

Psicanálise, trabalho imaterial e pós-modernidade
Psychoanalysis, immaterial work and post modernity

Pedro Sobrino Laureano¹

Resumo:

Procuramos apresentar algumas articulações possíveis entre a psicanálise freudiana e lacaniana, o conceito de trabalho imaterial, que é desenvolvido pelos filósofos Antonio Negri e Michael Hardt, e o estatuto da clínica psicanalítica no mundo pós-moderno. Nossa discussão centra-se no debate em torno da pós-modernidade e das transformações nos mecanismos de poder que podem ser observadas no mundo atual. Argumentamos que tanto a psicanálise como a teoria de Negri e Hardt desenvolvem uma concepção de ética e política centrada em torno da singularidade e da diferença.

Palavras-chave: psicanálise; trabalho imaterial; pós-modernidade; singularidade.

Abstract:

We search to present some possible articulations between Freudian and Lacanian psychoanalysis, the concept of immaterial work developed by the philosophers Antonio Negri and Michael Hardt and the statute of the psychoanalytical clinic in the post -modern world. Our discussion is centered in the concept of post-modernity and the transformations of power mechanisms that can be observed in today's world. We argue that both psychoanalyses and the theory of Negri and Hardt develop an ethical and political thought that is centered in the affirmation of singularity and difference.

Keywords: psychoanalysis; immaterial work; post-modernity; singularity.

O que é uma clínica no mundo pós-moderno? Certamente não buscaremos *responder* a uma questão tão complexa, mas sim situá-la num campo de problematização, que propomos abrir sobre três vetores, três ordens disciplinares: a filosofia política, a sociologia do trabalho e a psicanálise.

Procuraremos desenvolver alguns apontamentos sobre o estatuto sociológico da clínica de hoje, para em seguida retomar alguns questionamentos dirigidos ao campo da psicanálise, focado sobre as noções de indeterminação, abertura e diferença. Trata-se, para que possamos entrever uma ética psicanalítica na pós-modernidade, da possibilidade mesma do reconhecimento social da indeterminação, da escuta do que não se inscreve nos ordenamentos simbólicos hegemônicos. A possibilidade de que uma profissão — algo que se nomeia no campo simbólico como uma

¹ Doutorando em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Membro da SPID-Sociedade de Psicanálise Iraci Doyle. E-mail: pedro@laureanopsi.com.br

profissão, entre outras — possa abrir-se para o acolhimento e o manejo do que se subtrai às normas positivas de nossa sociedade.

Indivíduo e cultura

Podemos dizer que a psicanálise, ao menos aquela que se constitui na tradição de Freud e Lacan, desdobra-se num espaço em que a sociologia, assim como o individualismo, são questionados por um terceiro que Lacan denominou *sujeito*. Se a palavra sujeito não aparece em Freud, pois será Lacan que a introduzirá no vocabulário psicanalítico, a “ferida narcísica” (FREUD, 1925/1995, p. 274) que o inventor da psicanálise operou no indivíduo pretensamente autônomo do iluminismo foi marcada pela necessidade de se pensar o eu como atravessado pela alteridade. O inconsciente não é o lugar das pulsões noturnas, do interior irracional do homem, mas, como Lacan o conceitua, o lugar da linguagem simbólica, campo socialmente compartilhado, que intercede qualquer concepção individualista da experiência humana. O conhecido axioma de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1957/1988, p. 498) nos reenvia às estruturas coletivas que são vivenciadas, na sociedade capitalista moderna, como história individual.

Tal descentramento do indivíduo autônomo da tradição filosófica não pode ser compreendido, entretanto, pela introdução de uma perspectiva estritamente social. Não basta um deslocamento de ênfase, do individual para o social, para apreendermos a radicalidade da concepção freudiana e lacaniana de subjetividade. Tais autores se posicionam, antes, numa dobra, num ponto de não reconhecimento entre o psicológico e o social, de onde emerge o sujeito como terceiro, “mediador evanescente” (1) (ZIZEK, 2011) entre as duas esferas. Este ponto radical de subtração, “parte de nenhuma parte”, diria o filósofo Frances Alain Badiou (BADIOU, 1995), tem como consequência a elaboração de uma ética que não poderá ser pensada, seja através de uma vontade psicológica, seja através de um projeto de unificação coletiva.

Não se trata de validar um projeto de emancipação coletiva, ao menos nos moldes das experiências políticas do século XX: o socialismo real, o nazismo e o fascismo. Mas tal recusa não nos coloca ao lado de uma terapêutica do indivíduo, perfeitamente conjugada com o neoliberalismo globalizado que triunfa após a queda do muro de Berlim. Podemos dizer que a concepção psicanalítica de sujeito, ao destituir o dualismo entre indivíduo e cultura, entre o psicológico e o social, assenta-se num ponto subtraído ao antagonismo entre capitalismo e socialismo, que marcou o século XX. Nem o individualismo competitivo do mercado, nem a unificação coletiva fazem parte de seu programa ético e clínico.

Em seus textos ditos sociológicos, como *Análise do eu e psicologia das massas*, *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar da civilização*, (1921; 1927; 1930/1995), Freud reelabora suas reflexões sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade. Joel Birman (1999), comentando o caráter destes textos, argumenta que eles assinalam uma mudança em relação à primeira tópica freudiana, ainda marcada pela crença iluminista no poder da razão para apaziguar o conflito entre indivíduo e cultura, pulsão e linguagem. O artigo de 1908, *Neurose sexual civilizada e doença moderna* (FREUD, 1908/1995), seria expressão da época em que Freud apostava que uma maior tolerância da cultura em relação à sexualidade, o tornar consciente dos conteúdos sexuais recalçados, poderia dirimir os efeitos nocivos do processo civilizatório, tornando a sociedade menos culpada em relação a seus próprios “restos”. Acolhendo a pulsão, a sexualidade e a necessidade de satisfação libidinal, relativizando o recalque que o eu realiza (a partir da introjeção dos ideais culturais) sobre as moções pulsionais inconscientes, o sofrimento psíquico seria, se não eliminado, ao menos radicalmente diminuído.

Entretanto, a segunda tópica e a introdução do conceito de pulsão de morte (FREUD, 1921/1995) indicam, ainda de acordo com Birman, um deslocamento na perspectiva freudiana sobre as possibilidades de alívio do sentimento inconsciente de culpa gerado pela civilização. A subjetividade passa, agora, a ser compreendida como constitutivamente desamparada, transbordada por um excesso pulsional impossível de ser inscrito através de procedimentos de reconhecimento social. Tal desamparo não poderia ser resolvido numa reunião mais ou menos harmônica do par indivíduo/cultura. Não há como a cultura reconhecer, de maneira não conflitiva, a chamada “energia não ligada” (FREUD, 1921/1995) da pulsão de morte.

Paradoxalmente, será no reconhecimento do conflito, da irreduzível abertura indicada pela incidência traumática da pulsão de morte, que a psicanálise, ao menos para Lacan (1953-1954/1978), poderá transmitir aos sujeitos um “saber fazer” com os sintomas imanentes aos processos de socialização. Estamos diante de uma proposta ética e clínica em que a cura passa pela identificação/ afirmação da ferida, do sintoma. Aprender a amar aquilo que, subjetiva, cultural e politicamente, se subtrai, escapa aos esquemas de racionalização hegemônicos.

Indivíduo e cultura, na perspectiva psicanalítica, não são caracterizados como pares antitéticos, mas como dois lados de um mesmo processo impossível de ser unificado. Trata-se, para Lacan (1966-67/ 2000) de se pensar a relação entre o sujeito e a dimensão sociossimbólica a partir da topologia da banda de *Moebius*: inicialmente, temos dois lados separados de uma mesma banda, avessos e isolados um do outro; mas, a partir de uma torção e de um furo realizados na superfície, a *Gestalt* unificada da banda é distorcida. Quando imaginamos nos encontrar dentro de uma história individual e privada, subitamente passamos ao social, às cadeias coletivas das estruturas significantes, e vice-versa. O indivíduo e a cultura são dois pontos de vista diversos, dois olhares assimétricos estruturados a partir de uma impossibilidade constituinte, um resto não simbolizável — o furo na banda, que a torna “não toda”.

É exatamente esta guindada “trágica” que, no marco da segunda tópica freudiana, impede que a psicanálise possa ser compreendida meramente como uma prática coletiva e/ou psicológica. Não há psicologia do eu que não seja psicologia das massas ou, segundo Freud, “a psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (1921/1995, p. 81). Mas este “ao mesmo tempo”, como vimos, implica sempre uma disparidade, um resto, um mediador evanescente entre os dois polos: o sujeito. Como procuraremos desenvolver adiante, tal concepção da subjetividade abre espaço para uma fundamental indeterminação e, concomitantemente, para a construção de um conceito de liberdade irreduzível às experiências históricas do capitalismo e do socialismo real.

Trabalho imaterial e contemporaneidade



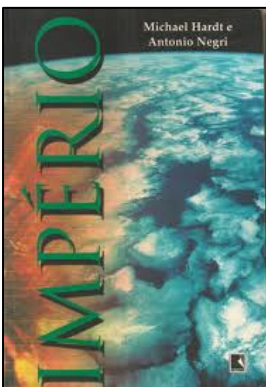
Antonio Negri

O deslocamento de uma perspectiva que se reduziria aos polos do social ou do individual não nos impede, entretanto, de questionar a clínica contemporânea a partir de algumas reflexões advindas da sociologia do trabalho. Interessa-nos a maneira como o debate é retomado na filosofia política de Antonio Negri e Michael Hardt. Se o sujeito psicanalítico não é nem a expressão de conflitos interiores, nem uma determinação mecânica das instituições coletivas, pensamos que as reflexões sobre as mudanças na pós-modernidade são, entretanto, importantes para

que problematizemos o lugar atual da clínica e da teoria psicanalítica.

Trata-se de retomar um debate já antigo na sociologia do trabalho: o chamado tornar-se imaterial do trabalho nas sociedades informacionais. Tal debate, iniciado a partir das reflexões do sociólogo Daniel Bell (1976), diz respeito à passagem, observada a partir dos anos 70, de um capitalismo industrial, centrado nas grandes fábricas do fordismo, para um informacional, em que os afetos, a linguagem, a cognição e as relações sociais passam a constituir os elementos determinantes do ciclo produtivo. Tal transformação nas relações de trabalho corresponderia à passagem histórica da modernidade, caracterizada pelas grandes narrativas de emancipação (LYOTARD, 1979), para a pós-modernidade, em que o efêmero, o imprevisível e o híbrido passam a determinar a realidade de uma sociedade supostamente pós-utópica.

Em *Império* (2000) Negri e Hardt observam que o trabalho nas instituições de ponta no mundo contemporâneo



tende a tornar-se cada vez mais mobilizador, não de matérias e materiais pesados, mas, sobretudo, de desejos, da cognição, dos afetos e da cooperação social. Podemos pensar, aqui, no papel desempenhado pelo *marketing*, pela publicidade e pela opinião pública (mídia) nos dias de hoje. Analisando as contradições do capitalismo, Karl Marx apontou, nos *Grundrisse* (2010) que tal protagonismo da cognição, do desejo e da cooperação no ciclo produtivo constituía uma tendência intrínseca do desenvolvimento capitalista. Denominou *General Intellect* (“intelecto geral”) a inteligência coletiva que é constituída pela socialização dos saberes e mercadorias inerente à expansão das forças produtivas.

O trabalho imaterial exprime, então, a prevalência da inteligência, da cognição e da linguagem no mundo pós-moderno. Grande parte das mercadorias, hoje, não pode mais ser pensada a partir do conceito econômico de valor de uso. Uma bolsa da marca *Louis Vuitton*, um tênis da *Nike*, por exemplo, são artefatos com baixíssimo custo de produção. O que determina os seus preços é a criação simbólica da marca, a invenção social que incide mais sobre os desejos do que sobre a necessidade. Como determinar o valor de um tênis que poderia ser obtido de contrabandistas, camelôs e mercados paralelos, com pouquíssima perda na qualidade do material?

Tal tornar-se imaterial da produção, ao mobilizar os elementos cognitivos e afetivos da subjetividade, tem como contrapartida, também, a flexibilização e hibridização dos próprios produtores. No capitalismo fordista e taylorista da modernidade, tínhamos jornadas de trabalho estáveis, das oito horas da manhã às cinco da tarde, cinco vezes por semana. A regulamentação linear do tempo era complementada por uma compartimentação racional do espaço, onde cada operário desempenhava uma tarefa mecânica e repetitiva, segundo a racionalidade administrativa taylorista. Na pós-modernidade, os contratos tendem a tornar-se cada vez mais temporários e fragmentados. O espaço disciplinar da indústria cede lugar à empresa, cuja arquitetura é mais flexível e indeterminada.

Em contrapartida, se o mais importante é produzir símbolos e desejos sociais, o próprio produtor, em seu cotidiano, também deve seguir algumas das características que são próprias aos desejos e aos símbolos: a de ser híbrido, cooperativo, não ter apenas um alvo ou projeto



Michael Hardt

específicos, mas sim uma multiplicidade de tarefas que dificilmente se deixariam reduzir a um projeto de vida ou à concepção fordista de uma carreira estável e coerente. Como afirmou Marx, “a produção não produz apenas um objeto para um sujeito, mas um sujeito para um objeto” (2010, p. 40). A produção é, também, produção de subjetividade.

Esta inédita flexibilização do trabalho no mundo contemporâneo é expressa pelo crescimento do terceiro setor, o de serviços. As instituições fabris, os contratos regulares e a dicotomia entre tempo de vida e tempo de trabalho, características do regime de produção fordista, tendem a se torna cada vez mais fluidas, fragmentadas. Emergem novas formas de contrato, o escritório confunde-se com a casa e a casa com o escritório, as fábricas da fase monopolista do capitalismo dão lugar, cada vez mais, a uma multiplicidade de empresas e serviços.

Uma das definições que Antonio Negri e Michael Hardt nos dão do trabalho imaterial é a de não poder ser facilmente materializado num produto final, num objeto de consumo delimitado que representaria o estancamento da produção, seja como um produto-modelo a ser copiado na produção em série (pensemos nos carros estereotipados produzidos nas fábricas de John Ford), seja, mais radicalmente, como um produto finalizado qualquer, ainda que não serializado. Não é que não tenhamos mais mercadorias, Coca-Cola, *laptops*, carros ou geladeiras, no mundo de hoje. É que a distância entre o produto e a produção tende a tornar-se cada vez menor. O tempo entre a aparição de uma mercadoria e sua substituição por outra é progressivamente encurtado, como podemos observar no frenesi causado pelo lançamento (já anual), pela *Apple*, dos novos modelos do *Ipad*.

Devemos esclarecer que a prevalência do trabalho imaterial não significa, é claro, que a produção não possa mais ser corporificada. Não se trata de um trabalho “platônico”, desencarnado. Mas é que o corpo de que se trata aqui é fluido, possuindo a incerta consistência do sentido, a instabilidade intrínseca do desejo. O caráter imaterial atribuível ao trabalho é determinado pela prevalência da cooperação e da relação social no processo de produção. Sendo assim, “[n]ossa realidade econômica e social é definida menos pelos objetos materiais feitos e consumidos do que pelos serviços e relações coproduzidas. Cada vez mais, produzir significa construir comunalidades de cooperação e comunicação.” (NEGRI e HARDT, 2000, p. 323)

De acordo com Negri e Hardt, é cada vez mais em redes de conexões heterogêneas, em híbridos e redes cooperativas que se produz, cada vez mais fora dos muros institucionais antigos, das instituições disciplinares da modernidade.

Psicanálise e trabalho imaterial

Propomos aqui um salto que, esperamos, não seja mortal: do trabalho imaterial para a clínica e a teoria psicanalítica. Esperamos que, no encontro entre estes dois campos discursivos, algo do lugar da clínica, por um lado, e das transformações culturais, por outro, possa ser atravessado por um questionamento ético que podemos lançar à pós-modernidade.

De fato, a clínica psicanalítica não seria um caso exemplar de prática atravessada pela questão da imaterialidade, do sentido, do desejo? Nela se coloca, a todo tempo, a questão do sentido, de como as redes de significação se inscrevem nos corpos e histórias dos sujeitos. Ou, ainda, a questão da inscrição do *não sentido*, da articulação do significante, como cadeia simbólica, na determinação do desejo. E, por fim, a questão do corpo, não como organismo, mas como corpo pulsional, atravessado pelo gozo e pelo desejo. Sentido, significante e pulsão constituiriam — ao menos se seguirmos as teses da psicanálise lacaniana (LACAN,

1964/1965/1985) — o fulcro da experiência psicanalítica. Não constituiria a clínica, sendo assim, um dos paradigmas possíveis desta produção híbrida e indeterminada, que não pode ser cristalizada num produto, não podendo ser indexada num valor abstrato do estilo 50 reais por uma interpretação?

O tornar-se imaterial do trabalho coloca a esfera jurídica da sociedade em apuros em relação, por exemplo, ao problema de como medir o valor de um solo de guitarra de Kurt Cobain, ou de um *software* criado por múltiplos produtores. Da mesma maneira, a questão do preço, de como acordar e medir o valor da relação que acontece na clínica, sempre se constituiu como problema (no sentido positivo da palavra), para a psicanálise. O caráter flexível do trabalho presente no terceiro setor, o de serviços, também faz parte do dia a dia de um clínico. Mas, na psicanálise, os contratos não são apenas temporários, como os do mercado: eles também são, propriamente, indeterminados. Um súbito rompimento, uma relação de 20 anos... São contratos que não se fazem entre indivíduos jurídicos supostamente autônomos, racionais. Nenhuma instância jurídica regulamenta previamente a direção e a duração das sessões, e a garantia da cura não pode ser objeto de uma regulamentação estatal. O contrato psicanalítico é linguístico, não se deixando reduzir a sua inscrição por um terceiro na forma do Estado ou dos mercados.

Certamente, possui-se algum título, o de psicólogo, talvez, ou, ainda, o de médico. Mas quando dois sujeitos se encontram, um no divã e o outro na poltrona, e uma demanda de cura se estabelece, o contrato não passa pela suposição jurídica de um indivíduo autônomo, consciente e juridicamente responsável pelos seus atos. Diz-se, então, tratar-se de um contrato inconsciente. O terceiro que media a relação entre dois indivíduos, um no divã e o outro na poltrona, é o próprio campo social e histórico, este campo que Lacan (1957/1958/1999) chamou de grande Outro.

Mas tal campo cultural que media a relação clínica não é, como vimos acima, uma totalidade, uma coletividade fechada sobre si mesma. A própria presença do sujeito abre uma fratura, um desvio nas cadeias significantes que estruturam o campo simbólico. Lacan (1972-1973/1991) conceitua tal desvio, em seus seminários, a partir do conceito de “Outro barrado” (A): o Outro, o campo das trocas significantes, não se constitui como um conjunto delimitado, definido. A própria presença do sujeito abre uma borda, uma brecha que não pode ser assimilada no ordenamento positivo da língua.

Existe, então, para a psicanálise, algo que necessariamente transborda os papéis sociais. Se “o significante é o que representa um sujeito para outro significante” (LACAN, 1957-58/1999, p. 526), a representação significante não exaure as determinações do sujeito, existe uma disjunção constitutiva entre representação e representado. Na mesma operação em que sujeito e linguagem são constituídos, há um resto, um ‘x’ inassimilável que será progressivamente identificado por Lacan, ao menos em sua obra tardia, com a própria subjetividade.

Os sujeitos não são apenas aquilo que a tradição, a família, a cultura e o social desejaram para eles: homem ou mulher, trabalhador ou desempregado, pai ou filho, proletário ou capitalista etc. Apesar da eficácia dessas categorias, há um “espaço” irredutivelmente não capturável, uma torção no espaço bidimensional (sujeito/objeto) da representação que, ao invés de instituir uma terceira dimensão como clausura do espaço e do tempo — um grande Outro completo, por exemplo —, aparece como irredutível singularidade, subtração, indeterminação. Não temos uma terceira dimensão, mas uma dimensão *a menos*, que torna o espaço homogêneo da representação inevitavelmente falhado, precário, vacilante: o real, segundo Lacan (1972-1973/1991). Não será, então, esta indeterminação essencial a matéria mais preciosa da clínica e da teoria psicanalítica?

Como lutar por este espaço onde se pode prezar a indeterminação, no mundo pós-moderno do trabalho imaterial, um espaço fora da comunicação intersubjetiva, já que não supõe duas individualidades que se comunicam, mas também tendencialmente fora da indexação do valor

como é feita no mercado, já que o preço de uma análise não se conforma a nenhuma tabela prévia, sendo estipulado conforme o caso a caso dos encontros?

Antes de procurarmos algumas respostas para tais questões, devemos desdobrar nossas reflexões sobre a pós-modernidade e o trabalho imaterial, mostrando, ao lado dos indícios positivos da hibridização e da imaterialização do trabalho e do trabalhador, o caráter eminentemente conflitivo de nossa época.

Sociedade de controle e Império

De fato, temos descrito as transformações históricas do trabalho privilegiando seu aspecto positivo: a prevalência da fluidez, da inteligência, dos símbolos, do desejo... Mas, certamente, trata-se apenas de uma face desta nova forma de trabalho que se descortina na pós-modernidade. Negri e Hardt, em suas obras, também ressaltam outro aspecto do tornar-se imaterial do trabalho. É que tal indeterminação, suscitada pela crescente hibridização e desestabilização das formas de trabalho modernas, é constantemente recapturada. Trata-se da emergência de novas formas de controle e comando, e da constante privatização do valor acionada pelos mercados e pelas esferas jurídica e governamental.

Se temos, na internet, um paradigma das conexões imateriais que se enriquecem mutuamente na abertura e compartilhamento de vídeos, de informações, de códigos e de propriedade, temos, por outro lado, a invenção contínua dos mecanismos jurídicos que tornam a regulamentar a propriedade, que tornam a fechar as patentes e remeter os produtos a indivíduos ou corporações criadoras. É o caso das patentes de remédios, das invenções tecnológicas e, até mesmo, dos bens naturais da terra: as águas, as sementes, o código genético etc.

Impossível, então, para Negri e Hardt, endossar o discurso que celebra a pós-modernidade como sendo apenas o lugar da diferença e da singularidade, do simulacro e do heterogêneo. Os autores questionam:

(...) e se um novo paradigma de poder, uma soberania pós-moderna, tiver substituído o paradigma moderno e estiver exercendo o seu domínio por meio de hierarquias diferenciais de subjetividades híbridas e fragmentárias que essas teorias [da pós-modernidade] celebram? Nesse caso, formas modernas de soberania não mais estariam em questão, e as estratégias pós-colonialistas e pós-modernistas, que parecem libertadoras, em vez de desafiar as novas estratégias de domínio coincidiriam com elas, até reforçando-as involuntariamente! (NEGRI e HARDT, 2000, p.156)

Se temos, por um lado, esta crescente hibridização e descentralização da produção, por outro, podemos observar a contínua reintegração dos movimentos criativos dentro do que os filósofos denominam Império. Se os mecanismos de poder, na modernidade fordista, pautavam-se pela organização exterior da produção conforme centros de organização transcendentais que determinavam o trabalho de acordo com normas fixas, na pós-modernidade, cai, progressivamente, a exterioridade do comando. Mas isto não significa, certamente, que ele tenha desaparecido.

Podemos compreender estas transformações nos mecanismos de regulação social através da noção de sociedade de controle, proposta pelo filósofo Gilles Deleuze (1990). O controle, segundo Deleuze, é uma nova tecnologia de poder que, na crise das disciplinas e dos espaços rigidamente delimitados da modernidade, passa a operar a captura da singularidade e do desejo “a céu aberto” (1990). A normalização incide sobre o próprio espaço da indeterminação e da singularidade. A sociedade de controle não busca excluir a diferença e o imprevisível, mas modulá-los dentro da esfera da propriedade privada. Não temos mais (ao menos tendencialmente) uma norma transcendente, imposta de fora por um centro fixo de dominação,

mas uma “moldura autodeformante” (DELEUZE, 1990, p. 221), que busca acompanhar e cooptar os traçados imprevisíveis da sociedade descentralizada.

Estas transformações apontadas por Negri, Hardt e Deleuze aproximam-se daquilo que alguns teóricos da psicanálise contemporânea (ZIZEK, 2011; SAFATLE, 2008; KEHL, 2002) vêm apontando, em continuidade com as reflexões de Lacan, como crise do paradigma edipiano de produção de subjetividade. Trata-se da crise do “lugar imaginário do pai” (KEHL, 2002, p. 32), que, na modernidade capitalista, aparecia investido como lugar das normas e sanções sexuais, produtivas, morais etc. Crise, portanto, da sociedade baseada no interdito e na proibição, em que a transgressão aparecia como gesto fundamental de contestação social. Porém, certamente não se trata, tanto para a psicanálise quanto para Negri, Hardt e Deleuze, de lamentar a desestabilização da função paterna ou da modernidade disciplinar, mas sim de inventar novas armas para se resistir aos inéditos mecanismos de captura acionados na pós-modernidade.

Como exemplo concreto destes novos mecanismos, podemos lembrar o caso da apropriação, feita pela Nike, do nome de Mano Brown, *rapper* paulistano e um dos fundadores do grupo Racionais MC's. Mano construiu sua trajetória musical como cantor de protesto, dando voz à periferia e às favelas paulistanas, cantando a poesia urbana daqueles que não se encontram integrados no luxo e no consumo prometidos pela ascensão do capitalismo brasileiro nos anos 90. Sua trajetória musical confunde-se com sua trajetória política, de forma que seu nome é reconhecido como expressão de contestação e mobilização social. Ora, a Nike, em 2011 (2), utilizou-se do nome construído por Mano Brown — construído fora do espaço mercadológico da indústria cultural — para lançar um modelo de tênis. Não pediu autorização ao artista e foi, em seguida, processada.

O que interessava à Nike era apropriar-se do valor imaterial gerado a partir da construção de um nome, um símbolo que representa, no imaginário social, atitude, rebeldia e criação. Este nome, entretanto, não é fruto do artista genial que cria, em absoluta solidão, uma obra que será posteriormente reconhecida. Como o próprio Mano Brown gosta de ressaltar (3), em suas entrevistas, sua música é parte de uma luta política, estética, coletiva. A Nike apropria-se, então, de uma produção imaterial, artística, descentrada e múltipla, cristalizando-a numa mercadoria que reduz Brown a um nome a ser consumido, a um simulacro de rebeldia capaz de agregar mais valor simbólico ao produto.

É neste sentido que, para Negri e Hardt, a indeterminação essencial da sociedade contemporânea, o fato de que um negro da periferia paulistana possa ter se tornado nacionalmente conhecido, ao ponto de que seu nome interesse a uma multinacional como “diferencial” de marca, é recapturada pelos mecanismos do mercado e pela lógica privada. Hoje, a singularidade de Brown não é mais *excluída*. Não se acionam mecanismos racistas ou classistas para *interditar* ao *rapper* a possibilidade de fazer sua criação ser reconhecida socialmente. A sociedade de controle não reparte mais o dentro e o fora, o civilizado e o bárbaro, o permitido e o proibido, mas modula as linhas de diferenciação e singularidade, transformando a potência criativa da subjetividade em simulacro, imagem-fascínio pelo criador genial, *Pop Star*, celebridade.

Como, então, a partir destas reflexões, pensar o lugar da clínica e da teoria psicanalítica? O que fazer destes que se afogam no espaço amorfo, na “moldura autodeformante” (DELEUZE, 1990) dos mecanismos híbridos do controle?

Psicanálise, pós-modernidade e indeterminação

Vimos como a psicanálise, de Freud a Lacan, prezou pelo ponto de radical indeterminação, de absoluta singularidade, em cada sujeito. Trata-se de uma noção de liberdade e ética que advém para além do reconhecimento social ou da autonomia individual, do duplo impasse

imposto pela Cultura e pelo Eu. Esta franja de indeterminação permite, mesmo nas conjunturas mais atroz, a identificação do sujeito com o que há de aberto em uma determinada situação laboral, política, amorosa, artística.

Podemos lembrar o caso de Olivier Messiaen, compositor francês que, na prisão, quando da ocupação nazista de Paris, compôs uma peça chamada *Quarteto para os fins dos tempos*. Utilizou-se dos instrumentos e instrumentistas disponíveis no cárcere e, na situação mais atroz, produziu uma obra de arte. A obra, aqui, não é o produto de uma vontade psicológica visando um bem, de um indivíduo racional em busca de uma fatia de mercado; ela é, antes, fruto de um encontro, absolutamente *traumático*, com o Nazismo. É o encontro com o inominável, que eleva a criação a um ato absolutamente necessário.

E a psicanálise, pensando a criação a partir do trauma e do desamparo psíquico, da ferida aberta pela irreduzível singularidade da subjetividade, também procurará pensar os modos de afirmação a partir do “encontro com o real” (ZIZEK, 2011, p. 301). Trata-se de um passo essencial na direção ética da clínica e da teoria, buscando *reconhecer* aquilo que necessariamente escapa aos mecanismos de simbolização hegemônicos. Tal reconhecimento não busca, entretanto, qualquer compaixão para com o que se encontra fora do mundo pacificado do mercado pós-moderno. Pelo contrário, a aposta é pela elaboração de uma ética e de uma política em que a máxima singularidade possa conquistar o lugar de universalidade, sem perder, com isso, seu caráter irreduzivelmente anômalo.

Zizek (2011) e Badiou (1995) denominam este procedimento ético e político “singularidade universal”: o ponto em que os sintomas de uma determinada sociedade — aqueles que se encontram fora dos espaços de inserção, como os favelados, os trabalhadores precários, os desempregados etc. — são reconhecidos como a sustentação mesma desta sociedade. O ponto de exclusão é incluído sem, com isto, transformar-se em uma nova forma de hegemonia. Trata-se, segundo Badiou, de um evento singular que, para além das particularidades e diferenças extrínsecas entre os indivíduos, exprime a aparição do sujeito e, com ele, da possibilidade de construção de novas formas de universalidade não normativas:

O que, identificável como procedimento em obra em uma situação, é (...) subtraído a toda descrição predicativa, o chamaremos singular. Assim, os traços culturais de uma população qualquer são particulares. Mas o que, em atravessamento a esses traços, em deposição a toda descrição registrada, convoque universalmente um sujeito-pensamento, é singular. (BADIOU, 2000, p. 12).

A psicanálise seria, então, a guardiã evanescente deste espaço, buscando — ou melhor, esperando — o indecível do sentido e do corpo, o nome singular de *uma vida* lá onde o mundo se fecha por todos os cantos, onde o social e o individual buscam torná-la mera categoria econômica e política. Podemos pensar, aqui, na propalada “nova classe C”, no Brasil de hoje. O que podemos esperar, e enxergar, para além das reduções sociológicas que a apreendem como mero “consumitariado”? A socialização de milhões de brasileiros através da inserção no mercado de trabalho e do acesso ao consumo transborda, certamente, qualquer apreensão “científica” da nova classe, trazendo, ao lado do evidente conformismo do consumo, novos desejos, transformações imprevisíveis...

Não seria, então, uma das tarefas éticas da psicanálise a de escutar este ponto singular em que os indivíduos, categorizados como classes, necessariamente transbordam suas categorias sociais e revelam a insistência de um *Para além do princípio de prazer* (FREUD 1920/1995) apto a escapar ao mercado e ao consumo? Um para além, então, irreduzível à incitação ao gozo narcísico vinculada pelo mercado pós-moderno.

Nos tempos de Freud, a psicanálise foi acolhida pela sociedade como libertadora da verdade sobre o sexo, como uma teoria e uma prática capaz de liberar o reprimido sexual.

Parece-nos, entretanto, que a novidade radical trazida por Freud, aquela que apontamos acima como constituída nas formulações da segunda tópica, não pôde, hoje e antes, ser compreendida. Pois a sexualidade sobre a qual nos fala Freud, longe de ser o lugar do sentido, do reencontro do sujeito com sua verdade, é o lugar desta potência ao mesmo tempo traumática e criativa. Potência relacionada, certamente, à representação e à linguagem, mas que permanece irreduzível a sua inscrição num sistema de sentido.

Nossa atual sociedade de controle ainda teme esta indeterminação radical. O que assusta, de fato, não é mais sexo. A extrema sexualização do laço social não escandaliza mais ninguém. Ela fabrica, antes, aquela nova forma de normatividade que os psicanalistas vêm chamando de “imperativo do gozo” (KEHL, 2010, p. 33), em que a *liberdade* para ter prazer transforma-se em *dever* de gozar, tornando os sujeitos culpados pela não realização dos ideais narcísicos que erigem para si. O que assusta hoje, de fato, é esta dimensão da sexualidade insubmissa a um corpo tornado mera mercadoria para o gozo.

Trata-se de demonstrar que a sexualidade possui um elemento de estranheza radical, um caráter ao mesmo tempo traumático e inventivo. Sexualidade impensável sem uma socialização em que o Outro é mais do que uma simples alteridade exterior, uma categoria sociológica qualquer integrável dentro do multiculturalismo corrente: negros, brancos, orientais, ciganos, judeus, católicos, ricos, pobres etc. Este Outro do qual fala a psicanálise é, antes, o abismo da alteridade, aquilo que, segundo Lacan, “em ti é mais do que ti mesmo” (LACAN, 1964-1965/1985, p. 260).

A clínica, então, reconhecendo a dimensão dura de nossos tempos, não será, por outro lado, este espaço onde se reconhece também — e fundamentalmente — a potência de criação e singularização em cada sujeito, esta abertura irremediável não apenas como ferida, mas também como perpétuo trabalho de invenção?

Conclusão

Podemos ver agora como o aspecto imprevisível, anômalo e singular do trabalho imaterial, conforme este é conceituado por Negri e Hardt, aproxima-se da concepção psicanalítica de sujeito, em que o sexual é uma dimensão irreduzível a qualquer normatividade, seja esta pensada conforme o contemporâneo imperativo de gozo, seja conforme o interdito paterno da modernidade. E a clínica, como espaço capaz de afirmar a precariedade, torna-se um espaço para a afirmação disto que, nos sujeitos, quando estes são confrontados com o controle, insiste em se subtrair.

Argumentamos que o caráter precário e flexível, fragmentário e híbrido, que progressivamente vem transformando o mundo do trabalho na pós-modernidade, pode conjugar-se com o que a psicanálise possui de mais potente e criativo. Que a clínica e a teoria psicanalíticas, portanto, podem enriquecer-se a partir das novas possibilidades que emergem quando os antigos mecanismos de comando — a disciplina fordista, por um lado, e o interdito paterno, por outro — entram em crise. E que tal abertura e descentramento, que sempre foram, de fato, sustentados pela psicanálise no que ela tem de mais radical, podem (e devem) aliar-se às reflexões de outras áreas do conhecimento, contribuindo para a resistência criativa em relação aos novos mecanismos de normalização que contrariam os movimentos expansivos da produção e da subjetividade, no mundo atual.

Se cada vez mais já não temos um pai que nos interdita, ou um patrão que nos emite ordens através de um ponto central e afastado de comando, a resistência à sociedade de controle deverá ser feita através da crítica ao narcisismo e à demanda de gozo suscitados pelo mercado pós-moderno. E esta crítica tem, como contrapartida, a elaboração de uma ética e uma política do

precário, do singular, do indeterminado, capaz de contribuir para a transformação das paisagens assépticas e sem fissuras da sociedade de controle.

Certamente, os pensamentos de Antonio Negri e Michael Hardt e da psicanálise, que apresentamos através de Freud e Lacan, apresentam pontos de divergência. O conceito de Multidão, desenvolvido por Negri e Hardt (2004) como nova composição da classe revolucionária no mundo pós-moderno, é criticado por autores como Žižek (2011) e Badiou (2000), ambos influenciados pela teoria psicanalítica. O que buscamos desenvolver neste trabalho, entretanto, foram os pontos de convergência de duas teorias que, face aos dilemas e desafios da pós-modernidade, procuram pensar a resistência e a invenção no quadro da afirmação da singularidade, daquilo que se furta aos mecanismos do controle e do mercado.

Se, durante a modernidade capitalista, Marx e Engels puderam anunciar “proletários de todo o mundo, uni-vos” (ENGELS e MARX, 2008), na pós-modernidade, a estranha aliança entre trabalho imaterial e psicanálise talvez nos leve a radicalizar o axioma de classe marxiano. Trata-se, agora, da afirmação da singularidade do precário, daqueles que não encontram representação precisa no ordenamento social, e da composição destas novas coletividades políticas híbridas, monstruosas e, certamente, criativas. Agora, talvez, a tarefa seja a de se pensar a união, a comunidade dos “precários de todo o mundo”, na clínica, na teoria e na construção destes novos espaços que permitam a reinvenção do político.

Notas:

(1) Mediador evanescente é um conceito que responde, na obra de Žižek, ao papel determinante de uma negatividade não pensada apenas como exterioridade. Podemos explicá-lo da seguinte maneira: no esquema clássico da teoria freudiana do complexo de Édipo, a relação entre o bebê e a mãe—poderíamos dizer, com Lacan, entre o sujeito e o Outro como campo simbólico— deve ser interdita pelo pai. Temos uma mediação da relação dual mãe-filho através de um terceiro termo, exterior, que intercede a completude imaginária entre os dois. O atributo “evanescente” salientado por Žižek a partir da obra de Lacan, significa que o Pai deve ser pensado como interditando algo que, de saída, já era impossível. Ou seja, à negatividade extrínseca da função paterna, a “evanescência” da mediação vem salientar que a negatividade pensada como exterior—como rivalidade fálica— deve desaparecer em prol da pura impossibilidade. Uma negatividade intrínseca, autorreferente, que vem radicalizar a singularidade do sujeito freudiano como pura negatividade, ou “negação da negação”. Cf., por exemplo, *Em defesa das causas perdidas* (Žižek, 2011).

(2) A descrição do episódio pode ser acompanhada a partir deste texto escrito por Caetano Veloso para o jornal O Globo: <http://sergyovitro.blogspot.com.br/2012/04/caetano-veloso-sobrevivendo-no-inferno.html>

(3) Cf. a entrevista concedida por Brown à TV Folha: http://www.youtube.com/watch?v=RNW25XJrFw&feature=player_embedded

Referências Bibliográficas

BADIOU, A. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1995.

- BELL, Daniel. *O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade*, Ed. Civilização Brasileira, 1999.
- DELEUZE, G. (1972-1990) *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- FREUD, S. (1908). *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. (1920). *Além do princípio de prazer*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. (1921). *Psicologia das massas e análise do eu*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FREUD, Sigmund. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. (1930). *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- LACAN, J. (1957) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1953-1954). *O seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- _____. (1957-1958) *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. (1964-1965) *O seminário livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. (1966-1967) *Seminário 14, La lógica del fantasma*. Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires: Edição eletrônica das obras completas de J. Lacan, 2000.
- _____. (1969/1970) *Seminário 17, O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- LYOTARD, J-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 1979.
- MARX, K. *Grundrisse*. Rio de Janeiro: Boitempo editorial, 2010.
- _____. & ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NEGRI, A. & HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- _____. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

KELH, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, S. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo editorial , 2011.

Recebido em: 07/07/2012

Aprovado em: 20/11/2012