. XI. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

GOETHE, J.W. **Werther.** São Paulo: Abril, 1971.

GUILLON, C. e BONNIEC, Y. **Suicídio: modo de usar.** São Paulo: Ed. EMW, 1984.

JAPIASSU, Hilton. **Psicanálise - ciência ou contraciência?** Rio de Janeiro: Imago, 1998.

LACAN, Jacques. **Televisão.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1993.

LACAN, Jacques. **Seminário 7: A Ética da Psicanálise.** (1959-1960) Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997.

LACAN, Jacques. **Seminário 17: O avesso da Psicanálise.** (1970) Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **Conferência de Milão.** Salamandra, 1972

LACAN, Jacques. **Seminário 20: Mais, Ainda.** (1972-1973) Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. **Seminário 11 - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. **Seminário 2 - O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. (1954-1955). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAROUSSE, **Dictionnaire Français Portugais**. Par Fernando V. Peixoto. Paris: Larousse, 1957.

LOPES, Fabio Henrique. **O suicídio sem fronteiras**: entre a razão e a desordem mental. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas, 1998.

LOPES, Fabio Henrique. **A experiência do suicídio**: discursos médicos no Brasil, 1830 – 1900. Tese (Doutorado em História) Universidade Estadual de Campinas, 2003.

MAGALHÃES, Aloisio Fábio – **A sociologia de Durkheim e a problemática do indivíduo**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2003.

MAGALHÃES, Carlos A. T. – **Crime, Sociologia e Políticas Públicas**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1996.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MILLER, J-Allan. **Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto de pasaje al acto**. Infortunios del acto analítico. Colección Algoritmo. Buenos Aires: Atuel, 1993.

MILLER, J-Allan. **Lacan elucidado Palestras no Brasil**. Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MILLER, J-Allan e MILNER Jean-Claude. **Você quer mesmo ser avaliado?** Entrevistas sobre uma máquina de impostura. São Paulo: Manole, 2006.

MINOIS, Georges. **História do Suicídio**. Lisboa: Teorema, 1998.

MORGADO, Anastácio F. **Epidemia de suicídio entre os Gurarani- Kaiwá**: indagando duas causas e avançando a hipótese do Recuo Impossível. Cadernos de Saúde Pública, vol. 7, out/dez, 1991.

MOURA, Maria Cristina Martins. **Os discursos e a direção do tratamento**. In Transfinitos – a experiência da Psicanálise. Org. GODOY, Heloisa Costa e JUSTO, Paula. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NETO, Gustavo A. R. M. e MARTINEZ, Viviana C. V. **Angústia e Sociedade na obra de Freud**. Psicologia em Estudo, vol. 7, n. 2, jul/dez, 2002.

OLIVEIRA, Cleane S. e NETO, Francisco Lotufo. **Suicídio entre os povos indígenas**: um panorama estatístico brasileiro. Rev. Psiquiatria Clínica. Vol. 30, 2003.

PENNA, Lícia Mara Dias. **Psicanálise e Universidade** – há transmissão sem clínica? Belo Horizonte: Autêntica (FUMEC), 2003.

PINGUET, Maurice. **A morte voluntária no Japão**. Tradução de Regina Abujamra Machado. Rio de Janeiro, 1987.

RABINOVITCH, Diana. **O Psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo** (texto reorganizado). Inédito Versão de Luis F. Silva e Couto, (s.d)

RABINOVITCH, Solal. **A forclusão, presos do lado de fora**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ROLDÁN, Arturo. **El sacrificio del suicida homicida**. Freudiana – No 17. Cataluña, 1996.

SAINT-JUST, **Esprit de la Révolution et de la Constitution de France** [Document électronique]. Ce document est extrait de la base de données textuelles Frantext réalisée par l'Institut National de la Langue Française (InaLF). <http://www.gstblog.com/upload/saint%20just.pdf?PHPSESSID=2888867ea43c35abb747186f62cb74af>

SANTIAGO, J. **O significante contábil do Neo-Higienismo**. Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise – nº39. São Paulo, Maio de 2004.

TEIXEIRA, A. M. R.; CARVALHO, Maria Bernadete; GARCIA, Célio; IANINI, Gilson; CAMPOS, Sérgio; SEABRA, Inês; VIDIGAL, Cristina; GROSSI, Lúcia. **Considerações sobre a violência contemporânea**. In: XIII Encontro Mundial de Psicanálise, 2003, Buenos Aires. Opção lacaniana: Revista Internacional de Psicanálise. São Paulo: EBP, 2003. (v. 39. p. 72-78).

TEIXEIRA, A. M. R. **Sujeito sem qualidades, ciência sem consciência**. In: Colóquio de Psicanálise e Filosofia: O futuro de um mal estar, 2000, Belo Horizonte. Dez encontros - Psicanálise e Filosofia: O futuro de um mal estar. Belo Horizonte: Ópera Prima, 1999. (v. 1. p. 235-248).

TEXEIRA, Maria Angélica e SANTOS, Tânia Coelho. **La violencia en la teoria psicoanalítica**: lazo social o ruptura? Estados Generales del Psicoanálisis. Segundo Encontro Mundial. Rio de Janeiro, 2003.

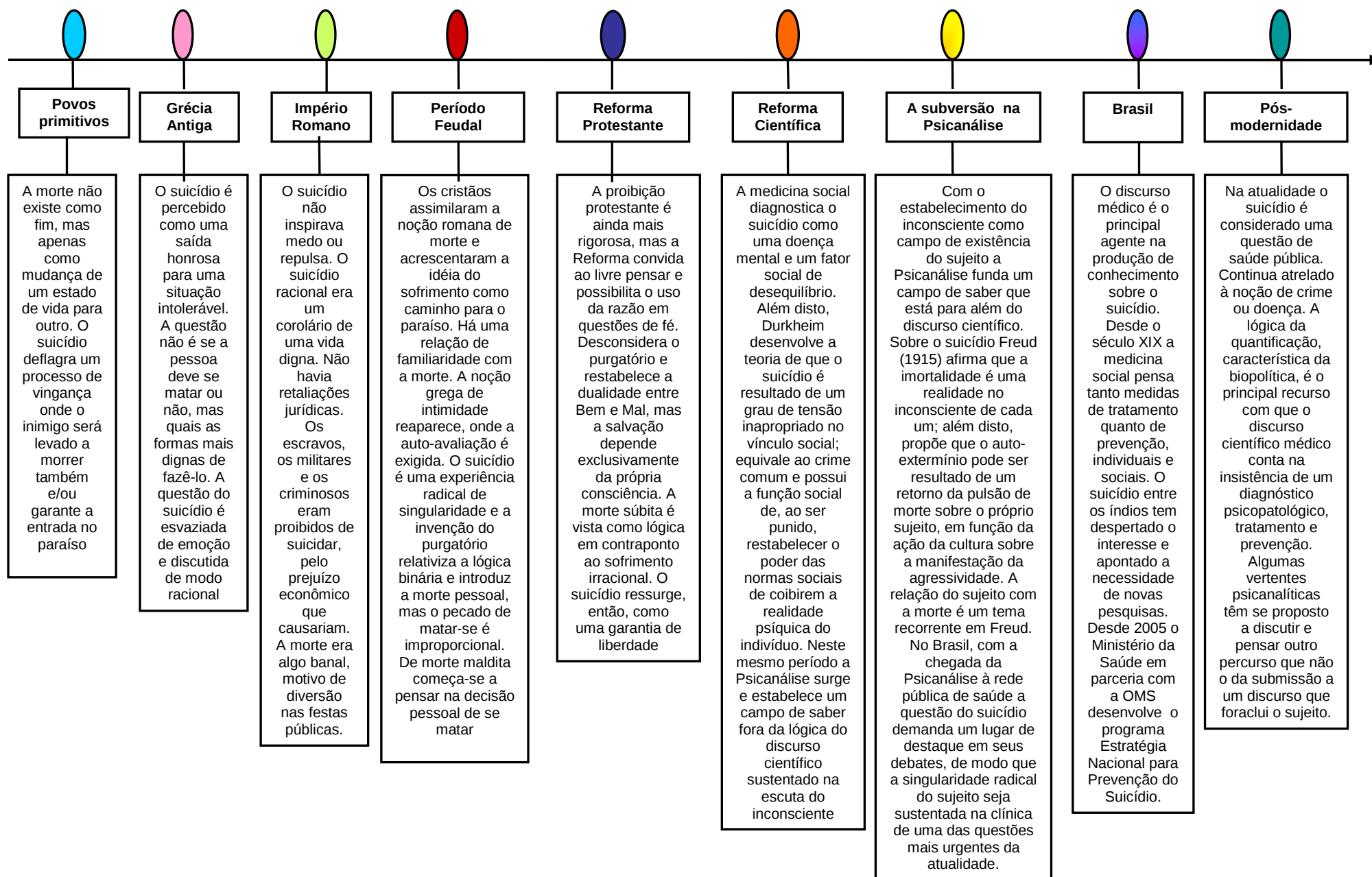
VALAS, Patrick. **As dimensões do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VENEU, Marcos Guedes. **Ou não ser**: uma introdução à história do suicídio no Ocidente. Brasília: UNB, 1994

VIEIRA, Marcos André. **A ética da paixão, uma teoria psicanalítica do afeto**. Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VIEIRA, Marcos André. **Falho mundo fálico**. Texto inédito, 2005.

LINHA HISTÓRICA DO SUICÍDIO



TIPOS DE ATO NA PSICANÁLISE
FONTE: Alberti (1999)

Tipo	Causa	Manifestação
<i>Spezifische aktion</i>	Aumento de excitação no interior do organismo	Uma ação específica que funciona a partir de uma descarga de energia e tem como objetivo transformar a realidade para recompor o estado anterior de homeostase. Introduce uma ética, pois já é uma resposta do sujeito ao desejo da mãe. Aparece em meio ao desamparo total como ato fundante do ser.
<i>Handlung</i>	Inauguração da diferença entre o desejo e a vontade	Exige armazenagem de energia e prorrogação da descarga motora. Tem sua raiz no Princípio do Prazer, mas é graças ao Princípio de Realidade que pode ser efetuada. Esta ação não é o ato, é uma tentativa do eu à escolha feita no <i>aktion</i> . O autor da ação é o sujeito da razão, por isto ela não porta a verdade do sujeito, é preciso buscá-la em outro lugar.
<i>Akt</i>	O não cessar de não se inscrever do gozo	Está ligado à relação sexual no início da teoria freudiana. Permite associar diretamente Freud e Lacan, na medida em que se vincula à repetição, não apenas como algo antigo que insiste em aparecer, mas como algo que não pode ser deixado para trás, transformando o ato de repetição em eternização do desejo.
<i>Tat</i>	O não cessar de não se inscrever do gozo	A realidade como verdade, equivale ao pensamento, é o ato que cria o objeto de desejo, ato sem barra da cultura e que não espera para se concretizar. Não se produz na repetição, ao contrário é ele que a funda. É o ato fundante por excelência, que toca o irremediável, pode ser o equivalente ao ato-não falho que Lacan escolhe para definir o suicídio.
<i>Agieren</i>	A impotência de dizer	É o ato que, quando ocorre na transferência, estabelece a mudança no sujeito por instalar a verdade em direção ao “eu não sou”. Fora da transferência reinstala a alienação no sintoma. No momento em que ocorre o sujeito “não está lá” e a única presença é a do Outro, é o <i>acting-out</i> lacaniano.

REFERÊNCIAS AO SUICÍDIO NA OBRA DE FREUD

Fonte: Obras Completas de Sigmund Freud - 1976

Vol.	Ano	Texto	Capítulo
I	1886	Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos	Observação de um caso grave de hemianestesia em um homem histérico
II	1895	Estudos sobre a histeria	Casos clínicos – caso 1
III	1896	Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa	A etiologia da histeria
VI	1901	Psicopatologia da Vida Cotidiana	Cap. V: Lapsos da fala
VI	1901	Psicopatologia da Vida Cotidiana	Cap. VIII: Equívocos na ação
VII	1905	Fragmento da análise de um caso de histeria	O quadro clínico
X	1909	Notas sobre um caso de neurose obsessiva	Registro Original do Caso
X	1909	Notas sobre um caso de neurose obsessiva	Iniciação da natureza do tratamento
XI	1910	Contribuições para uma discussão acerca do suicídio	-
XII	1911	Os sonhos no folclore	Simbolismo do pênis em sonhos que ocorrem no folclore
XII	1913	A ocorrência em sonhos de material oriundo de contos de fadas	O tema dos três escrínios
XIV	1917	Luto e Melancolia	Todo o texto
XVI	1917	Conferências Introdutórias sobre Psicanálise	Conferência XXVI – A teoria da libido e o narcisismo
XVII	1919	O estranho	-
XVII	1920	A psicogênese de um caso de homossexualismo	-
XVII	1921	Psicanálise e Telepatia	-
XIX	1923	O eu e o isso	As relações dependentes do ego
XXI	1928	Dostoievski e o parricídio	-
XXII	1932	Novas leituras introdutórias da Psicanálise	Conferência XXXV – a questão de uma Weltanschauung
XXII	1933	Novas leituras introdutórias da Psicanálise	Conferência XXX – sonhos e ocultismo
XXIII	1938	Esboço de Psicanálise	A técnica da Psicanálise