UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA USP

DANIELA TANKEVICIUS FERRAZ

INDIFERENÇA: UM ESTUDO PSICANALÍTICO

SÃO PAULO

2018

DANIELA TANKEVICIUS FERRAZ

INDIFERENÇA: UM ESTUDO PSICANALÍTICO

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia Clínica Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientador: Profa. Dra. Maria Lívia Tourinho Moretto

SÃO PAULO

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Tankevicius Ferraz, Daniela
Indiferença: um estudo psicanalítico / Daniela Tankevicius Ferraz; orientador Maria Lívia Tourinho Moretto. -- São Paulo, 2018.
155 f.
Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Psicanálise. 2. Indiferença. 3. Indiferenciação. 4. Narcisismo. 5. Diferença. I. Tourinho Moretto, Maria Lívia, orient. II. Título.

DANIELA TANKEVICIUS FERRAZ

INDIFERENÇA: UM ESTUDO PSICANALÍTICO

Relatório final, apresentado a Universidade de São Paulo, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre.

Local, ____ de _____de _____.

BANCA EXAMINADORA

_____
Profª. Dr.ª Maria Lívia Tourinho Moretto

_____
Profª. Drª. Caterina Koltai

_____
Prof. Dr. Christian Dunker

_____
Dr.ª Daniele Sanches

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à:

Todos aqueles que **não** acreditaram *em mim.* Dedico aos que acreditaram, ouviram e apostaram para além dos limites deste *eu.*

AGRADECIMENTOS

À minha querida e inspiradora orientadora, **Profª. Dr.ª Maria Lívia Tourinho Moretto**, pela profunda experiência de toque que significa nosso encontro. Porque foi a sua escuta preciosa, o seu trabalho generoso, a sua honestidade, que me movimentou a desejar construir esse trabalho, construir um saber que pudesse servir à quem deseja escutá-lo. Você motiva e encanta, e é um imenso privilégio tê-la por perto, orientando o meu e tantos outros caminhos.

Ao **Prof. Dr. Christian Dunker**, por ter me acolhido ainda na graduação e servir de inspiração em tantos momentos. Não existem palavras que deem conta da imensa gratidão que sinto, pela sua leitura atenta e generosa no Exame de Qualificação, pela disponibilidade e incentivo e pela preocupação em distribuir tamanha sabedoria e fazer circular a psicanálise afora dos condomínios.

À **Profª. Drª. Caterina Koltai**, pela honra em aceitar meu convite para participar da banca do Exame de Qualificação e agora da defesa, pela solidariedade de transmitir sua imensa sabedoria, pelo respeito, pela ética e pela riqueza de suas contribuições ao longo de todo este trabalho. Um encontro como este fica marcado por toda a vida.

À **Daniele Sanches** que talvez não saiba o quanto sua presença já inspirava meus caminhos na graduação desde as reuniões de orientação de minha iniciação científica no grupo do Prof. Christian. Hoje tenho a honra de tê-la por perto em nosso grupo de orientação, sua recente presença já é fundamental, é um prazer te ouvir. Obrigada por aceitar meu convite e contribuir nos destinos deste trabalho.

À **Profª. Dr.ª Helena Bicalho**, pelo carinho com que me acolheu ainda na graduação em minhas primeiras experiências clínicas. Sua escuta sensível e profundo compromisso com a transmissão sem dúvidas marcaram os caminhos que segui.

À **Profª. Dr.ª Fraulein Vidigal de Paula** que me iniciou no mundo da pesquisa, com todo amor e dedicação.

À **Profª. Dr.ª Miriam Debieux** que possibilitou uma das experiências de encontro com o estrangeiro mais ricas que tive, o estágio na Casa do Migrante foi fundamental para constituição do que mobiliza nesta pesquisa.

Ao **Prof. Dr. Gilberto Safra,** por ter promovido o encantamento pela clínica já logo no meu primeiro ano de graduação. Suas aulas foram verdadeiras experiências de alteridade.

Aos queridos **Ivan Estevão** e **Marcos Vinicius Brunhari,** pela disponibilidade em aceitar meu convite para participarem como suplentes. Aprendo muito com seus trabalhos, sem dúvida transformam vidas.

À **Danyella Melo** por compartilhar as dores e as delícias do trabalho no hospital. Ao **Niraldo de Oliveira Santos** que mesmo tendo ficado pouco tempo

marcou sobremaneira minha experiência no Programa de Aprimoramento em Psicologia hospitalar. **À Luciane de Rossi** pela belíssima dedicação e abertura aos impasses, angústias e entusiasmos dos aprimorandos, sua caminhada é inspiradora.

À **Sandra Berta,** minha querida e inspiradora supervisora clínica, é inestimável a riqueza de nossos encontros. O brilho e o amor com que você transmite seu saber é fabuloso.

À **Aline Fiamenghi,** pela escuta, pelas palavras e pelo silêncio. Este trabalho não existiria sem o seu desejo de analista.

Aos queridos supervisionandos do projeto de triagem, os quais a cada semestre trazem novas lições. Seus questionamentos são essenciais na construção não só de saberes, mas de uma abertura ao outro. Que o entusiasmo continue a movimentar vocês.

Aos meus pacientes, por que vocês são a verdadeira marca sensível da alteridade, do belíssimo estranho.

Ao Grupo de Orientação, pelas trocas, pela abertura, pela preocupação honestas uns com os outros. A prova de que a solidariedade não está fora de moda: Ao **Gustavo Di Giorgi Ramos**, à **Lara Moreira**, ao **Marcus Vinicius Rezende** e à **Thais Pereira**, recém chegados que prometem trazer o novo e já são essenciais. À **Luciana Chagas** pelo afeto e pela honestidade. À **Eliane Costa Dias**, lacaniana incansável e muito especial. À **Júlia Catani,** jamais me esquecerei de nossas aventuras em João Pessoa, sua presença é muito importante. À **Mayra Xaviera**, que além de todas as contribuições ainda ajudou na construção de nossa clínica, literalmente, com seus móveis e livros. Ao querido **Wilian Donnangelo Fender**, e aos nossos caminhos que sempre se cruzam, obrigada por “estar nessa” comigo. Ao **Cláudio Akimoto,** cuja importância é tão fundamental que precisará de um outro parágrafo. À **Patrícia Burgos Leite**, amiga, sua inteligência é tocante, tanto quanto sua presença. Obrigada pela leitura do texto, pela aposta, e por sua dedicação em ajudar, você foi fundamental para a construção deste trabalho. À **Laura Bechara**, minha amiga, minha sócia, minha melhor inspiração. Adoro sua presença, seu encanto e sua animação. Que sigamos construindo juntas, sem dúvidas tem muito de você neste trabalho. Obrigada por todo carinho.

À **Isabela Ledo**, a melhor dupla que tive. É um prazer compartilhar a experiência da transmissão e supervisão contigo.

Ao **Elton Pinotti**, querido amigo e eterno parceiro clínico, seu trabalho é inspirador, o indizível é a marca de sua presença para mim. Ao **Paulo Dias, Kito**, grandioso em sua simplicidade, sempre presente mesmo na ausência. Ao **Guilherme Célio**, parceiro de clínica e mestrado, mesmo longe é inspirador.

À **Aline Souza Martins**, querida amiga que muito contribuiu na criação deste trabalho, com sua curiosidade e motivação.

À **Bárbara Carro**, por dividir a clínica e tantos momentos de ricas trocas.

À **Bruna Cruz,** que mesmo sem querer me introduziu a questão desta pesquisa por compartilhar um simples post. Sinto sua falta.

À **Sacha Palma** e **Larissa Londero**, amigas que me acompanham nessa estrada desde a adolescência, crescendo juntas. Saudades de vocês!

Às minhas amigas da graduação, as quais todas ao seu modo, contribuíram para que este trabalho seja possível: À **Amanda Viera** pelos nossos (re)encontros profissionais e de amizade. À **Ana Júlia Fernandes** e todo amor imenso que possui. À **Ana Luiza Roncati** com sua garra e energia. À **Dafny Silva**, pela pureza e sensibilidade. À **Elisa Bernal** pela espontaneidade e autenticidade. À Flavia pelo transbordamento de afeto e inteligência. À **Heloísa Tonello** pela força e honestidade. À **Juliana Arnhold** pelo brilho nos olhos e pela singeleza. À **Mariana Rodrigues** pela vitalidade e disponibilidade. À **Mariana Desenzi**, pelo bom humor e competência.

À **Laysa Capoville** e nosso recente e produtivo reencontro.

Às mulheres maravilhosas que tive a honra de compartilhar o dia-a-dia no HC: à **Luana Marafante** se seu sisteminha, à **Juliana Gil** e todo carinho que distribui, mesmo querendo parecer durona. À **Karen Bisconcini**, amiga e parceira, na alegria, na tristeza, na saúde e na doença (e haja gripe), até que nem a morte nos separe, seu apoio foi valioso para construção deste trabalho.

Aos mings todos, por terem me apoiado, me incentivado, e por serem compreensíveis quando tiver que me ausentar: Ao **Victor Amorim,** Adaminha, pela nossa antiga, diria clássica, amizade. À **Emanuela Almeida**, por toda fofura que existe nesse ser supremo. Ao **Fabiano Kaczorowsky**, pelas piadas de tio. À **Fernanda Hartaman,** pela autenticidade e talento. Ao **Flávio Rother**, por compartilhar o sofá com os amigos. Ao **Geison Geraldo**, pelas conversas inspiradoras e brincadeiras. Ao **João Carvalho**, pela amizade e pelo seu lindo seu interesse pelas pessoas. À **Karla Botaro**, diva mãe sempre solidária. Ao **Maurício Uehara**, Cem, por todos esses anos de amizade, de conversas e de construção de ideias. À **Nayara Brito**, e toda vitalidade que possui. Ao **Marcelo Sena Robert**, por todo carinho e doçura. Ao **Tulio Marques**, pelo amor mais puro que existe.

À **Paula Tais**, minha mais profunda e mais verdadeira experiência de abertura e toque, de amizade e cumplicidade. Sem nossos jantares, conversas, choros, risadas e abraços este trabalho não teria acontecido. Você é essencial e torna os dias mais coloridos. Obrigada pela sua leitura solidária e por se mostrar tão disposta à revisar o texto, sua colaboração é inestimável.

Ao **Cláudio Kazuo Akimoto**, você é a inspiração, a definição de um amor que não se restringe ao dar o que se têm. Sem você nada disso seria possível. Sua escuta, suas piadas, sua disposição, seu talento, são as peças de ouro que movem a

construção desse trabalho. Obrigada por todos esses anos de amizade, cumplicidade e sintonia. Obrigada por escutar minha voz, quando eu mesma estou ensurdecida.

À minha família, cada um de algum modo colocou um pedacinho de si nesse trabalho.

À minha querida e amada mãe, dona **Márcia Tankevicius Ferraz**, primeira investidora de amor nesse serzinho aqui, obrigada por acreditar, por torcer, por apostar, por dar colo. Não existem palavras que deem conta do amor que sinto.

Ao meu pai, querido **Maurício Lelis Ferraz,** por todo suporte, confiança e carinho. Admiro muito tudo que você faz, e tudo que você é. Obrigada por me incentivar a crescer, e me acolher sempre foi preciso. Amo você.

À minha amada irmã, **Priscila Tankevicius Ferraz,** irmã, amiga, cumplice. O que seria de mim sem você? Obrigada pela convivência honesta e pela fraternidade. Obrigada pelo suporte e pelo zelo oferecido no tempo de construção desse trabalho, e por me aturar desde de bebê. Sigamos compartilhando nossas vidas, como sempre fizemos.

Agradeço aos amigos, colegas e conhecidos, que deixaram sua marca em minha trajetória, mas cujos nomes não estão neste papel.

“Temos disfarçado com falso amor a nossa indiferença, sabendo que nossa indiferença é angústia disfarçada. Temos disfarçado com o pequeno medo o grande medo maior e por isso nunca falamos no que realmente importa.”

Clarice Lispector

AH! SER INDIFERENTE! | Álvaro de Campos

Ah! Ser indiferente!
É do alto do poder da sua indiferença
Que os chefes dos chefes dominam o mundo.

Ser alheio até a si mesmo!
É do alto do sentir desse alheamento
Que os mestres dos santos dominam o mundo.

Ser esquecido de que se existe!
É do alto do pensar desse esquecer
Que os deuses dos deuses dominam o mundo.

(Não ouvi o que dizias...
ouvi só a música, e nem a essa ouvi...
Tocavas e falavas ao mesmo tempo?
Sim, creio que tocavas e falavas ao mesmo tempo...
Com quem?
Com alguém em quem tudo acabava no dormir do mundo...

RESUMO

FERRAZ, D. T. **Indiferença: um estudo psicanalítico.** 2018. 155 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

A indiferença é uma marca de nossa cultura que envolve noções de desprezo, falta de interesse, e apatia. Verificamos também a emergência de uma supervalorização da indiferença enquanto possibilidade de desafetação frente ao sofrimento, próprio ou do outro, relacionada a um estatuto de poder frente aos demais. Avançando em relação à inclusão em categorias meramente pejorativas, pretendemos sustentar que a indiferença é uma atitude em relação a algo. Uma vez que chega ao psicanalista via sofrimento psíquico, observamos que o tema convoca uma investigação no campo de pesquisa em psicanálise. Apostando que a psicanálise carrega em si um saber sobre as possibilidades de tratamento e reposicionamento dos sujeito frente ao desejo, este trabalho tem por objetivo realizar uma investigação acerca da indiferença como modalidade de sofrimento de nossa época, mobilizando a rede conceitual psicanalítica de Freud e Lacan por diversas vias que nos instrumentalizem na construção de hipóteses sobre possíveis estatutos da indiferença no campo clínico/político. Entendemos sua incidência dentro de um contexto político marcado por um *narcisismo generalizado* dentro do neoliberalismo, que produz uma lógica de exclusão e negação da diferença, como também uma indiferenciação dos sujeitos dentro da massa. A indiferença entra em cena articulada aos diferentes processos da constituição subjetiva, lida através das noções de indiferenciação, identificação e alienação. A presença da indiferença na atualidade é marcada por faces diversas, que atuam de modo intrincado. A fixação em identidades rígidas relega ao sujeito uma precariedade em relação ao reconhecimento da diferença, culminando em situações extremas de ódio e fanatismo. Uma profunda vinculação aos ditames de nossa época contribui para emergência de indivíduos intolerantes ao encontro com o estranho de si e do outro, além de efetuar indiferenças valorizadas como sinônimo de sucesso da autorrealização. A indiferença depressiva se coloca na contramão da lógica do mercado, o que a faz não desejada no contexto social. Diante disto concluímos que a psicanálise pode tratar do que dói na indiferença não oferecendo consistência às demandas de aumento de autocontrole e ideais de isolamento, mas auxiliando na produção de indiferenças necessárias frente a hipereatividade às diferenças.

Palavras-Chave: Psicanálise, Indiferença, Indiferenciação, Narcisismo, Diferença

ABSTRACT

FERRAZ, D. T. **Indifference: a psychoanalytic study.** 2018. 155 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Indifference is a mark of our culture that involves the notions of contempt, lack of interest, and apathy. We can also see the emergence of indifference regarded as a possibility of disengagement, either a person's own suffering or from the suffering of others, related to a status of power over others. Moving forward in relation to the inclusion of indifference in merely pejorative categories, we intend to maintain that indifference is an attitude toward something. Once indifference is presented to the psychoanalyst through a patient's psychic suffering, we observe that the theme calls for an investigation in the field psychoanalytic research. Considering that psychoanalysis carries within itself a knowledge about the possibilities of treatment and repositioning of the subject in front of his desire, this work aims to carry out an investigation about the indifference as a modality of suffering of our time, mobilizing the conceptual psychoanalytic network of Freud and Lacan, by various means that can instrumentalize us in the construction of hypotheses about possible statutes of indifference in the clinical / political field. We understand its incidence within a political context marked by generalized narcissism within neoliberalism, which produces a logic of exclusion and denial of difference, as well as an indifferentiation of the subjects within the mass. The indifference enters the scene articulated to the different processes of the subjective constitution, read through the notions of indifference, identification and alienation. The presence of indifference today is marked by diverse aspects, which act in an intricate way. The fixation on rigid identities relegates the subject to a precariousness regarding the recognition of the difference, culminating in extreme situations of hatred and fanaticism. A deep attachment to the dictates of our time contributes to the emergence of intolerant individuals in the encounter with the stranger within themselves and others, as well as effecting indifference as a valued synonymous to success and self-realization. Depressive indifference is set against the market logic, which makes it unwanted in the social context. From this we conclude that psychoanalysis can deal with what hurts in indifference, not offering consistency to the demands of increased self-control and ideals of isolation, but rather helping in the production of necessary indifference in the face of hyper-reactivity in face of differences.

Keywords: Psychoanalysis, Indifference, Indifferentiation, Narcissism, Difference

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO **5**

INTRODUÇÃO **11**

Let It Go 12
O fascínio dos Zumbis 15
O medo, o mal e a culpa 16
Qualquer coisa que se sinta 19

OBJETIVO **25**

Objetivo Geral 25
Objetivos Específicos 25

MÉTODO **26**

CAPÍTULO 1 | A MARCA DE UMA ÉPOCA **29**

1.1 Do narcisismo à indiferença 29
1.2 A pura medida do excesso e a autossuficiência insuficiente 34
1.3 A grande indiferença das pequenas diferenças 41

CAPÍTULO 2 | INDIFERENÇA E INDIFERENCIAÇÃO **49**

2.1 O oposto do amor e do ódio – a gênese da indiferença 49
2.2 Indiferenciação e o canibalismo fusional 53
2.3 Indiferenciação e o caso Dick 55
2.4 A falta da alienação 58

CAPÍTULO 3 | IDENTIFICAÇÃO E O EU DO ESPELHO **64**

3.1 Sobre o surgimento do eu e a presença do outro 64
3.2 O outro do narcisismo 70
3.3 Sofrimento e Reconhecimento: as bordas e os limites 71
3.4 Identidade e a produção de indiferenças necessárias 78
3.5 A indiferença é bela: o apelo da imagem 84

CAPÍTULO 4 | DO CONGELAMENTO ALIENANTE AO ESTRANHAMENTO 91

4.1 Alienação e separação 91

4.2 Servidão Voluntária e a indiferença ao desejo 98

4.3 A recusa da indiferença na depressão 107

4.4 O toque e a alteridade 113

4.5 Por uma grandiosa indiferença 122

CONSIDERAÇÕES FINAIS 128

REFERÊNCIAS 138

APRESENTAÇÃO

No início do meu quarto ano da graduação em psicologia, em 2012, realizo uma iniciação científica a partir do meu interesse sobre a temática do feminino. A pesquisa, orientada pelo Prof. Christian Dunker, foi intitulada “O silêncio no quarto: a frigidez à luz da psicanálise”, e investigava a problemática do desinteresse e falta de prazer sexual em mulheres. Destaco uma das conclusões do trabalho sobre uma possível hipótese para compreensão da frigidez, não apenas como uma solução defensiva (como na apatia por exemplo), mas como via ofensiva de castrar o outro, fazendo marca da não submissão ao gozo do outro dentro do escopo da neurose histérica: a mulher, em não sentir nada, não corresponde ao lugar de objeto de gozo absoluto do outro, o que pode ser entendido como um recurso de destronar o mestre para gozar com a impotência do outro incapaz de lhe dar prazer. Pode-se ainda ter uma outra hipótese dentro da chave freudiana, da frigidez ser um modo de se anestesiar frente ao potencial traumático da relação sexual como Freud (1917/2006) já pontuava em *O Tabu da Virgindade*. Como o próprio nome sugere, frigidez tem a ver com frieza, um não sentir: nem prazer, nem desprazer, a pessoa frígida simplesmente não sente, o que nos aproxima do que Freud (1893-1895/1996b) denominou de *la belle indifférence des hystériques.*

Encerrada a iniciação científica e pouco tempo depois finalizada também minha graduação no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, decido por ingressar em um programa de aprimoramento em psicologia hospitalar no Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da USP. Atuei junto à clínica de Reumatologia, na qual a maioria das pacientes que atendi foram mulheres. Pude notar que suas narrativas eram muito marcadas por um discurso da indiferença vinda do outro, seja de dentro do hospital em relação ao tratamento que recebiam da equipe médica, seja nas suas relações privadas. As falas eram notadamente uma queixa a respeito da indiferença vinda do outro e de ocupar um lugar de invisibilidade para alguém, sendo muitas vezes alvo da violência de um outro que não considerava seus anseios, nem mesmo a necessidade do tratamento médico para sua doença. O que chamava a atenção era uma espécie de demanda por serem também indiferentes, buscando no

tratamento psicológico uma via de estancar o sofrimento pela via da indiferença, sem necessariamente se implicar em um desejo de mudança de posição frente a esse outro indiferente.

Recordo-me especialmente do relato de uma mulher constantemente violada e violentada por seu marido, por mais de 30 anos. Ela, curiosamente, não se dizia invisível para seu marido, mas “transparente”, isto é, ele notava sua presença, sem, contudo, reconhecê-la como “ser humano”, em suas palavras “eu sou só um negócio transparente, que serve pra ele bater e trepar, nada além disso” (sic). Ela, em uma posição bastante ressentida, dizia não desejar se divorciar, nem se vingar agressivamente, o que desejava era parar de sofrer com a situação, parar de sentir ódio, tristeza, medo. Novamente em suas palavras: “o que quero é devolver na mesma moeda, ser, ser igualzinha a ele, fria e calculista”.

Tal narrativa de violência acompanhada de um ideal de indiferença como forma de não sofrer, ou mesmo um modo indiferente de narrar demonstrando uma espécie de não afetação diante de episódios de extremo sofrimento físico ou psíquico, me chamava a atenção, contudo não investiguei exatamente tais fenômenos no meu Trabalho de Conclusão de Curso, embora a questão da indiferença o atravessasse em outros sentidos. Através de um estudo de caso estudei os mecanismos de regulação e ingerência da ordem médica no tratamento de uma paciente que não aderiu ao tratamento tal qual proposto pelo médico, este tratamento foi marcado, em um primeiro momento, pelo total desinteresse da equipe de saúde em relação à subjetividade da paciente (a qual apresentava graves episódios de alucinações e paranoia frente à equipe e ao seu tratamento). Em um segundo momento fora concedida uma alta precoce à paciente. Os médicos, frente à uma recusa da paciente em realizar um exame prescrito por eles, não puderam escutar a paciente para além da recusa, uma vez que ela incomodava bastante a equipe. A alta significava naquele contexto colocá-la em risco de morte. Sua recusa tinha absoluta relação com uma construção delirante que desenvolvera em relação à equipe, esta, por sua vez, não soube enxergar a paciente para além do impedimento de realizarem o que tinham como “melhor solução para o quadro clínico da paciente”.

Encerrada minha especialização dou início a minha atuação em consultório particular. E, mais uma vez, continuo a me deparar com um discurso que com frequência aparece na narrativa de pessoas que buscam o tratamento: um sofrimento carregado por se sentirem vítimas da indiferença de alguém, ou queixas a respeito da própria indiferença ou apatia como em casos de depressão ou melancolia, ou ainda narrativas que almejam uma posição de indiferença ao outro como modo de camuflar o próprio desejo e alcançar uma imagem de quem não se importa, o que traria uma espécie de poder frente ao outro, um anseio por uma plena autossuficiência.

É neste momento que começo a pensar no mestrado, ainda muito às voltas com questões relativas ao feminino, em decorrência do estudo que realizei na iniciação científica. O termo “indiferença” surge quando recebo despretensiosamente de uma amiga um post compartilhado no facebook de alguém se queixando a respeito do que denominou “sociedade doente”, na qual não podemos sentir, não podemos demonstrar afeto, temos que fingir sucesso o tempo todo, e concluía o post da seguinte maneira: “o culto à indiferença é o grande mal da sociedade hoje”. Minha amiga, que não é da área psi, me encaminha este post demandando um saber sobre o que eu tenho a dizer desse fenômeno descrito pelo autor do post, endereçando a mim tal questionamento, mas esperando por uma explicação psicanalítica sobre o tema. Minha amiga passava por um momento muito difícil e de intenso sofrimento e dizia não aguentar mais essa falta de envolvimento entre as pessoas, essa associação entre demonstrar amor com fraqueza. Ela então faz uma pergunta capciosa: “será que se eu não me importar mais com as pessoas, vou ter o que eu quero, paz?”.

Percebo-me então surpreendida com esses questionamentos, muitas ideias passaram na tentativa de responder sobre tal fenômeno descrito no post, mas ao mesmo tempo, tinha uma grande questão aí no meio que eu também não sabia responder, e que me intrigou: por que indiferença? Por que não se falou em ódio, ou individualismo, ou egoísmo, apatia... Mas culto à indiferença? O que isso tem a ver com “ter o que se quer?”

E foi, curiosamente, a partir dessa questão levantada pela minha amiga sobre o que temos nós, “estudiosos da mente humana”, a dizer sobre essa tal indiferença,

que a questão me tocou. Essa pergunta ressoou em mim, e me fez relacioná-la com a minha experiência clínica. Com isso formulo meu projeto inicial de mestrado, interrogando-me sobre uma possível articulação da temática da indiferença com a mulher, ou com o feminino, pois talvez não fosse exatamente coincidência que a grande maioria desses questionamentos decorreram, de mulheres. Até aquele momento essa era a questão que me motivava a escrever meu projeto.

Logo durante o primeiro semestre do mestrado começo a me dar conta da complexidade na qual meu trabalho se inseria, uma vez que o campo de estudo é, por um lado, múltiplo e abrangente no que diz respeito à feminilidade na psicanálise, porém, por outro lado, fragmentado e escasso no que diz respeito à indiferença; existem poucas produções sobre o tema da indiferença na psicanálise e raras que articulem com a temática da feminilidade diretamente. Com exceção de trabalhos sobre o a *belle indiference* (FREUD, 1893-1895/1996b), uma espécie de atitude de indiferença que pacientes mulheres diagnosticadas como histéricas tinham frente ao seu sintoma, não verifiquei outras produções em psicanálise que tratasse diretamente da questão da indiferença, tampouco relacionando com o feminino. Mesmo a *belle indiference* sendo um fenômeno clínico associado à indiferença não era propriamente no que eu gostaria de me aprofundar, uma vez que meu interesse de pesquisa não se resumia em compreender um sintoma dentro de um diagnóstico, mas sim abarcar a temática da indiferença de um modo mais transversal na cultura e na clínica, enquanto uma marca da subjetividade de nossa época. Deste modo, optou-se por um redirecionamento na pesquisa, visando o questionamento apenas sobre o objeto “indiferença” e o campo conceitual ao qual ele pode se inserir dentro da literatura psicanalítica, deixando as questões do feminino em suspenso para posteriormente fazer tal articulação desejada.

Nesse momento em que me encontro definindo meu recorte de pesquisa, o Laboratório de Psicanálise, Saúde e Instituição - LabPsi - promove a conferência do prof. Christian Dunker (2016a) sobre “A Indiferença e o Sofrimento nos Quadros Chamados Borderlines”. Nesta conferência o professor articulou a indiferença dentro

do escopo do sofrimento e do reconhecimento, e, principalmente, com relação à *diferença*, com modos de fazer diferença ou se relacionar com ela.

Esta conferência foi uma grande influência para passar a trabalhar questões relativas ao reconhecimento no campo do social: quais os destinos dos sofrimentos que não são reconhecidos enquanto legítimos, que são invisibilizados? Do que fala uma narrativa de sofrimento marcada pela falta de interesse e investimento no mundo exterior, bem como seus objetos? Podemos considerar que existem casos em que a impossibilidade de construir indiferenças produz uma hipersensibilidade aos vínculos, ao mal-estar, à diferença?

Vemos então que sofrimento e reconhecimento são categorias clínicas e ao mesmo tempo políticas, na medida em que há uma política de reconhecimento que define o que é sofrimento e o que pode ser descartado, silenciado ou invisibilizado. Passo então ao estudo da dimensão política da indiferença, em íntima relação com sofrimento e reconhecimento, inserida dentro de uma política atual marcada por uma racionalidade neoliberal. Indiferença, neste aspecto, relacionada à um déficit de reconhecimento do sofrimento do outro. É neste escopo que relaciono o *narcisismo das pequenas diferenças* proposto por Freud enquanto uma tendência a negar a diferença, por via da violência ou indiferença, ao mesmo tempo que tende a uma indiferenciação dos sujeitos entre si dentro de um mesmo grupo. Uma forma de não se relacionar com uma dimensão de alteridade.

Então algo crucial e, ao mesmo tempo, banal ocorre em meu próprio processo de análise. Certa vez, estou as voltas com decisões importantes a tomar e digo “é como se não fizesse diferença, é indiferente... não ligo, no final é tudo a mesma coisa”. Minha analista faz então uma intervenção essencial, ela, já sabendo do meu tema de pesquisa, diz: “esse uso que você faz da polissemia do termo indiferença... ora parece se relacionar com um estado de espírito de não se importar, de não se envolver de perto ... ora aparece como impossibilidade de fazer distinção, não promover diferença, mudança... do que não pode se diferenciar ai?”

É a partir disso que surge então uma discussão fundamental do meu trabalho, indiferença em sua polissemia tem a ver com não importar, mas não se reduz a isso,

se associa a não fazer diferença, não separar, apagar as diferenças, temas tão cruciais à psicanálise. O que me leva a formular a seguinte questão:

Qual é a relação entre aquilo com que não me importo com aquilo que não me distingo, não me separo?

Encerro assim esta apresentação com a potencialidade de se conceber a indiferença nesta polissemia. “Não se diferenciar”, “não se separar”, “não se importar”, “não fazer diferença”: como tais concepções de indiferença podem se relacionar com a teoria psicanalítica?

INTRODUÇÃO

É intrigante constatar que o significante *indiferença* se articula no imaginário comum por eixos de significação muito distintos, que se tomados de modo rápido podem ser considerados quase antagônicos. Por um lado, dizemos de alguém indiferente como aquele sujeito apático, displicente, insensível, frio, que não se interessa pelo próximo, que não tem sentimentos. Há, por outro lado, uma indiferença valorizada, a qual muitas vezes não denominamos por este termo, mas que surge por uma via indireta: uma pessoa impassível, com um discurso absolutamente coerente e lógico, com pouca abertura para contestações, aquele que aparentemente "sabe o que quer" e que nada o desvia de seu caminho, inabalável e autossuficiente.

Para além de conotações pejorativas, vemos também a emergência de uma supervalorização da noção de indiferença enquanto possibilidade de desafetação frente ao sofrimento, próprio ou do outro, atribuindo ao sujeito indiferente um estatuto de poder frente aos demais, algo "além do humano". Poderíamos pensar que tal noção se aproxima, mas não se equivale, à uma espécie de serenidade, de calma frente a situações frequentemente desnorteadoras. Não se equivalem, visto que na valorização do subjetivo "autossuficiente" a indiferença é um ideal, já neste último modo, é uma experiência subjetiva.

Não há nada que nos permita alegar que uma pessoa, do alto de uma "imagem de sucesso", seja menos indiferente ao encontro com o outro ou ao seu desejo, do que quem sofre de um profundo isolamento e apatia, pelo contrário. No entanto, uma é pejorativamente taxada, tendo que ser de algum modo tratada, medicada; a outra surge enquanto um ideal de realização pessoal. Por que aproximaríamos de uma ideia de fracasso uma pessoa marcada por um sofrimento tal que a deixa em um estado de frieza em relação a si e ao outro, e de sucesso outra que pode ser tão sofrida quanto, mas que reproduz uma imagem de autorrealização individual? Quando uma pessoa indiferente não se diz entediada, apática, sem ânimo ou solitária, mas independente, moralmente superior, forte por não se deixar abalar, temos uma tendência a admirar (às vezes até mesmo com fanatismo, quando tal figura

se vincula à uma posição de liderança). Tais questionamentos são cruciais para o desenvolvimento deste trabalho, uma vez que entra em jogo a possibilidade de reconhecimento do sofrimento de cada sujeito. O sujeito que goza de uma satisfação à sua imagem de realização pessoal, não necessariamente estaria em menor sofrimento que alguém portador de um quadro depressivo, por exemplo, no entanto, qual política de reconhecimento é possível em cada caso?

Let It Go

Um tipo de indiferença marca certas modalidades de sofrimento bastante atuais sob uma forma de uma indiferença defensiva, na qual o sujeito se enclausura dentro de uma espécie de cápsula anestesiadora, se retirando (muitas das vezes literalmente) do encontro com o outro, amortizando os afetos que surgem da relação de si com o outro. Sabemos desde Lacan (1962-1963/2004) "o desejo do homem é o desejo do Outro" (p. 32) e que o sujeito é marcado pela falta, a qual se inscreve a partir de uma outra falta, a do Outro. Nas modalidades de relações fundamentalmente narcísicas, como veremos, tiram de cena as faltas de cada um, oblitera-se a própria dimensão de castração, sua condição de sujeito desejante.

Uma personagem paradigmática desse modo de ser indiferente é a princesa Elsa da animação Frozen. Neste enredo, lançado em janeiro de 2014, Elsa é uma personagem marcada por uma educação superprotetora que acaba tornando-a uma pessoa “fria”, com semblante indiferente às pessoas, atravessada pela culpa de ter colocado a irmã em risco quando crianças. A música principal deste filme chama-se *Let it Go*, que em português pode ser traduzido por “deixe ir” ou “deixe para lá”, usado como sinônimo de “não se importe”. Elsa é uma garota superpoderosa, capaz de transformar todo e qualquer objeto em gelo, além de dar vida a eles. Constatou desde cedo que tal poder tendia a se descontrolar em momentos de emoções mais fortes, em um desses momentos, acaba por acidente ferindo sua irmã. Marcada pela culpa, procura então meios de se manter fria para lidar com seus poderes, é orientada pelos pais a não sentir: “esconda, não sinta, não deixe ninguém saber, seja a boa garota que você sempre foi” (sic).

Uma pequena ressalva: interessante notar que seu poder é transformar em gelo os objetos do mundo, gelo que tanto esfria, tira calor, quanto paralisa, tira movimento: cristaliza. Veremos que o apagamento do desejo e o silenciamento atuam justamente nessas duas vertentes: deslibidizinam o sujeito (esfria) e ao mesmo tempo imobiliza o deslizamento da cadeia significante que poderia dar acesso ao desejo (congela).

Elsa fica, de algum modo, boa parte do filme neste estado de congelamento, ao mesmo tempo em que apresenta ares de indiferente como forma de demonstrar não sentir e afastar o outro, sofre intensamente com a possibilidade de provocar o mal, o que culmina em seu isolamento completo. Em um momento do filme, Elsa atua, foge de seu palácio, se retirando por completo do contato com os outros. Uma vez longe de qualquer convívio social, pode finalmente gozar narcisicamente de seus poderes, sem, contudo, se enlaçar com o outro: *Let it go*. A princesa viveu uma vida se distanciando dos outros e de seus poderes, não se havendo com o que tem de mais único, e se liberta a partir da ideia de “seja você mesma”, “deixe para lá”. O amor, no filme, é o que retira Elza dessa lógica de se fazer por si, self made woman, e de autorrealização individualista, porém, não um amor romântico, o que a transforma é o amor por sua irmã.

Como veremos, Freud (1915/1987) situa a noção de indiferença em oposição ao amor e ao ódio, quando tomados em conjunto. Podemos conjecturar, a partir de tal ideia, que o amor ou o ódio podem ser possibilidades de saídas e resolução de um estado de indiferença. É a partir de um ato que Elsa rompe com um tipo de estado de indiferença, ato de liberdade que a faz fugir e se isolar. A partir deste ato, Elsa não é mais ela mesma, não é mais aquela pessoa contida, carrancuda. Ela passa por um processo de separação do que até então a determinava e a submetia, ato este que por muito tempo temeu. Elsa, no entanto, não se liberta, neste momento, da indiferença enquanto impossibilidade de abertura para o outro, só posteriormente faz um enlace com sua irmã, momento no qual efetivamente se separa da ideia de só poder ser livre em isolamento.

Tal personagem em muito se equipara às narrativas clínicas de pessoas que se esforçam ao desafeto frente aos seus próprios potenciais, fiando-se a uma posição de servidão aos imperativos de sua época e aos significantes que as determinam, encontrando na indiferença uma posição defensiva às diferenças e ao próprio desconhecimento de si. Estão no cotidiano da clínica psicanalítica sujeitos que frente à possibilidade de falhar se congelam, impossibilitados de se precipitarem em um ato que vise liberdade, que vislumbre uma abertura para as contingências e para atos criativos frente às próprias repetições. São sujeitos que pretendem controlar tudo a sua volta, inclusive suas potencialidades, seus afetos, sua imagem, tal qual Elsa "controla" seus poderes não se havendo com eles na primeira parte do filme. São pessoas que sofrem pela exigência de produzir e responder a tudo o que se espera deles, embora diante do limite de responder à demanda do outro, são regidos por uma culpa insolúvel e um profundo sentimento de incapacidade por estarem sempre aquém das exigências superegóicas.

Acreditando que não deveriam sentir, não deveriam se afetar, nem deixar transparecer erros e contradições, é crescente na clínica psicanalítica sujeitos que não conseguem reconhecer que existe uma impossibilidade que é estrutural, e frente a ela tornam-se impotentes. Por não se haverem com seus próprios limites, também não conseguem se abrir para as possibilidades de abertura desses limites até então impossíveis, trancafiando-se em um isolamento "seguro", na "zona de conforto", em uma identidade rígida. Interessante perceber que Elsa, na primeira parte do filme, acreditava estar em pleno controle de seus poderes, uma vez que por não se descontrolar e ter emoções mais fortes, eles não prejudicariam ninguém, mas também não se manifestariam. Ela vivia refém desta ideia, e se sentia impotente à cada vez que falhava tal construção. Porém, a partir de seu ato, e principalmente após o ato de amor de sua irmã, a qual salvou-lhe a vida, é que conseguiu ser capaz de usar seus poderes apenas quando quisesse, apenas quando fosse efetivamente da sua vontade. Só quando pôde se haver com seus poderes, e vivenciá-los, se tornou capaz de saber fazer com eles, antes disto, a emergência de seus poderes atuava à despeito de seu desejo. Mas para que isto fosse possível, algo da sua identidade fria teve que se perder.

O fascínio dos Zumbis

A série *The Walking Dead* estreou no dia 30 outubro de 2010, em um canal da televisão norte americana e em pouco tempo tornou-se uma das séries de maior audiência nos EUA, em especial entre o público de 18 a 49 anos. Trata-se de mais um entre muitos enredos que protagonizam seres que não estão nem vivos nem mortos. De acordo com Corso (2013), hoje zumbis surgem nos mais diversos filmes e séries com cenários pós-apocalípticos, mas não ficam apenas restritos ao universo audiovisual do terror, eles estão nas comédias, nos games, nos quadrinhos, nas "marchas zumbis" que começaram a surgir em inúmeras cidades e ganharam até uma revista digital chamada *ZumbiGo!.*

Os zumbis são seres desprovidos de sentimentos, radicalmente desvinculado do Outro. São incapazes de promover qualquer mudança em sua condição, gozam irrestritamente de sua compulsão por comer cérebros de humanos. Embora não seja propriamente atraente se identificar com a figura deste tipo de morto-vivo, ao contrário do que poderíamos presumir da identificação com os imponentes, impassíveis e frios *White Walkers*, da série *Game of Thrones,* ou dos vaidosos e impiedosos vampiros de outrora, os zumbis denunciam algo de nossos tempos. O zumbi é um morto em vida, o que não faz dele um ser passivo, e inativo. Pelo contrário, o zumbi não dorme, não descansa, não tem paz, vive sua morte na mais completa marca do excesso, isto é, está sempre regido pelo ímpeto de se alimentar de cérebros humanos indefinitivamente e de modo insaciável. O zumbi não possui capacidade de se vincular, de se orientar pelo seu passado, de contemplar memórias e momentos de satisfação. Ele se movimenta, mas não em articulação com um desejo, que implicaria em si uma dimensão de falta, que o faria buscar por novos objetos, sobre o qual se depararia com um gozo interditado. Ele é a representação máxima daquele que se agrupa em uma massa de indiferenciados, isto é, são todos iguais entre si em um mesmo grupo, perdem algo de sua singularidade neste processo. Junto aos outros zumbis, proferem uma espécie de guerra aos que estão fora, destruindo a todos que não sejam como eles.

A indiferença do zumbi não é defensiva, como de Elsa. Estaria mais do lado de uma indiferença ofensiva. No correlato clínico, esta indiferença estaria associada aos fenômenos de ódio, de apagamento das diferenças, dos agrupamentos em torno de um líder, no qual dentro do grupo forma-se uma massa de indiferenciados, que juntos atacam, eliminam, invisibilizam todo e qualquer outro modo de vida que não seja o aceito dentro do repertório de reconhecimento possível de um sofrimento aceitável dentro do grupo.

O zumbi é aquele que leva a cabo a total recusa do outro. Se com Elsa, a identificação massiva em torno de um ideal de *eu* que atribui à indiferença um modo de ser que possibilite se anestesiar frente ao outro - bem como propagar uma imagem de sucesso - no caso do zumbi, vemos que não se trata da mesma coisa, não é apenas uma defesa de afastamento da diferença, mas a total recusa de qualquer dimensão de diferença, ao ponto de entre eles mesmos se indiferenciarem (apagarem as próprias diferenças) para atacar brutalmente o de fora do bando. Os zumbis, não se diferenciam na massa amorfa de seu agrupamento, eles são a pura existência de uma morte em vida, a qual não representa a abertura para novas possibilidades de se relacionarem e saber fazer com seu gozo, como poderíamos pensar frente à um processo de destituição subjetiva. O zumbi rompe absolutamente com toda e qualquer dimensão simbólica, produzindo uma indiferença radical ao que lhe é exterior.

O medo, o mal e a culpa

Podemos depreender de que com Elsa, o afeto fundamental que atravessa a personagem durante a trama antes do momento de ruptura é o medo. É o medo de causar o mal a alguém, de descobrir seus poderes, de errar, é o medo de ser descoberta, perceberem que ela não é o que finge ser, é o medo que sustenta a posição de indiferença da personagem, que a deixa segura, porém isolada e impossibilitada de se enlaçar com os outros. O medo está no cotidiano de nossos tempos, é o medo que justifica as mais absolutas formas de aversão e isolamento do outro, de tentativas de apagar as diferenças por vias agressivas e ou de invisibilidade.

Conforme refere Safatle (2017), a exteriorização da agressividade só é tão aceita e disseminada, assim como toda e qualquer aceitação de restrições pulsionais, uma vez que o medo é o afeto político principal. Medo do exterior, do poder soberano e da despossessão produzida pelo outro. Vejamos que existe um medo fundamental que marca nossa relação com o outro, e produz, de algum modo, aquilo que freudianamente denominamos por *narcisismo das pequenas diferenças*. A ideia principal deste conceito fala sobre uma tendência do humano em se agrupar para formar uma massa indiferenciada de modo a direcionar toda agressividade ao que está fora, este só fica de fora por apresentar uma pequena diferença identitária em relação ao grupo. Seria uma dificuldade de reconhecer e de simbolizar a diferença, em especial quando a diferença é em si carregada de semelhança.

Importante salientar, no entanto, que existem ao menos duas vertentes de compreensão para o medo: o medo de causar o mal e o medo de ser alvo do mal de outrem. Elsa tem medo, fundamentalmente, de fazer mal aos outros, o que a deixa em um estado absolutamente neutralizada e congelada frente aos seus próprios impulsos agressivos. Impossibilitada de causar o mal, Elsa muitas vezes acaba adquirindo uma postura “passiva-agressiva” em relação, principalmente, à sua irmã, nutrindo uma espécie de ressentimento que marca suas relações com as pessoas em seu entorno. Na clínica psicanalítica, é comum sujeitos que não conseguem dar vazão alguma à agressividade, geralmente fixados em algum senso moral que recusa a raiva ou qualquer outro afeto tido como negativo, está na ideia religiosa de “dar a outra face”. A indiferença aqui é, de algum modo, valorizada como ideal, não se deixar abalar, não provocar o mal, não desejar o mal.

O que parece bastante distinto de um outro modo de se haver com o “mal”, expresso na figura do "cidadão de bem" dos dias de hoje, os quais almejam ter posse de armas, amplamente “justificado” pelo medo de que o façam mal. O afeto principal é o medo, mas os destinos são inversos, em especial os destinos da agressividade.

Se conjecturamos, a partir da ideia freudiana de que a indiferença se opõe ao amor e ao ódio, poderíamos deduzir que Elsa se fixa na indiferença como modo de evitar o ódio, evitar o querer fazer mal, não se haver com sua própria dimensão de

crueldade. Já o “cidadão de bem” se fixa na indiferença para evitar o amor, evitar qualquer experiência de toque daquele ao qual destina seu medo, sua ira, e projeta culpa. Evita, portanto, se aproximar de algo que possa lhe tomar sua segurança em sua própria unidade narcísica. São dois lados de uma mesma banda de moebius: quando estou com medo de ser atacado eu destruo, quando estou medo de destruir eu me culpo.

Observamos que sociedades marcadas pelo narcisismo produzem, em seu interior, dois modos principais de eliminar a diferença, ou se unindo entre si de modo a criar uma massa de indiferenciados, geralmente em torno do nome de *Um* Deus, tirano ou líder religioso, destruindo ou lançando o diferente à uma zona de indiferença, que nada mais é do que uma forma cruel de apagar a diferença; ou pelo apagamento do outro, isolando-se em uma identidade absolutamente rígida e fechada. Os zumbis parecem ser a representação máxima deste ideal narcisista de destruição e apagamento de qualquer dimensão de alteridade, já Elsa é a representação daquela que, marcada pela culpa, elimina o outro se isolando, sendo indiferente. Veremos que o outro do narcisista, não contempla uma abertura às singularidades, mas, ao contrário, ele é um duplo de si, ao qual se direciona tanto afetos de encantamento e júbilo à imagem, quanto de ódio e rivalidade. Os zumbis representam tanto o horror frente a possibilidade de uma experiência de perda de si de nossos tempos, marcadamente pelo elogio à identidade e do investimento narcísico na imagem, quanto o fascínio sobre formas de vida que não dependam do outro.

As indiferenças tanto de Elsa, quanto nos zumbis, não são exatamente desvalorizadas em nossa cultura, Elsa é uma princesa respeitada, quase infalível, admirada por sua posição de destaque e produtividade. Verificamos agrupamentos “zumbis” nas mais diversas formas de conjunto em torno de um ideal, de um mestre, de uma religião, de um tirano. Constatamos outras representações também de líderes indiferentes altamente reconhecidos por uma imagem de sucesso, indiferença que concede status e poder. Não podemos afirmar que pessoas fixadas nessas posições, não sofrem, muito pelo contrário. No entanto, o sofrimento delas está de algum modo

introjetado na cultura como algo que “faz parte da vida”, ônus de quem “consegue” atingir o ideal neoliberal de se fazer por si mesmo.

Qualquer coisa que se sinta

Se há toda uma problemática da indiferença enquanto forma de eliminar a diferença do outro, ou como postura ideal na relação com o outro, que produz sofrimento, mas também a disseminação de uma imagem de sucesso, há também toda uma sintomatologia da indiferença enquanto sofrimento frente à uma espécie de “não sentir nada”, de mortificação dos afetos.

Ainda dentro do âmbito cultural, agora em território brasileiro, em 2002, Arnaldo Antunes e Alice Ruiz compuseram “Socorro”, uma música que fala de um sujeito que sofre por não sentir absolutamente nada, nem amor, nem dor, nada:

> “Socorro, alguém me dê um coração
>
> Que esse já não bate nem apanha
>
> Por favor!
>
> Uma emoção pequena, qualquer coisa!”

Não sentir, se perceber inerte, paralisado, com labilidade afetiva, apático, são fenômenos que com frequência aparecem em narrativas de sofrimento contemporâneas, em especial em casos de depressão. Em uma chave freudiana de leitura, a indiferença aparece enquanto fenômeno de desinvestimento em relação aos objetos do mundo externo, voltando-se a libido para o eu, com uma função econômica e defensiva contra o sofrimento, acerca da relação entre indiferença e amor. Onde há excesso de investimento narcísico, com redirecionamento da libido para o eu, nega-se a possibilidade de relações de prazer com o objeto e, consequentemente, interditam-se as possibilidades de experiências de amor (FREUD, 1915/1987).

Porém, importante destacar que nem sempre tal narrativa de desinvestimento do outro vem acompanhada de uma imagem de sucesso. É muito presente na clínica psicanalítica casos de pessoas que referem um sofrimento associado a uma ideia de não sentir nada, chegam ao limite de provocarem ferimentos em seus corpos como forma de sentir. É comum esses casos estarem associados à uma tendência ao isolamento e falta de ânimo para cumprir suas tarefas, se alimentar, sair de casa, sendo frequentemente mal vistos socialmente e com pouco investimento em cuidados de si.

Uma menina de 15 anos, diagnosticada com depressão severa, chegou ao meu consultório encaminhada por seus pais, após terem descoberto cortes por toda extensão interna de sua perna. A paciente oscilava entre dirigir críticas severas a si, ou uma profunda apatia. Ressentida pelo final de um relacionamento, seu modo de falar ora se aproximava de um tom de ataque, mas que logo em seguida era substituído por um tom de absoluta resignação e tédio. Dizia que os cortes eram uma tentativa de sentir alguma coisa, se dizia “morta por dentro”. Se cortar poderia ser lido como um ataque a si e ao outro, porém sem nenhum pingo de agressividade, era um ato frio e calculado. Cortar a própria pele se relaciona com provocar uma marca num corpo absolutamente devastado. O caso em questão era premente colocar em ato aquilo que não tinha outro escape pelo simbólico. Ela dizia: “Eu me corto, pois é a única forma de chorar” (sic).

Importante perceber como narrativas semelhantes à essa são marcas de sofrimento bastante atuais, mas que podem, no entanto, se referir a estruturas muito diferentes. O não sentir nada de um paciente deprimido é diferente do paciente melancólico, como não é o mesmo daquele que se diz sereno, daquele que se diz frio, daquele que é impossibilitado de vivenciar uma experiência de ser tocado, ou tocar o outro.

Porém, como modo de introduzir a problemática da indiferença, poderíamos entender esta questão como mais uma forma de reação frente o difícil encontro com dimensões da falta e as saídas defensivas da angústia de castração. Este impasse aparece também dentro de um contexto no qual há um empuxo para ora sentir demais,

ora não sentir nada. Para sentir nada é necessário artifícios para calar o que perturba, há a proliferação do consumo de medicamentos e drogas que tem como finalidade “acalmar os ânimos”, provocando, muitas das vezes, um estado de pura letargia e debilidade. Do outro lado da moeda, há uma certa convocação contemporânea a obter a maior quantidade de experiências possível, sob o imperativo *Goze!*. Tais pacientes, incapazes de se fascinarem pelos objetos de consumo e pela promessa de felicidade do discurso capitalista, fogem à tais imperativos, e neste sentido, tornam-se um problema à ordem neoliberal de gerir os sofrimentos e reconhecer os que podem ser pensados como “naturais”, “parte da vida”, daqueles que devem ser duramente medicados e controlados.

O sofrimento de Elsa não poderia ser reconhecido para além de sua redoma de indiferença, uma vez que a imagem de realização pessoal atribuída à ela colocava seu sofrimento dentro de uma categoria tida como aceitável. Mais do que aceitável, a indiferença de Elsa era recomendada pelos seus pais. Este tipo de indiferença é promovido na cultura, é o recomendável. Já o sofrimento de alguém como minha paciente incomoda a ordem social, não passa despercebido, o que justifica o excesso de tentativas de silenciá-lo, para que ela volte a se interessar pelos ideais de felicidade que tanto prezamos. Porém, podemos concluir que seu sofrimento é de fato ouvido em sua singularidade?

Tal questionamento aponta para a necessidade de se (re)pensar o modo como entendemos as modalidades de sofrimentos contemporâneas, as quais são profundamente marcadas pelo que Dunker (2004) denomina “homogeneização da subjetividade”. O sofrimento de minha paciente, já tantas vezes declarado para diversos profissionais da área psi, é constantemente categorizado dentro de um diagnóstico que vale para todas as pessoas que se enquadram de algum modo no campo de sintomas circunscrito em torno do nome do diagnóstico. Temos hoje uma política de saúde mental hegemonista, na qual o que é da ordem da subjetividade de seus atores fica de fora do tratamento prescrito, o que dificulta a substituição de universos simbólicos que possam singularizar a experiência de sofrimento de cada um, dificultando, inclusive, a desidentificação do paciente ao seu transtorno.

Diante de tais problemáticas ilustradas pela aparição de noções de indiferença tanto na cultura quanto na clínica, pretendemos com esta pesquisa trabalhar com nosso objeto de estudo pelas bordas. Isto quer dizer o que iremos abarcar a ideia de indiferença de modo transversal entre a teoria, a prática clínica e a intervenção social, a partir de noções da psicanálise de orientação Freud/Lacaniana que não dizem respeito diretamente à problemática da indiferença, uma vez que esta não possui estatuto de conceito dentro do campo psicanalítico. Propomos uma discussão lógica e reflexiva desta temática por uma via indireta, expondo possibilidades de compreensão deste tema a partir de noções psicanalíticas da constituição subjetiva, alteridade, neoliberalismo, reconhecimento e sofrimento.

No primeiro capítulo partiremos da incidência da indiferença enquanto marca da subjetividade de nossa época, dentro de um contexto político marcado pelo que Lacan (1938/2003) chama de *narcisismo generalizado* e dos modos de sujeição social no neoliberalismo, além de introduzir a noção de *narcisismo das pequenas diferenças*, como chave de leitura para a compreensão dos mecanismos de regulação social que produz uma indiferenciação dos sujeitos dentro de seus grupos, e uma agressividade aos que estão fora, marcada por uma intolerância em reconhecer as diferenças.

No segundo capítulo, pretendemos localizar a noção de indiferença dentro do campo psicanalítico a partir da premissa freudiana, da indiferença como oposta ao amor e o ódio tomados em conjunto (Freud, 1915/1987). Iniciaremos a discussão com uma apresentação do processo de emergência do *eu* em Freud e Lacan, para uma apresentação da distinção e articulação entre indiferenciação e indiferença. Neste capítulo procuramos entender o momento de indiferenciação inicial da constituição da vida psíquica, bem como os fenômenos relacionados à indiferença não inscrita dentro da lógica narcísica de se colocar frente ao outro. Não há recurso simbólico que inscreva a diferença do outro neste momento de indiferenciação, que seria anterior ao processo de alienação real ao significante. A partir das reflexões de Laznik (1994) podemos compreender os fenômenos de indiferença típicas do autismo fora da lógica narcísica, isto é, tal indiferença em nada se articula à um desprezo no sentido de uma rivalidade especular e modos de negar a diferença: não se pode negar aquilo que não

existe enquanto inscrição subjetiva. Entendemos que tal discussão é importante para a condução do tratamento de alguém dentro do espectro autista, compreendendo que há um modo absolutamente distinto de se colocar diante do outro, para não cairmos no equívoco de interpretar prematuramente uma indiferença relacionada à indiferenciação como uma mensagem endereçada.

Em seguida, a partir do *estádio do espelho* (1949/1998b), discutiremos o modo como a formação do *eu* e as relações de identificação com o outro tem impactos nas modalidades de reconhecimento e indiferença em relação ao próximo. Os fenômenos do transitivismo serão retomados para compreender os modos como os sofrimentos circulam entre sujeitos, a partir de um caráter contagiante, no entanto, experiências nas quais os sujeitos não conseguem fazer transitar sofrimentos, ou não conseguem realizar uma separação entre o que é seu e o que é do outro, geram problemas.

Pretendemos introduzir a ideia de que existem indiferenças narcísicas que facilmente se transfiguram em ódio, como modo de atacar e silenciar a diferença, além da problemática de acolhermos na clínica sofrimentos relacionados às identidades que são postas em zonas de indiferença no social, sem, contudo, efetuarmos uma clínica que ofereça ampla consistência às formações identitárias. Além destas problemáticas, mas ainda dentro da esfera da relação do sujeito com sua imagem, iremos localizar uma forma singular de surgimento de um semblante de indiferença em quadros histéricos, a partir da noção freudiana de *la belle indifférence des hystériques*, indiferença bela que faz apelo de reconhecimento de uma imagem de desafetação sublime.

No capítulo 4 iremos, por fim, retomar os conceitos de alienação e separação (Lacan, 1973/1988), para nos dar subsídios na compreensão da noção de servidão voluntária de Étienne de La Boétie (1530-1563/1987), procurando destacar como o processo de alienação ao outro, colocado enquanto mestre, tem efeitos de produção de uma indiferença do sujeito em relação à sua própria divisão e a seu próprio desejo. Discutiremos também a respeito da neurose obsessiva, bem como do que denominamos de indiferença depressiva, a qual se coloca na contramão da lógica do

consumo e provoca uma espécie de indiferença não desejada no campo social, por denunciar a falência do nosso ideal de bem maior na felicidade.

O que nos interessa neste trabalho é pensar a indiferença enquanto fenômeno clínico/social crucial das modalidades de sofrimento contemporâneas, não necessariamente como algo a ser almejado (já que como finalidade do tratamento poderia produzir uma espécie de ataraxia do gozo), mas também não imediatamente um quadro psicopatológico a ser eliminado (numa abordagem desprovida de uma análise crítica de sua função), mas sim como algo a ser escutado, questionado e trabalhado no âmbito da clínica e na sociedade.

A noção psicanalítica de inconsciente inaugura uma lógica de compreensão das dinâmicas sociais, que geram sofrimento, a partir de concepções que descentralizam os processos de constituição de identidades como determinações estanques, o que carrega em si possibilidades de transformações e atravessamento desta lógica de reconhecimento. Assim, justifica-se a escolha pela compreensão da temática da indiferença pela via do saber psicanalítico, uma vez que a psicanálise possui uma potencialidade singular de abertura para reflexões acerca das modalidades de sofrimentos advindos das formas de inserção de cada um no campo do Outro, sendo a indiferença uma marca das modalidades de encontro com o outro em nosso contexto atual.

Além de oferecer uma compreensão acerca dos processos de constituição subjetiva e instalação do sofrimento, a psicanálise oferece meios de tratar do que dói na indiferença, por propor a possibilidade de desarticular e desafixar sistemas de alienação e indiferenciação em seu próprio centro, a partir da fala e da escuta daquele que sofre, isto não apenas dentro das paredes do consultório. Além da aposta de que este trabalho contribua no reconhecimento e tratamento do sofrimento daquele que sofre a partir de uma narrativa marcada pela indiferença (o que já justificaria sua importância), apostamos na sua potencialidade de contribuir e oferecer ferramentas para a elaboração de pesquisas sobre fenômenos relativos ao ódio, às políticas identitárias e ao preconceito, além das possibilidades de produção de indiferenças necessárias no difícil encontro com a(s) diferença(s).

OBJETIVO

Objetivo Geral

Realizar uma investigação acerca da indiferença como modalidade de sofrimento de nossa época, mobilizando a rede conceitual psicanalítica de Freud e Lacan por diversas vias que nos instrumentalizem na construção de hipóteses sobre possíveis estatutos da indiferença no campo clínico/político.

Objetivos Específicos

i. Discutir/articular os fenômenos da indiferença com a emergência e proliferação de um discurso da indiferença como ideal inerente e produzido pela racionalidade política neoliberal, relacionado à ideia de autossuficiência e independência do outro; e com o *narcisismo das pequenas diferenças* proposto por Freud como modo de não reconhecer diferenças;
ii. Abordar a distinção e articulação entre indiferenciação e indiferença, e suas implicações nos modos de operar com a diferença;
iii. Relacionar a temática do narcisismo e da indiferença a partir da noção de identificação, visando relacionar com os impactos nas modalidades de reconhecimento e posicionamento em relação ao próximo;
iv. Apresentar os conceitos de *alienação* e *separação* em relação à noção de servidão voluntária, para compreensão dos efeitos de produção de uma indiferença do sujeito em relação a sua própria divisão;
v. Articular a temática da indiferença como efeito de uma lógica que exclui as diferenças, bem como os traços singulares de cada um.

MÉTODO

Este trabalho se insere dentro de uma compreensão dos fenômenos clínico/sociais dentro do escopo político e do saber da psicanálise na compreensão deste campo. O saber da psicanálise parte de uma ideia politicamente muito potente de “sociedade inconsciente de si mesma”, tal premissa é indissociável da reflexão sobre a dinâmica absolutamente conflitual dos processos de socialização dos desejos dentro de núcleos de interação social. Deste modo, a psicanálise oferece novas bases para o estudo das modalidades de sofrimento atuais dentro do escopo das economias libidinais dos sistemas políticos vigentes. No entanto, a psicanálise não se define em uma crítica social descrente e impotente frente aos imperativos de sua época, pelo contrário, ela oferece, em si, a possibilidade de desalienação, separação, e reposicionamento do sujeito, mas não dentro de um escopo de realização social do triunfo da consciência e da deliberação racional dos sujeitos sobre si (SAFATLE, 2017).

Inicialmente, como consta no projeto com que me inscrevi no programa de mestrado, meu desejo de pesquisa esteve voltado a articular a noção de indiferença com questões sobre o feminino e da diferença sexual. Seguindo nesta linha, no primeiro ano da pesquisa realizei ampla pesquisa bibliográfica e coleta de material pertinente ao tema proposto, efetuando também a leitura e fichamento dos textos. A partir desses textos e em concordância com o que foi trabalhado nas diversas atividades acadêmicas, pude observar que o campo de estudo ao qual desejava inserir minha pesquisa é, por um lado, múltiplo e abrangente no que diz respeito à feminilidade, porém, por outro lado, fragmentado e escasso no que diz respeito à indiferença; existem poucas produções sobre o tema da indiferença para a psicanálise e raros que articulem com a temática da feminilidade diretamente. Deste modo, optamos por um novo recorte para a pesquisa, de modo a priorizar definir o objeto “indiferença” e o campo conceitual ao qual se insere dentro da literatura psicanalítica, deixando as questões do feminino em suspenso.

Após o Exame de Qualificação, concluímos que o tema proposto pela pesquisa é bastante pertinente no que tange discussões ético-políticas e clínicas da atualidade, no entanto carecia ainda de uma maior organização dos eixos propostos para potencializar a discussão e elaborar hipóteses melhores estruturadas sobre o aparecimento da indiferença nos nossos tempos. Deste modo, visamos articular, no trabalho como um todo, dimensões da clínica e da metapsicologia com questões ético-políticas da atualidade, dividindo-o em 4 eixos principais.

O primeiro eixo trata de uma contextualização e perspectiva crítica em relação ao neoliberalismo e condições de subjetivação de nossa época.

No segundo eixo, articulamos noções de indiferença e indiferenciação na literatura de Freud e Lacan, visando elaborar uma hipótese da gênese da indiferença anterior à constituição do *eu,* além de uma discussão a respeito da emergência de uma indiferença não marcada pelo narcisismo a partir do caso “Dick”.

Em seguida, partimos para o terceiro eixo, no qual seguimos com a apresentação da constituição subjetiva para entendermos os fenômenos associados ao narcisismo, bem como a relevância dada à formação identitária nos dias de hoje, e as consequências disto no que concerne a abertura para as diferenças e para dimensões de alteridades, para além da lógica especular, a indiferença aqui surge tanto em relação à exclusão do diferente, quanto como ideal de *eu*, imagem que faz apelo e que se relaciona com formas de sofrimento.

No quarto eixo, introduzimos a noção de *alienação* e *separação* para compreender os fenômenos de servidão voluntária e alienação ao significante mestre, visando compreender o congelamento no processo de alienação que produz uma indiferença ao próprio desejo, se relaciona com fenômenos típicos da neurose obsessiva e também da depressão, embora esta tenha uma forma peculiar de se inscrever na sociedade. Neste último capítulo tratamos da indiferença depressiva enquanto modalidade de indiferença não tolerada no discurso capitalista, o qual, em intrínseca associação ao discurso da ciência, produz uma intensa medicalização que visa retornar o depressivo à condição de consumidor, tamponando sua angústia com um diagnóstico que o desresponsabiliza sobre seu próprio sofrimento.

Por fim, discutimos como a indiferença, em cada um dos eixos, é marcada por uma espécie de intolerância ao contato com o outro, com as diferenças que marcam cada um em sua singularidade, uma vez que a ideia de indivíduo indiviso é um ideal que afasta os sujeitos das experiências de decaimento das identificações determinantes de suas identidades fixas e, consequentemente, afasta a possibilidade de uma maior abertura às dimensões de alteridade de si e do outro.

Além do mais, cabe uma necessária consideração sobre a forma adotada para a escrita do trabalho. Devido ao objeto de estudo: 1) não ser um conceito ou tema propriamente psicanalítico; 2) poder mobilizar a rede conceitual psicanalítica por diferentes vertentes; 3) estar na intersecção entre clínica e teoria, consideramos importante trabalhá-lo a partir de uma perspectiva que a psicanalista Maria Rita Kehl (2004) refere em seu livro *Ressentimento*: tomando o objeto “pelas bordas”, isto quer dizer que para contornar a falta de bibliografia específica sobre o assunto no campo da psicanálise, faz-se crucial articular com outras leituras, que possibilitem construir o objeto "pelas bordas", por uma via indireta, a partir de campos de ideias que tangenciem o tema. Neste sentido, este trabalho visa uma exposição lógica e reflexiva sobre o tema, trafegando por conceitos da psicanálise e aparições esparsas do termo em momentos distintos das obras de Freud e Lacan, com certo grau de interpretação e indeterminação do objeto de estudo.

CAPÍTULO 1 | A MARCA DE UMA ÉPOCA

> E é essa indiferença em relação ao outro, essa espécie de desprezo do outro, que eu me pergunto se tem algum sentido numa situação ou no quadro de existência de uma espécie que se diz racional. Isso, de facto, não posso entender, é uma das minhas grandes angústias.
>
> Diálogos com José Saramago. José Saramago

1.1 Do narcisismo à indiferença

Christopher Lasch, em janeiro de 1979, publica o livro *"The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations"* (A Cultura do Narcisismo: A Vida Americana numa Era de Expectativas Diminuídas), nele o historiador discorre sobre a sociedade norte americana marcada pela lógica do narcisismo, lógica esta não mais pensada como uma patologia social como era até então, mas como espécie de obrigação moral associada à normalidade a partir dos anos 70 na esfera pública. Tal sociedade é definida por ele como impossibilitada de reconhecer sua própria história, olhar para o passado, ressignificar e pleitear um futuro. O livro toca em aspectos fundamentais das sociedades narcísicas, como modos de vida que necessitavam constantemente da validação externa de seus atos e imagens para se sustentarem enquanto indivíduos, obcecados pela autopromoção por meio de "imagens de vitória", numa busca infinita de crescimento e realização pessoal. A cultura do Narcisismo fala de um investimento intenso numa imagem de alta performance individual enquanto atributo fundamental a ser visto pelo outro. Neste cenário, para que alguém seja "normal" é necessário que ocorra um retorno e um investimento no eu, no fortalecimento da identidade, com um importante achatamento da dimensão simbólica em detrimento da imaginária e um consequente desinvestimento nas relações com a alteridade.

Lasch (1979) mostra como a economia libidinal nas sociedades narcísicas se expressa no consumo de objetos como beleza, juventude, desempenho sexual,

segurança, sucesso profissional e financeiro, como resposta ao terror do envelhecimento, das faltas de perspectivas e possibilidades de construção da própria história, bem como a angústia frente às possibilidades de dissolução do *eu* e do contato com a diferença do outro. Em decorrência dessa construção dramática da vida como uma apresentação ao público, surge consequente sentimento de farsa, de impostura e inautenticidade, e a intensa produção de sentimento de vazio, isolamento e solidão.

Segundo o autor, decorrem desta cultura certos traços típicos como o cinismo e a ironia defensiva, o descompromisso afetivo para si e para com os outros, a ideia de impotência e auto sacrifício. O autor refere que o eu do narcisista é fundamentalmente um eu inseguro de seus próprios limites e origem, que alterna entre o desejo de construir um mundo à sua própria imagem e semelhança, e a fundir-se ao seu meio, em união extática, se demitindo da condição de sujeito desejante, em uma voluntária servidão.

Esta servidão, como sugere Safatle (2017), responde ao complexo processo de entrada do sujeito na vida social, marcado por uma série de identificações, demandas de amor, expectativas de amparo, medos, esperanças, melancolias. Tais elementos em jogo nesta sujeição social por um lado é o que constitui o poder enquanto tal, por outro e ao mesmo tempo é o que confere ao poder a capacidade de gerir os afetos, as expectativas e sofrimentos de seus sujeitos. Neste sentido, nós não serviríamos voluntariamente a um regime de poder se, paradoxalmente, não amassemos aquilo que nos sujeita.

Em Lacan (1938/2003) a *generalização do narcisismo* na cultura surge como estrutura de defesa contra a fragilidade do *eu*, onde identificações simbólicas não conseguem operar. Segundo Safatle (2017) a compreensão lacaniana do narcisismo generalizado apontava para a submissão dos sujeitos a um tipo de injunção superegóica não mais vinculada à repressão de figuras paternas de autoridade como na época de Freud, mas sim a uma demanda de recusa da insatisfação sob o imperativo do gozo, que culmina fatalmente num colapso depressivo da capacidade individual de ação, e, junto a isso, pode surgir a produção generalizada de demandas

por figuras de autoridade. Lacan, neste primeiro momento de seu ensino, fala sobre a redução dos processos identificatórios do *eu* à dimensão imaginária e da consolidação de determinações nas relações (sejam relações a si, sejam relações ao mundo) baseadas no narcisismo.

Como espécie de decorrência do narcisismo generalizado como definição do nosso modo de relação com o outro se articula a noção de indiferença. Se nas sociedades narcísicas a relação do sujeito com o Outro responde a determinados modos de promover identificações e exacerbar a imagem do *eu* como auto realizada e autogerível, começa a surgir, em especial na virada para o século XXI, um sentimento de crescente desafetação frente a certas modalidades de sofrimento e de diferença. Indiferença essa frente àquilo que marca uma diferença que não entra na esfera de valores morais compartilhados por um determinado agrupamento.

A diferença é tida como constante ameaça, derrocando na deposição de seus agentes em uma *zona de indiferenciação*, zona na qual seus integrantes não se diferenciam entre si. Deste modo, de acordo com Safatle (2017) tudo aquilo que é da ordem da alteridade é expulso para sustentar a homeostase das projeções e internalizações egomórficas que compõem a “realidade” dos sujeitos dentro de uma lógica generalizada do narcisismo, realidade que nada mais é que a extensão narcísica de si ao campo do outro. Formas de vida que perturbem essa homeostase são submetidas a uma anestesia moral, invisibilizadas.

A indiferença neste contexto surge como um efeito de compleição narcísica e é, antes de tudo, uma atitude, um posicionamento político, em relação a si e ao outro, um modo de enfrentamento de conflitos marcado por um “retiro estratégico”, algo da cena é suprimido, seja o sofrimento, seja a diferença, seja o desejo, seja o gozo. De acordo com Dunker (2015) é uma tendência atual a montagem de aparatos de invisibilização do outro, como exemplo vemos estes apagamentos nas políticas higienistas, na construção de muros concretos e simbólicos, na não veiculação de determinados discursos na mídia, diversas medidas que visam negar a diferença e sustentar uma ideia (ainda que equivocada, mas politicamente potente) de vida social controlada, previsível e consequentemente, segura. Neste sentido criam-se diversos

meios de retirada de cena daquilo que causa o mal-estar, o qual não cessa de se inscrever.

Hoje ouvimos muito falar sobre a “medicalização da vida”, isto é, a possibilidade via alterações bioquímicas, de remediar dores da existência humana, como a angústia, o sofrimento, o desamparo, esse anestesiamento em relação à alteridade, nada mais é do que uma saída possível, porém fadada ao fracasso, de eliminar o mal-estar.

Ainda com Dunker (2017) esse tipo de indiferença funciona como uma defesa bastante elementar daquilo que não é passível de reconhecimento no próprio eu, e consequentemente também não é no outro, gerando raiva, inconformismo, preconceito. Nesse contexto de uma sociedade narcísica, além da analgesia, são comuns também fenômenos de hipersensibilidade e a hiper reatividade em relação aos modos de gozo do outro, uma incapacidade de produzir uma neutralidade em relação ao outro, de produzir indiferença que, neste caso, seria crucial, uma vez que essa impossibilidade é marca da intolerância, do preconceito, se associa aos crimes de ódio, à violência contra a mulher, às formas contemporâneas de segregações, expulsões, xenofobia. Percebe-se que tal problemática se dá marcadamente pela complexidade do encontro do sujeito com a alteridade.

Dentro desta lógica narcísica, a indiferença tem alguns destinos: entendida como frieza ao sofrimento ou demandas do outro, em uma *banalização do mal*[1], é um tipo de indiferença frente à violência e às injustiças, nada mais é que uma forma de crueldade. Um outro modo de inserção da indiferença é ela mesma tida como próprio ideal de *eu*, identificando-se com imagens superegóicas de seres que não mais

[1] Sobre a “Banalidade do mal” encontra-se no livro “Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal” de Hannah Arendt (1013).

sofrem, desejam ou se afetam com o outro, mas que gozam plenamente de suas capacidades ilimitadas, o que os colocariam em uma espécie de patamar superior aos demais, aos meros sujeitos desejantes.

O ideal de indiferença se faz muito presente na clínica a partir de demandas ao analista de aumento do controle de si, das emoções, pleiteando uma autossuficiência e independência total em relação ao outro. Aumenta a cada dia no cotidiano da clínica psicanalítica a adesão a este tipo de discurso que anseia em tornar-se indiferente, controlado, uma espécie de robô super-produtivo. Aqui fazer semblante de indiferente produz demanda de reconhecimento, promove um apelo ainda que pela via de ser reconhecido como o *eu* bem-sucedido que alcançou um estado elevado que os demais não conseguiram.

Além destas modalidades narcísicas da indiferença vemos a indiferença associada às narrativas de pessoas que dizem não possuírem mais a capacidade de sentir amor, ódio, ou medo, são pessoas que não mais conseguem agregar entusiasmo aos seus afazeres, deslibidinizadas e desencantadas com os ideias de felicidades amplamente valorizados em nossa cultura. Veremos adiante que tal indiferença se traduz em um problema para a ordem econômica, pois são pessoas que resistem a se vincularem à lógica do consumo, elas não tem libido suficiente para se deleitarem com os objetos oferecidos aos seus olhos pelo mercado, elas sabem que eles não cumprem a missão de tamponar a falta.

Podemos conjecturar que há uma “cultura da indiferença”, a qual, nesse sentido narcísico, incita uma crença cada vez mais ampla e autossustentada na identidade. O indivíduo vai se fechando cada vez mais em grupos identitários, de iguais a si, que tendem por sua vez se subdividirem em outros grupos, restringindo mais e mais o universo simbólico possível de cada um: quanto mais gente compartilha dos mesmos valores, modalidades de gozo “permitidos” e anseios, mais necessita-se ampliar os aparatos de regulação para bloquear a diferença e silenciar sofrimentos, o que, por sua vez, produz também sofrimento. Tal lógica culmina no isolamento de cada um dentro de sua identidade, amplamente identificados aos significantes que o definem.

1.2 A pura medida do excesso e a autossuficiência insuficiente

Efemeridade, volatilidade, descartabilidade, autossuficiência, desapego... são todos significantes frequentemente usados em referência ao mundo contemporâneo, onde os indivíduos, orientados pelo imperativo de consumo no discurso capitalista, buscam a satisfação indiscriminada de seus gozos. Segundo Laurent (2007), o empuxo ao gozo é vivenciado na experiência contemporânea do excesso, no imperativo do “a-mais”. registro imaginário que prima pela autossuficiência, pela independência e que se idealiza falicamente a partir de discursos baseados na ideia de *self-made man* e *self-esteem*; nas palavras de Lacan:

> [...] há um certo tempo, forjamos um terceiro ideal sobre o qual não estou certo de que pertença à dimensão original da experiência analítica - o ideal de não-dependência, ou, mais exatamente, de uma espécie de profilaxia da dependência. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 21).

Na obra de Dardot e Laval (2009) denominada *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, é demonstrado como a racionalidade política neoliberal se constitui a partir de uma crise de governamentabilidade do liberalismo. Segundo os autores tal crise representa um problema de ordem prática da intervenção política na economia e sociedade. Para os autores, o liberalismo clássico não foi bem-sucedido na incorporação da modalidade de empresa em matéria de organização de suas formas jurídicas, formas de competição e de concentração de riquezas.

Conforme os autores a racionalidade política neoliberal, não é apenas uma teoria econômica, mas um modo de vida que produz sujeitos. Um primeiro traço fundante do homem neoliberal é ser competitivo, porém isso não se inaugura apenas no neoliberalismo, o que é especificidade de tal sistema é que o homem se concebe enquanto uma empresa, dentro do modelo empresarial de uma busca inquietante pela realização pessoal, pelo sucesso perante os demais.

As modalidades de gestão visam o excesso, excesso de motivação, de lucro, de desempenho, produção, e consequentemente o afastamento de sofrimentos improdutivos. Homem e empresa se identificam mutuamente, em uma identificação

constitutiva. Desta lógica decorre que o homem neoliberal é um competidor que usa sua força de trabalho no máximo esforço para atender a demanda da empresa no seu desempenho máximo, além de se responsabilizar, única e exclusivamente, por quaisquer eventuais erros. Assim, quanto maior a relação de dependência entre o sujeito e seu empregador maior a disponibilidade para responder às demandas de melhoria de desempenho.

Para os autores, como consequência da competição cada indivíduo é obrigado a construir por si mesmo sua “jaula de aço”, ironicamente, da melhor maneira possível, para se manter em uma zona de afastamento segura e necessária ao seu autodesenvolvimento. Assim o indivíduo tornar-se uma “empresa de si mesmo”, com suas leis de autorregulação e maximização de seu próprio desempenho. Em articulação com o que Lash (1997) aponta, o indivíduo necessita apresentar-se ao mundo a partir de uma imagem de sucesso, e uma vez que passa a se ver como uma empresa, não se concebe mais como um trabalhador, proletário, que conhece os limites de si e do trabalho, da exploração vinda do sistema e meios possíveis de resistência.

Sendo uma empresa, ele se torna paulatinamente o único responsável pela autovalorização de seus atributos. Diante de todas as pressões advindas da responsabilidade que se atribui para produzir sempre mais e melhor, bem como assumir todos os riscos que outrora era função do Estado, ele padece da intensificação do trabalho e da brutalidade da competição. Assim, casos de depressão e ansiedade começam a se proliferar, acompanhado de um absoluto aumento no consumo de remédios e outros meios de se anestesiar, que funcionam como uma forma de tamponar o vazio frente ao achatamento da dimensão simbólica de se inscrever nessa lógica de funcionamento prioritariamente imaginário (LAVAL & DARDOT, 2009).

Percebemos então como o neoliberalismo possui modos de adesão subjetiva próprias a sua racionalidade, e mobiliza dinâmicas libidinais específicas. Conforme Safatle (2017) não podemos cair no equívoco de compreender a sujeição dos sujeitos aos ditames neoliberais a partir da ideia de repressão enquanto agente principal de

conformação disciplinar do desejo nesse contexto específico. O capitalismo não é um modo de vida baseado na renúncia do gozo como comumente é pensado. Para Lacan (1969-1970/1992) a função do capitalismo é baseada na produção do excesso como norteador das dinâmicas de reprodução social a partir do que chama de “espoliação do gozo”, uma espécie de apropriação indevida do gozo. Mas o que isto quer dizer?

De acordo com Safatle (2017), a época do surgimento da psicanálise, antes da instauração do neoliberalismo, as estruturas de poder eram baseadas fundamentalmente na repressão. Em sociedades de cunho repressivo as subjetividades emergem enquanto subjetividades clivadas entre as exigências do supereu para a conformação social, e, na outra face da mesma moeda, uma potência essencialmente desreguladora do desejo, que promove uma resistência aos imperativos da lei. Nestas sociedades clivadas torna-se mais tangível se haver com o hiato sempre presente entre o princípio de realidade e desejo recalcado, se haver com a castração, como era tão claramente notável nas neuroses descritas na obra freudiana.

Segundo o autor, no entanto, o modelo de gestão neoliberal não funciona sob este tipo de lógica de funcionamento baseada na clivagem, uma vez que em não havendo a repressão tão claramente reguladora dos modos de sujeição social, o neoliberalismo não permite a constituição de um modo alternativo de se posicionar frente à repressão. O neoliberalismo marca uma lógica de incitação contábil, eliminando a força de criar clivagens dentro do próprio sistema de poder através da colonização do gozo. Assim, o capitalismo expropria as esferas de experiências que não se deixam ler a partir da ótica da esfera econômica, marcando, um atravessamento dos sistemas de modos de produção na economia libidinal dos sujeitos.

O neoliberalismo, através da internalização de um “ideal empresarial de si” como dispositivo disciplinar, promove uma mutação da relação da instância superegóica e repressão. Conforme Laval e Dardot (2009), a generalização da forma-empresa no interior do corpo social derrocou na auto compreensão dos indivíduos como “empresários de si mesmos”, de modo que a racionalidade de suas ações parte

de uma lógica de investimentos e lucros sob o imperativo do excesso, o que leva os sujeitos a compreenderem também seus afetos como objetos de um trabalho e investimento sobre si.

No cenário neoliberal, a racionalização empresarial do desejo se dá como internalização de uma vigilância constante que parte do próprio sujeito, o qual terá como valor o autocontrole baseado em uma avaliação de si sob critérios lógicos da administração de empresas. Segundo Safatle (2017), tal transformação das dimensões inter e intrasubjetivas baseadas em uma racionalidade econômica ancorada no cálculo racional dos custos e benefícios faz emergir uma nova área de interação entre governo e indivíduo, criando modos de governabilidade muito mais enraizados psiquicamente, e, portanto, menos dependente de uma regulação superegóica repressiva advinda do poder.

De acordo com Safatle (2017) existem alguns pontos nevrálgicos na obra lacaniana para a compreensão da economia libidinal do capitalismo nesta vertente neoliberal. Um dos principais pontos que destacaremos brevemente neste trabalho é da rejeição da castração no capitalismo, bem como das coisas do amor (Lacan, 1992/1969-1970). Tal modo de inserção dos sujeitos no campo social contribue para a instauração de modalidades específicas de se relacionar com o gozo e com o Outro, no qual a indiferença, ou as indiferenças, surgem como possibilidade de se posicionar nesse complexo (des)encontro com a diferença.

Assim, *grosso modo*, o capitalismo se funda na inscrição do excesso dentro das dinâmicas de reprodução e sujeição social. Tal excesso mobiliza o capitalismo a partir do que Lacan (1992/1969-1970) denomina de “espoliação do gozo”.

Para compreender como se constitui a lógica da pura maximização de performances individuais, Lacan (1992/1969-1970) correlaciona com as formas econômicas de extração da mais-valia concebida por Marx de constante autovalorização do Capital, criando com isto o sintagma “mais-de-gozar”. Para Lacan (1992/1969-1970):

> [...] o que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu

> equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar — para dizer de uma vez — forjado. (p.76).

Lacan entende então que a renúncia ao gozo produzida por uma espécie de redução do próprio trabalhador a ser um valor, ou seja, um objeto da produção do valor pelo seu trabalho, possibilita a produção de um *mais-valor,* que culmina na circulação incessante e infinita da autovalorização do Capital. Circulação esta que nas palavras de Lacan é "absolutamente urgente gastar. Se não se gasta, isto produz toda forma de consequência". É aqui que se espolia o gozo, através da produção do mais-de-gozar na mesma lógica da produção da *mais valia*.

De acordo com Safatle (2017):

> esta renúncia ao gozo é integrada sob a forma do que impulsiona processos cada vez mais extensivos de auto-valorização. Daí porque ela se constitui como mais-de-gozar. Esta racionalidade própria a uma sociedade organizada a partir da circulação do que não tem outra função a não ser se auto-valorizar, que determina as ações dos sujeitos a partir da produção do valor, precisa socializar o desejo levando-o a ser causado pela *pura medida da intensificação*, pelo puro empuxo à ampliação que estabelece os objetos de desejo em um circuito incessante e superlativo chamado por Lacan de mais-de-gozar (SAFATLE, P. 84, 2017).

Portanto, o surgimento de formas de subjetivação contábeis, e financeiras, a partir da lógica do discurso capitalista, derroca em uma relação do sujeito consigo a partir de uma lógica do excesso, excesso de si inclusive: uma "ultrapassagem indefinida de si" nas palavras de Laval e Dardot (2009).

De acordo com a lógica lacaniana, o sujeito estruturado a partir de um desejo causado pelo excesso "pede uma economia psíquica não mais assentada em um supereu repressivo, mas em um supereu que eleva o gozo à condição de imperativo transcendente" (SAFATLE, 2017). E, a partir do momento que este gozo é marcado

pela lógica contábil e financeira, o excesso não é um problema, ou seja, faz parte da normatividade do neoliberalismo. Nas palavras de Safatle:

> Em momento algum o excesso implica quebra das ilusões de autonomia que orientam os indivíduos empresariais em suas relações por propriedade. Pois este é um excesso quantitativo que não se transforma em modificação qualitativa. Sob a forma-empresa, ao contrário, todo excesso é financeiramente codificável, é confirmação do código previamente definido, de um saber de inscrição e produção. (SAFATLE, P. 84 2017)

A ideia lacaniana de que o discurso capitalista forclui a castração, pode ser compreendida como algo que se coloca na constituição dos laços sociais e na relação com a alteridade.

Ao que Lacan estaria se referindo quando diz desta forclusão da castração?

De acordo com a leitura lacaniana, o que estaria de fora do capitalismo é a dimensão simbólica da castração, a qual corresponde a possibilidade de representar a disjunção que não forma *Um*, que não completa, o impossível da relação sexual (LACAN, 1972-1973/1993). Para Lacan (1972-1973/1993) “o gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal" (p.17-18). Só via simbolização da castração é possível uma abertura com relação à diferença que, como veremos, é o que inscreve nossa discussão sobre a indiferença como via de eliminar a diferença, ou, por outro lado, como uma possível forma de abertura para a diferença radical, que produziria uma indiferença às *pequenas diferenças narcísicas* dentro de uma lógica não toda fálica. Isto posto, Lacan, diz:

> O que distingue o discurso do capitalismo é isto – a Verwerfung, a rejeição (...) da castração. Qualquer ordem, qualquer discurso que se aparenta ao capitalismo deixa de lado o que nós chamaremos simplesmente as coisas do amor [...] (LACAN, 1971/2011, p. 88).

Há, portanto, no discurso capitalista, uma tentativa de forcluir “as coisas do amor”. Lacan (1971/2011) refere, ainda neste seminário, que a castração é o que condiciona a possibilidade do amor. Por que o capitalismo nada sabe das coisas do amor?

O discurso capitalista, ao tentar jogar para escanteio a castração, tenta conjuntamente apagar toda e qualquer diferença, em uma tentativa de consistir a relação sexual, na relação imaginária de sua possibilidade. Neste sentido, o amor é impossível no capitalismo, pois no amor se inscreve justamente a castração, “é dar aquilo que não se tem” (LACAN, 1960-61/1992). Amar é reconhecer sua falta e colocá-la no outro, doá-la a alguém que não a quer. Ou seja, não é quantitativo, não é dar o que se tem, não é dar objetos consistentes, não é dar mais e mais: é dar algo que não se possui, algo da dimensão da falta. Para que seja possível um laço de amor é preciso se haver com a castração. Ora, o amor torna-se impossível no interior de uma lógica contábil, do excesso, pois ele é o seu inverso. Por outro lado, se o amor é impossível, a indiferença sendo seu oposto está muito mais de acordo com a lógica libidinal interna ao capitalismo.

Então, como diria Soler (2017) a infelicidade de Narciso é se saber não suficiente. Estamos longe da autossuficiência no capitalismo, uma vez que estamos à mercê do espelho na lógica do narcisismo. O espelho nesta lógica é o Outro que se torna presente pelos outros, e se por um lado a identificação à essa imagem traz júbilo e conforto, por outro coloca o Narciso frente à toda sorte do desconhecido, uma vez que subordina a relação com o outro à imagem primária, à relação ao Outro barrado, o que carrega em si uma dimensão mortífera, que gera sofrimento. Por isso a castração deve estar de fora. Sobre essa autossuficiência insuficiente do narcisismo, Soler (2017) diz:

> Esse olhar pode estar em todo lugar e em nenhum lugar, pois o que seria uma imagem que ninguém veria ou uma significação que não seria de ninguém? Não é surpreendente que um Deus foi inventado que vê tudo, as imagens e para além de sua significação e de seu sentido. Não é surpreendente também que, às vezes, se sonhe com o contrário, o manto de invisibilidade, fantasia, sem dúvida, propícia ao voyeur e outras astúcias da perversidade, mas propícia primeiramente à subtração que o liberaria. Não é surpreendente, enfim, que se batalhe, que se esforce tanto para se assegurar da possessão de uma imagem que não depende de mim, pois seu valor vem do Outro e do qual posso ser despossuído, e que, no

> entanto, produz a paixão, entre outras a inveja e o ciúme. (SOLER, p. 34, 2017).

Portanto, não é de se estranhar que o sujeito procure uma imagem de invisibilidade, ou de grande mostração, ou de uma indiferença que vise o olhar do outro e uma autossuficiência, uma vez que o Outro representa tanto o que o constitui quanto o que facilmente poderia descortinar a dimensão de insuficiência da autoimagem. Porém, se o capitalismo tira de cena a castração e de algum modo dificulta o reconhecimento do sujeito de sua primeira identificação, identificação de objeto deste Outro - e o reconhecimento de seu desejo, enquanto desejo deste Outro - qual saída teria ao sujeito para se separar de desta lógica?

1.3 A grande indiferença das pequenas diferenças

Para ampliar nossa compreensão da inscrição da lógica do narcisismo nas dinâmicas sociais, bem como nos processos de formação de agrupamentos políticos em torno da ideia de unidade, faz-se fundamental a compreensão da proliferação de um fenômeno descrito desde Freud que é a ideia de *narcisismo das pequenas diferenças*. Esta expressão está presente na obra freudiana em três momentos distintos, segundo Reino & Endo (2011), a saber: (1) surge pela primeira vez em O Tabu da Virgindade de 1917, (2) é retomado em Psicologia das Massas e Análise do Eu de 1921 e (3) aparece em sua versão final em O Mal-estar na Cultura de 1930. Trata-se de uma espécie de patologia do social, uma dificuldade de reconhecer e de simbolizar a diferença, em especial quando a diferença é em si carregada de igualdade, ou seja, nada mais parecido com x, do que x’, porém existem pequenas diferenças entre x e x’ que fazem com que surja intolerância e ódio entre as pessoas dos dois grupos.

> Toda vez que duas famílias se unem por casamento, cada uma delas se acha melhor ou mais nobre que a outra. Havendo duas cidades vizinhas, cada uma se torna a maldosa concorrente da outra; cada pequenino cantão olha com desdém para o outro. Etnias bastante aparentadas se repelem, o alemão do sul não tolera o alemão do norte, o inglês diz cobras e lagartos do escocês, o

> espanhol despreza o português. Já não nos surpreende que diferenças maiores resultem numa aversão difícil de superar, como a do gaulês pelo germano, do ariano pelo semita, do branco pelo homem de cor. (FREUD, 2011, p. 56-57)

Ao afirmar que cada indivíduo se isola do outro por suas diferenças, não obstante também por suas semelhanças, com todo resto, o que gera o *narcisismo das pequenas* diferenças é tanto a diferença em si, quanto também, e profundamente, um excesso de semelhança. Antes de compreender o *narcisismo das pequenas diferenças* enquanto um fenômeno social, Freud (1917/2006) em *O tabu da virgindade Freud* (1917/2006), parte de uma concepção de um antropólogo chamado Alfred Ernest Crawley sobre um tabu de isolamento pessoal. Freud refere pela primeira vez a noção de *narcisismo das pequenas diferenças* enquanto um problema relacionado aos humanos, uma hostilidade inata à cada um. Nas palavras de Freud:

> Com expressões que diferem pouco da terminologia empregada pela psicanálise, Crawley assinala que cada indivíduo se separa dos demais por um “taboo of personal isolation”, e que justamente em suas pequenas diferenças, não obstante sua semelhança em todo o resto, se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria sedutor ceder a esta ideia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que em todos os vínculos humanos vemos batalhar com êxito contra os sentimentos solidários e degolar o mandamento de amar o próximo. (FREUD, 2006, p. 195)

Não apenas seria sedutor como de fato Freud cede à ideia em sua crítica ao mandamento religioso “amai o próximo como a ti mesmo”. Para ele, neste momento de sua obra, não há uma solidariedade imanente aos homens, o que há é um narcisismo hostil e permanente a todos os vínculos humanos, exceto na relação mãe-filho.

De acordo com Reino & Endo (2011) a noção de *taboo of personal isolation* aparece diversas vezes no trabalho de Crawley (1869-1924) intitulado *The mystic rose: a study of primitive marriage and of primitive thought in its bearing on marriage*,

em associação ao que estaria em jogo no contato e na aproximação (ou distanciamento) entre humanos.

Se sabemos com a psicanálise que o bebê não se constitui sem a presença de alguém que lhe confira a dignidade de ser outro, diferente, como podemos entender essa intolerância em relação ao encontro com o outro, que produz uma tendência ao isolamento?

Para Crawley, o taboo of personal isolation estaria em todas as relações humanas, é uma especificidade que torna o homem tão dependente do outro, quanto isolado. Tal aparente contradição se reflete na parábola de Schopenhauer, citada por Freud em uma nota de rodapé de *Psicologia das massas e análise do Eu.* Citaremos aqui também para aprofundarmos em nossos questionamentos:

> "Em um gelado dia de inverno, os membros da sociedade de porcos espinhos se juntaram para obter calor e não morrer de frio. Mas logo sentiram os espinhos dos outros e tiveram de tomar distância. Quando a necessidade de se aquecerem os fez voltarem a juntar-se se repetiu aquele segundo mal, e assim se viram levados e trazidos entre ambas as desgraças, até que encontraram um distanciamento moderado que lhes permitia passar o melhor possível. (SCHOPENHAUER, 1851/2009, p. 665 apud REINO & ENDO, 2011)"

Nesta parábola Schopenhauer apresenta aspectos cruciais da relação dos homens para com seu semelhante, ou como também poderíamos pensar, da relação do sujeito com o significante que o aliena. O frio traz algo de cruel, e para superá-lo os porcos espinhos tenderiam a se unir, pois o encontro promove calor suficiente para mantê-los vivos. Porém, a proximidade traz a dor que o outro promove em si, o encontro com o outro fura a pele, de modo a provocar uma ligação entre eles que carrega em si uma marca de insuportável, fazendo-os se separarem e, portanto, sujeitos ao frio. Em ambas possibilidades, o porco-espinho se encontra com o sofrimento, com o mal do frio ou do espinho do outro. Na parábola, após eles se reencontrarem repetidas vezes com os males, eles encontram uma distância suficientemente boa que garanta não serem espetados, nem ficarem congelados.

Poderíamos pensar diversas possibilidades de interpretação desta parábola em relação aos conceitos da psicanálise. Focaremos neste primeiro momento em relação ao que concerne as possibilidades de aproximação dos sujeitos. A saída que os porcos-espinho encontraram foi a de se manterem em proximidade com o outro, porém seguros dos espinhos. Poderíamos pensar que alguns, no entanto, optam por escolherem o frio, para viverem uma vida sem riscos de se machucarem. Por outro lado, para outros, o frio poderia ser tão insuportável ao ponto de escolherem se manterem unidos com o outro pelos espinhos.

Conforme Barros (1998, p. 43, apud Reino & Endo, 2011) os espinhos surgem como a impossibilidade de se fusionarem entre si, ao se procurarem para promover uma associação entres seus corpos que os protejam do frio, são impedidos pelos espinhos. No entanto, solução encontrada é necessariamente insatisfatória, pois o frio não é superado por completo. Freud considera que os humanos possuem essa indisponibilidade de se aproximarem intimamente um dos outros, e em todas as relações que possuem encontram espinhos ao se aproximarem demais. Ou seja, todo encontro com o outro carrega em si um grau de intolerância e hostilidade.

Para Freud (1921/2011) a questão principal é que o que marca a intolerância dos homens entre si são esses pequenos espinhos chamados “diferenças”, se não houvessem espinhos, os porcos poderiam se fusionar formando uma unidade que combateria o mal exterior. Neste momento da obra Freud (1921/2011, p. 57) se questiona justamente sobre essa suscetibilidade dos homens frente a “diferenciação”, para ele “a hostilidade se apega à pequena diferença”. O isolamento se justifica por uma lógica que pode ser resumida da seguinte maneira: “eu só não me aproximo do outro pela simples razão desse outro possuir espinhos, os quais eu não posso tolerar, pois eles me machucam”. Porém, nesta toada, o sujeito não se dá conta que o espinho que ele não tolera no outro, em muito se assemelha aos seus próprios espinhos, e é essa a ideia mesma do *narcisismo das pequenas diferenças*, uma diferença odiada no outro que carrega um tanto de si.

Porém, em alguns momentos tal aversão e intolerância é suspensa. Freud (1921/2011) diz que há um momento no qual o sujeito suspende a intolerância ao

outro, se indiferenciando nele, e formando assim a massa. Poderíamos dizer que a massa se forma quando os sujeitos se unem formando uma homogeneidade entre eles, como se estivessem todos espetados, e por consequência, as diferenças entre eles estariam apagadas em nome da unidade formada entre seus corpos. Uma massa se forma com o intuito de apagar as diferenças. Porém, haverá sempre um porco-espinho que não topou se indiferenciar, ou vários, e é contra os espinhos destes porcos, tomados em conjunto, que a massa destinará toda sua agressividade, seja para excluí-lo, seja para destruí-lo. Ou seja, uma vez unidos e identificados entre si, podem deixar o outro de fora para ser destruído e, portanto, resolver a questão da diferença.

Em o *Mal-Estar das Civilizações*, Freud (1930/2006) diz que a ligação social é estabelecida principalmente pela identificação dos membros entre si, e associa ao que chama de miséria psicológica da massa esse desmanchar-se em fumaça da singularidade dos membros. Deste modo caracteriza o *narcisismo das pequenas diferenças* associado a uma patologia do social: como miséria psicológica da massa e como possibilidade do exercício da agressividade destrutiva:

> "É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobrarem outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes (...) Dei a esse fenômeno o nome de 'narcisismo das pequenas diferenças' (...) Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil". (FREUD, 1930/2006, p.136).

Deste modo Freud (1939/2006) ressalta que a descarga da agressividade em grupos rivais é um fator fundamental da a sobrevivência e convivência “harmônica” do grupo, uma vez que não colocando a agressividade no outro, ela poderia descarregada no interior do próprio grupo.

Nesse sentido, nas palavras de Reino & Endo (2011), podemos resumir as torções que sofre o *narcisismo das pequenas diferenças* no pensamento freudiano:

> Em 1918, a pequena diferença nos fala desses pormenores que, ao serem investidos, diferenciam um indivíduo do outro, obliterando um fundo de indiferenciação e criando um taboo of personal isolation. Em 1921, a pequena diferença é um pormenor que diferencia massas, estas, por sua vez, só surgem com a condição de que os espinhos entre os integrantes sejam suspensos, para retornarem no embate entre grupos, gangues, facções etc. Já em 1930, a pequena diferença é um mero pretexto para o exercício da destrutividade (REINO & ENDO, 2011).

Podemos pensar que do mesmo modo que a massa se une para destinar toda a agressividade para apagar a diferença do outro, ela também apaga suas diferenças nos laços que formam entre si, portanto, não há reconhecimento das diferenças entre seus integrantes, não há singularidade na massa, uma vez que o outro é tomado como extensão de si. Cria-se uma situação em que a possibilidade de estabelecimento do laço social se dá por meio do ódio e do encontro de um inimigo comum, o que, invariavelmente, acaba por produzir efeitos ainda mais destrutivos contra minorias e grupos não reconhecidos socialmente.

Koltai (1999), em seu artigo chamado Violência e indiferença: duas formas de mal-estar na cultura, questiona:

> Era possível até pouco tempo atrás lutar coletivamente contra o patrão ou contra uma classe, mas como lutar contra a globalização? O cidadão moderno está sem rumo e ora se refugia na indiferença, ora parte para a violência contra aquele que imagina estar impedindo sua "felicidade", roubando-lhe algo que no fundo nunca lhe pertenceu. (KOLTAI, 1999).

A autora também diz da própria noção de fraternidade ser também sustentada pela segregação do diferente:

> (...) a fraternidade está fundada na segregação, o amor do semelhante no ódio do diferente, uma vez que amor e ódio são os

> dois sentimentos que movem o humano concomitantemente, o homem sendo ambivalente por natureza. (KOLTAI, 1999)

Vemos que o *narcisismo das pequenas diferenças* não diz respeito apenas à uma patologia grupal, mas se insere na própria dinâmica dos indivíduos entre si. Inclusive poderíamos pensar que o *narcisismo das pequenas diferenças* não opera no interior do agrupamento, uma vez que por meio dos laços fraternos os indivíduos se unem para somente em um segundo momento atacar toda e qualquer diferença que surja e coloque em risco a integridade do grupo, como um **todo.** Se pensarmos que a massa nada mais é do que uma unidade formada que ora se une em laços fraternos apagando as diferenças entre si, e ora repele o diferente também para não se haver com a diferença, podemos fazer uma correspondência com a própria noção de unidade do *eu* no narcisismo. Ou seja, o *narcisismo das pequenas diferenças* é o que se manifesta como efeito de grupo do próprio narcisismo enquanto marca fundante do *eu*. Se o *narcisismo das pequenas diferenças* na chave de leitura do *Tabu do Isolamento* era o que garantia a integridade da unidade do Eu, não sendo espetado pelos espinhos do próximo, agora passa a ser a garantia da uma coesão da massa.

Contudo, se toda e qualquer diferença parece ameaçar a integridade narcísica do *eu*, ou do grupo, quais as chances de um reconhecimento do outro em sua singularidade? Se o narcisismo é justamente aquilo que resiste ao reconhecimento da diferença, ele é consequentemente aquilo que resiste ao outro. Existe reconhecimento da diferença no narcisismo?

A pequena diferença que o narcisista pode reconhecer não se trata, de modo algum, do reconhecimento da diferença do outro enquanto alteridade radical. A pequena diferença nada mais é que uma semelhança a si que o próprio sujeito não pode reconhecer, coloca no outro aquilo em não pode reconhecer como seu. É o porco espinho que detesta o espinho do outro, é o torcedor fanático de um time que odeia o torcedor fanático de outro time. É uma etnia que vê a outra como inferior apenas por uma diferença suposta, mas que de modo algum abarca a singularidade de seus integrantes. Podemos dizer, de acordo com Reino & Endo (2011), que uma coexistência entre *diferenciação* e *indiferenciação* no interior do *narcisismo das*

pequenas diferenças. Isto por que ao reconhecer uma pequena diferença no outro, já não se vê mais nada fora tal diferença elevada à condição de o que define o outro por inteiro. Ocorre nesse momento uma profunda impossibilidade de ser tocado pelo outro no que ele pode ser para além desta pequena diferença. Neste sentido Reino & Endo (2011), afirmam que disto se produz uma transformação da "alteridade em uma caricatura, da qual se pode rir não um riso libertador – mas de escárnio". Em outras palavras:

> Em outros termos, podemos dizer que uma etnia vê a outra como uma grande massa amorfa, cujos integrantes não são distinguíveis entre si, mas se diferenciam de outra por traços gerais; como se dissesse: "eles se diferem de nós, mas não diferem entre si". Ou seja, o narcisismo das pequenas diferenças cria uma heterogeneidade intergrupal e, ao mesmo tempo, uma homogeneidade intragrupal. (REINO & ENDO, 2011).

Neste sentido podemos dizer que a condição para que a diferença seja reconhecida no interior do narcisismo é que o outro perca sua alteridade, pois se transforma em sua totalidade na própria diferença suposta pelo outro. Se o reconhecimento do outro em sua diferença radical é interditado, isto só ocorre por que o próprio indivíduo está interditado de se haver com a sua própria dimensão de estrangeiro de si, isto é, de reconhecer em si algo para além de sua unidade. É a *grande indiferença nas pequenas diferenças*: tanto faz o que o outro é ou deixa de ser no interior do grupo, são todos iguais entre si e todos dignos de ódio por serem iguais demais a mim. Diante desta formulação poderíamos nos perguntar: qual espaço para o reconhecimento do outro?

CAPÍTULO 2 | INDIFERENÇA E INDIFERENCIAÇÃO

2.1 O oposto do amor e do ódio – a gênese da indiferença

Do capítulo anterior pudemos concluir que o *narcisismo das pequenas diferenças* está relacionado com o conceito de narcisismo não só como fenômeno de grupo, uma vez que se trata do modo como se forma e como se mantém uma unidade (do eu e da massa). Observamos que um dos modos de apagar as diferenças não ocorre apenas pela via de negar a diferença do outro, ou destruí-la, mas também em indiferenciando-se aos outros, isto é, negar as diferenças dissolvendo-as em uma massa amorfa.

Analisaremos neste capítulo como faz parte da própria construção do eu, enquanto unidade, um momento de indiferenciação primordial, esta que insiste em retornar e fazer sua marca ao longo da vida do sujeito. O momento primordial de indiferenciação carrega em si marcas do que virá a se constituir em uma indiferença decorrente do narcisismo. No entanto, neste momento inicial de indiferenciação, ainda não há unidade de *eu*, logo a indiferença não terá registro das diferenças no psiquismo, isto só ocorrerá com a passagem ao narcisismo.

Freud, em 1915, publica *As Pulsões e seus Destinos*, onde surge uma importante aparição do termo *indiferença*, em sua relação com os processos de constituição narcísica do *eu*. Freud (1915/1987), ao discutir o conceito de pulsão, destaca a existência de dois sentimentos que não podem ser diretamente enquadrados nas definições que apresentara anteriormente sobre as pulsões, por não serem apenas mais uma modalidade de pulsões parciais relativas à sexualidade. Esses dois sentimentos, casos particulares dentre as pulsões, são o amor e o ódio.

Freud passa então a discutir sobre esses sentimentos e, ao contrário do que se poderia esperar, não os apresenta exclusivamente como sentimentos opostos entre si. Ao invés disso, parte do amor e afirma que este não apresenta apenas uma, mas três formas de oposição. Além da oposição amar-odiar há também outras: amar e ser amado e o amar e o odiar tomados em conjunto, em oposição ao estado de

indiferença ou desinteresse. Assim, temos nesta passagem uma importante aparição da noção de indiferença, situada em oposição aos sentimentos de amor e de ódio, quando tomados em conjunto.

Ainda no texto *As Pulsões e Seus Destinos*, Freud (1915/1987) apresenta uma breve exposição acerca da indiferença para, a partir da oposição eu/não-eu, afirmar a existência de um estado original, no começo da vida anímica, em que o *eu* seria capaz de satisfazer suas pulsões em si mesmo, de maneira auto erótica e indiferente ao mundo externo. Sobre essa condição de narcisismo, Freud (1915/1987) afirma que nesse momento da constituição do eu, não há registro do mundo exterior para o bebê, sendo, portanto, indiferente à satisfação. Desse modo, o *eu* é fonte de todas as experiências de prazer, estando o investimento pulsional direcionado apenas ao *eu* e indiferente ao mundo externo.

Um segundo ponto destacado por Freud (1915/1987) é: para que seja possível ao *eu* sair desse estado de indiferença e plena satisfação auto erótica, são necessárias certas condições em sua relação com o mundo exterior. Mais especificamente, é a partir da relação do *eu* com objetos fontes de prazer e desprazer do mundo exterior - que serão introjetados ou projetados, conforme o princípio do prazer - que se torna possível passar do estágio inicial do que denomina por indiferença ao mundo exterior, para um estágio de relação com este, sendo possível o acesso às experiências de amor/ódio. Posteriormente, teríamos ainda uma terceira polaridade: ativo/passivo, ou amar/ser-amado, sendo a alternância entre essas posições na relação com o outro fundamental para o estabelecimento de processos de identificação e essencial para a constituição do *eu*. O narcisismo combina duas destas posições: faculta ao *eu* a satisfação e toma a si mesmo como objeto de satisfação auto erótica. Nas palavras de Freud (1915/1987) “(...) o sujeito-Eu coincide com o que é prazeroso, e o mundo externo coincide com o que é indiferente” (p.129).

Neste contexto, Freud está marcado pela introdução do princípio de prazer e consequentemente sua oposição ao princípio da realidade. Os objetos que são fontes de prazer são tomados para si (introjeção) e os que são fonte de desprazer são expelidos (projeção), passando do que chama de *eu* real - regido pela oposição

interior-exterior - para um eu-prazer purificado. O objeto coincide com o que é alheio e odiado. O mundo externo está dividido entre o prazer incorporado e o estranho. Freud caracteriza o que antes era realidade exterior como “indiferença”, e articula a indiferença como antecessora do ódio:

> [...] a indiferença remete ao ódio, a aversão, como caso especial, após ter surgido, primeiro como precursor. O exterior, objeto, o odiado seriam, bem no início, idênticos. Se, depois, o objeto se apresenta como fonte de prazer, ele passa a ser amado, mas é também incorporado ao Eu, de modo que, para o Eu-prazer purificado, o objeto coincide novamente com o que é alheio, odiado. (FREUD, p.51).

Pode-se dizer que onde antes havia indiferença, agora há desprazer, de modo que este é o momento da invenção retrospectiva da indiferença, sendo o ódio herança dela em sua genealogia.

Eu-sujeito — com o prazer
Mundo externo — com o desprazer (antes com a indiferença)

Dito de outro modo, existe uma indiferença que é originária: o que é bom fica no *ser* o que é indiferente fica para fora, nesse momento ainda não há relação de ódio ao que está indiferente. Em seguida, como consequência lógica, se recobre esse momento de indiferença originária com prazer dentro e desprazer fora. Quando ocorre a introdução do desprazer, o *eu* ressignifica aquilo que antes lhe era indiferente, como algo ruim, algo a não ser reconhecido como próprio, projetando para o mundo exterior tudo aquilo que é desprazeroso, em contrapartida, tudo que é prazeroso é reincorporado ao *eu*. É nessa passagem que o que era da ordem de uma indiferença desprovida de tom negativo, passa a ser é resignificada a partir da entrada no narcisismo e remetida ao ódio. Assim, vemos que "o ódio surge quando a indiferença é negada e no lugar antes ocupado pelo in-diferente emerge o diferente, o objeto" (p.160).

É com a entrada no narcisismo que a primeira relação de indiferença ao mundo exterior é filtrada pela descoberta do eu-outro e reinserida dentro de uma lógica de desprazer, como herança do que virá a se constituir em ódio.

Importante ressaltar que o *eu* não existia desde o princípio, desde a primeira relação de indiferença. Fica claro com Freud (1915/1987) de que o *eu* não é um conceito originário, mas fundado por um ato psíquico de introjeção e projeção que fundamenta o narcisismo. Nesse processo de constituição narcísica de um *eu* surge a indiferença narcísica, e inaugura-se a indiferença retrospectivamente como oposta ao ódio e ao amor.

Esta discussão metapsicológica nos coloca frente às relações da indiferença com o ódio, uma indiferença que remete ao narcisismo e facilmente evolui para o ódio ao outro/objeto que está fora. Ou seja, a oposição amor e ódio *x* indiferença fala dos modos do *eu* se relacionar com experiências de prazer e desprazer, o que torna muito interessante as possibilidades de compreensão das potências e dos limites de cada um dos termos dentro de um contexto de uma sociedade amplamente narcísica, como examinamos.

Iremos adentrar ao longo do trabalho nas considerações a respeito desta indiferença narcísica que se funda nesta relação de prazer e desprazer estudada por Freud, neste capítulo enfatizaremos o que é da ordem dessa primeira relação com a indiferença, sem ter contornos do *eu* como ponto de partida. Para isso é fundamental a distinção que propomos entre indiferença de Freud e indiferenciação de Lacan.

A partir de uma perspectiva lacaniana, há um importante avanço teórico ao formular que a saída do estado de indiferença anterior ao narcisismo, tal qual Freud formulou, se daria pela via da inscrição do imaginário, pela possibilidade de construção de bordas ou contornos, relacionados ao próprio processo de formação do *eu*. Tal processo é trabalhado por Lacan, a partir da formulação sobre o Estádio do Espelho, em que é descrita a “possibilidade de uma organização imaginária da realidade a partir de uma indiferenciação inicial” (LACAN, 1954-55/1985b).

Este avanço teórico é acompanhado também de uma mudança ao nível da terminologia empregada. Se com Freud (1915/1987) observamos o uso do significante

“indiferença” para descrever tal momento primeiro da relação do bebê com seu entorno, em um uso que se confundia com a noção de desinteresse e ausência de investimento nos objetos do mundo exterior, vemos que com Lacan (1954-55/1985b) aparece o termo “indiferenciação”, reforçando a ideia de uma falta de limites entre o *eu* e o mundo exterior, não apenas uma falta de interesse. Devido à importância desta discussão, faz-se necessário aprofundarmos nosso entendimento a respeito da constituição da subjetividade a partir da obra lacaniana.

2.2 Indiferenciação e o canibalismo fusional

Freud (1914/1980), *em Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos*, afirma que é necessária a suposição de que não existe desde o começo da vida de uma pessoa uma unidade comparável ao *eu*, de tal modo que o *eu* tem que ser desenvolvido ao longo de uma série de acontecimentos que marcam o desenvolvimento do bebê (FREUD, 1914/1980). De acordo com essa leitura freudiana da constituição do que virá a ser o *eu,* Lacan (1938/2003) afirma que haveria um momento suposto no qual mãe e criança funcionariam como uma espécie de célula única, sendo a criança um “pedaço de carne materno”. Este momento de indiferenciação mãe e bebê Lacan chama “canibalismo fusional”. Não se trata ainda de autoerotismo e nem de narcisismo, é um estágio anterior a formação da imagem do *eu*, neste estágio a criança é indiferente à sua imagem no espelho.

De acordo com Manzi (2016), na concepção psicanalítica, o ser humano, diferentemente de vários animais, nasce como um ser prematuro e é preciso que alguém seja “sua extensão” para que consiga sobreviver. Esse momento de indiferenciação pode ser reatualizado, inclusive, no que Lacan (1949/1998b) chama de um “transitivismo normal”, no qual as crianças choram ao ver outra criança se machucar, ou quando batem e dizem terem sido agredidas. Este transitivismo marca inclusive o modo como o adulto narra seu sofrimento, mesmo quando o processo de diferenciação *eu*-outro ocorre, ou seja, quando alguém sofre podemos nos perceber sofrendo também, de modo a confundir como “meu” o sofrimento que é de outro. Ou seja, a condição de indiferenciação se reatualiza no transitivismo, mas não consiste

como seu sinônimo, visto que no transitivismo já há inscrição de um outro. Tal como ocorre com o modo transitivista de sofrer, Lacan (1949/1998b) reconhece também nesta espécie de canibalismo típico desse momento de indiferenciação, narrativas de sonhos nos quais seus pacientes deixam evidentes as marcas que esta relação fusional com a mãe/mundo-exterior - deixa registrada nos modos de subjetivação do adulto.

Em *O Estádio do Espelho como Formador do Eu*, Lacan (1949/1998b) teoriza sobre como a criança passa a se imaginar enquanto uma unidade, tendo a imagem do outro como referência. Este é um processo crucial para que a criança possa imaginar que algo falta no outro e em si. Com isso Lacan coloca a antecipação das funções psíquicas em relação às biológicas como fonte de integração da unidade corporal.

O processo de se diferenciar do Outro é também um momento no qual o humano se aliena nesse Outro, uma vez que se vê como um "*eu* integrado" a partir de uma imagem que vem do outro. Assim o espelho funciona como metáfora do olhar (reconhecimento) do outro. Em um primeiro momento, o ser encontra-se indiferenciado no Outro, a diferenciação começa a ocorrer quando já não reage ao Outro (campo desejante) como se fosse a si mesmo, começa então a reconhecer aquilo que está no espelho como sua própria diferenciação.

Importante salientar que o espelho se refere ao desejo do Outro, expresso pelo olhar, pela voz, pelo contato da mãe (ou por quem estiver exercendo a função materna) e não ao espelho propriamente dito. O que fundamenta o *estádio do espelho* é o discurso da *separação* do campo desejante, quando é falado para o bebê o que ele é, o que é dele, o que ele tem de diferente daquela pessoa que protagoniza a função materna. Mediante a isso, o bebê tem condições de diferenciar o que é seu próprio corpo do corpo do outro. Lacan (1949/1998b) entende que não se trata apenas da reação do bebê diante do espelho, mas da inscrição do discurso do outro em relação ao bebê, que pode ou não "libertá-lo" dessa indiferenciação inicial.

2.3 Indiferenciação e o caso Dick

Melanie Klein, em 1930, publicou sua construção do caso clínico de uma criança chamada Dick, encaminhada aos seus cuidados com um quadro diagnosticado como demência precoce. Dick tinha quatro anos de idade, sua característica mais marcante era uma profunda indiferença à presença ou ausência dos outros, em especial de sua mãe, não demonstrava interesse algum pelos brinquedos (exceto um relativo interesse muito específico pelos trens, estações, maçanetas e portas), não se envolvia em brincadeiras e não tinha nenhum tipo de relação afetiva com seu entorno. Praticamente não falava, fazia apenas sons ininteligíveis, ruídos, o pouco que falava não entrava numa lógica de sentido compartilhado.

> pela pobreza de seu vocabulário e do seu desenvolvimento intelectual, estava no nível de uma criança de 15 ou 18 meses. Estavam quase completamente ausentes a adaptação à realidade e as relações emocionais com seu ambiente. Este menino, Dick, era carente de afetos e indiferente à presença ou ausência da mãe ou da ama-seca. Desde o princípio, só raras vezes manifestava ansiedade, e isto num grau anormalmente reduzido. ... Não tinha quase interesses, não brincava e não tinha contato com seu meio ambiente. Na maior parte do tempo, articulava sons ininteligíveis e repetia constantemente certos ruídos. Quando falava, utilizava incorretamente seu escasso vocabulário. (Klein, 1930/1996, p. 298).

Dick é absolutamente marcado por um estado de isolamento e indiferença diante das pessoas e objetos no início do tratamento com Melanie Klein, ele não faz apelo algum, não demanda, não estabelece contato.

Klein (1930/1996) descreve que na primeira sessão, Dick não apresentou nenhum incômodo e nenhum traço de angústia de separação ao adentrar no consultório e deixar a babá na espera. Uma vez dentro da sala ficou correndo de um lado para outro ininterruptamente, sem se interessar por nenhum brinquedo. Nas palavras de Klein:

> [...] ele correu em volta de mim como se eu fosse um móvel; a expressão de seus olhos e de seu rosto era fixa, ausente e de desinteresse (...) e não tinha relação com nenhum afeto ou angústia" (ibid.: 302).

O obstáculo fundamental para o começo da análise de Dick foi, segundo a analista, sua falta de interesse pelo ambiente e uma falta absoluta de simbolização. Apesar da dificuldade inicial em se haver com uma criança que não estabelecia contatos, Klein (1930/1996) logo percebeu que seu maior desafio seria esvaziar o estado de isolamento e de indiferença para que algum trabalho pudesse se efetivar. Klein então nota que muito embora fosse indiferente à maior parte dos objetos e brinquedos ao seu redor ele demonstrava, no entanto, um interesse importante por alguns objetos: "se interessava pelos trens e estações ferroviárias, pelas maçanetas de portas, pelas portas e pelo movimento de abri-las e fechá-las" (p. 301).

A psicanalista propõe um jogo: pegou dois trens e disse que o maior era o "trem-papai", o outro, o "trem-Dick". A pequena criança pegou o trem que levava seu nome, levou-o até a janela e disse: estação. Diante desta resposta, Klein (1930/1996) interpretou: "a estação é a mamãe; Dick está entrando na mamãe". Após essa interpretação, Dick largou o trem e se escondeu atrás da porta e disse: escuro. Klein novamente interpretou: "está escuro dentro da mamãe, Dick está entrando na mamãe escura". Dick interroga: "babá? babá?", ao que ela responde: "a babá já vem".

Lacan (1953-54/1986) realizará posteriormente duas conferências do *Seminário 1* sobre o caso Dick, reconhecendo o sucesso do tratamento conduzido por Klein (1996/1930) e propondo sua própria reflexão sobre o caso. Em relação às intervenções de Kleinianas, Lacan comenta:

> Melanie Klein enfia o simbolismo, com a maior brutalidade, no pequeno Dick! Ela começa jogando imediatamente em cima dele as interpretações maiores. Ela o joga numa verbalização brutal do mito edípico, quase tão revoltante para nós quanto para qualquer leitor. (...) Mas é certo que depois dessa intervenção alguma coisa se produz. Tudo está aí (Lacan, p.83-84, 1953-54/1986).

Para Lacan, o grande feito do tratamento foi que ela “ousa falar com ele”, como diz Lacan (1953- 54/1986): “Dick está lá como se ela não existisse, mas ela dá nomes ao que, para esse sujeito, só era, até então, realidade pura e simples” (p. 84).

Segundo Lacan (1953-54/1986), a partir dessas falas de Klein começará um jogo de equivalências imaginárias, formando um sistema em que os objetos irão substituir-se uns aos outros, ampliando rapidamente o repertório de Dick e tirando-o de seu estado de isolamento autista. Para Lacan, o que Klein fez foi introduzir a verbalização." (p. 102). Não é o conteúdo do que foi dito, mas o fato de dizê-lo que produziu efeitos de desdobramento e ampliação dos conteúdos do mundo de Dick.

Segundo Lacan (1953-54/1986), Dick se encontrava até então na “realidade pura e simples." (p. 85), sua indiferença ao mundo exterior, não era uma indiferença de um desprezo cruel, com proximidades ao ódio, era uma indiferenciação relativa a uma falta de bordas entre Dick e mundo exterior, semelhante ao que Freud (1915/1987) refere à indiferença da criança antes da entrada no narcisismo.

O banho de fala produz efeitos sobre a indiferenciação inicial, sobre “o caráter uniforme da relação de Dick com a realidade” (Faria, 2011). O que organiza não é, entretanto, o conteúdo simbólico da interpretação, mas sim o valor imaginário que faz com que Dick passe de uma "realidade reduzida, com uma bagagem imaginária também reduzida" (Lacan, 1953-54/1986, p. 106) a uma organização imaginária da realidade na qual ele "acede a conteúdos cada vez mais ricos." (Lacan, 1953-54/1986, p. 104). O que Klein realiza é um tratamento imaginário do real, no qual Dick estava todo inscrito.

> O imaginário dá contorno ao real, organizando-o. Uma organização ao mesmo tempo ilusória, mas estruturante, sem a qual o real transbordaria, sem contorno. (Faria, 2011).

Lacan (1954-55/1985) relaciona à atitude de indiferença inicial de Dick, que é da ordem de uma apatia e desafetação frente a realidade que o cerca, com o que é da ordem de uma indiferenciação, afirmando que o garoto "está inteirinho na realidade, no estado puro, inconstituído. Ele está inteirinho no indiferenciado." (p. 84).

Para Lacan (1954-55/1985), se faz notável o "caráter uniforme da realidade" (p. 98), para Dick: "tudo lhe é igualmente real, igualmente indiferente." (p. 98).

> Se o imaginário recobre o real, organizando-o, introduzindo e delimitando a borda que separa o eu do não-eu, o que Dick evidencia em sua relação com o mundo que o cerca é justamente a indistinção entre o eu e o não-eu, a ausência de bordas, que faz com que a relação com tudo que o cerca seja uniforme e indiferente, "como se nada contasse. (Lacan, 1985/1954-55, p. 98).

Importante salientar que dentre esses efeitos do tratamento realizado por Klein (1930/1996), a possibilidade da criança produzir um apelo, pela primeira vez, é o que o retira de sua total indiferença, ou seja, é na introdução do imaginário, que começa os sinais de contorno de si e do outro, que retira a criança de um estado inicial de indiferença pura, de indiferença real.

> A criança verbaliza um primeiro apelo – um apelo falado. Pergunta pela babá, com a qual tinha entrado e que tinha deixado sair como se nada houvesse. Pela primeira vez, produz uma reação de apelo que não é simplesmente um apelo afetivo, mimetizado por todo o ser, mas um apelo verbalizado, que a partir de então comporta resposta. (Lacan, 1953-54/1986, p. 103).

O apelo é o que desloca o que antes era indiferenciado (e portanto indiferente), à introdução de contornos e bordas que viabiliza a produção de diferenciações, de dar forma a objetos do mundo, colocando limites entre o que é *eu* e o que é mundo exterior como não-eu, é neste momento que, para Freud (1915/1987) a criança recobre essa primeira experiência de indiferença (que se aproxima do que Lacan denomina indiferenciação) com ódio ao que está fora a partir da introdução do narcisismo. No entendimento de Lacan (1953-54/1986), o Outro toma estatuto de “diferente de si mesmo”, “um não-eu”, uma vez que se há apelo endereçado, há Outro.

2.4 A falta da alienação

Embora o caso Dick tenha sido compreendido dentro do escopo da esquizofrenia infantil na época da publicação por Melanie Klein, os sintomas que a

criança apresentava caracterizam os quadros que a psiquiatria descreverá posteriormente como autismo (Kanner, 1943). A temática sobre o autismo tem se constituído um dos mais intrigantes e urgentes temas em voga entre psicanalistas, psicoterapeutas e há um extenso debate político acerca das formas de tratamento possíveis, e das que são tidas como inviáveis, iatrogênicas. Não pretendemos esgotar a temática sobre o assunto, tão pouco nos aprofundarmos nas questões políticas em relação ao tratamento. Pretendemos, a partir da concepção de fracasso da alienação de Laznik (1994), formular hipóteses de uma indiferença inscrita no registro do real, isto é, assim como com Dick, há uma indiferença que não é marcada pelo imaginário e nem pelo simbólico, embora guarde com estes possibilidades acerca do tratamento.

A indiferença enquanto desafetação para com o mundo exterior, como no caso Dick, é bastante frequente na clínica com autistas. De acordo com a Federação Portuguesa de Autismo – FPDA[2] "O autismo é uma perturbação global do desenvolvimento infantil que se prolonga por toda a vida e evolui com a idade. O bebê com autismo apresenta determinadas características diferentes dos outros bebês da sua idade. Pode mostrar indiferença pelas pessoas e pelo ambiente, pode ter medo de objetos. Por vezes têm problemas de alimentação e de sono. Pode chorar muito sem razão aparente ou, pelo contrário, pode nunca chorar."

Segundo a psicanalista infantil Marie-Christine Laznik (2000), para que o bebê ultrapasse a sua condição puramente orgânica e indiferenciada, para advir como um sujeito, é preciso haver um investimento libidinal daquele que ocupa o lugar do Outro, alguém que possa falar com ele e que nessa voz transmita algo dessa libido, alguém que ao enxergá-lo além da sua condição puramente orgânica antecipe sua condição de sujeito. Laznik (2000) demonstra que ao investir libido neste ser que não tem

---

[2] Visto em http://www.fpda.pt/autismo_1

bordas, instaura um circuito pulsional e faz com que as zonas erógenas passem a se configurar como as bordas que delimitam um corpo.

Sobre o circuito pulsional ela retoma Freud para compreender sua montagem, e articula com a teoria lacaniana da constituição subjetiva para compreensão deste momento primordial de instalação da alienação da criança no desejo materno. A respeito deste circuito, grosso modo, a autora parte da teoria das pulsões para propor que é necessário que a pulsão realize um certo percurso, que traz a satisfação pulsional, absolutamente separada da necessidade orgânica. Tal trajeto se transfigura na formação de um circuito pulsional em três tempos, de modo que o terceiro tempo se fecha com o primeiro repetidas vezes.

No primeiro tempo o recém-nascido procura um objeto externo ativamente, num segundo tempo toma o objeto com uma parte sua, já no terceiro tempo ele faz a si mesmo objeto de um outro, nesse terceiro tempo se instaura o processo de alienação real. A autora diz que o bebê não é passivo na situação, ele que procura ser olhado, ser ouvido. É este o tempo do "fazer-se", tempo em que ele se oferece ao outro para ser objeto e obter satisfação. Além desse lançar-se do bebê à condição de objeto de gozo absoluto do Outro, é preciso que a mãe goze junto, mas que em algum momento interdite este gozo, dando notícias de um outro, do pai, que faça significar ao bebê que ela mesma está submetida à uma lei, que ela possui a marca da castração e da falta.

A partir disto a autora propõe que se algo fracasse na instauração deste circuito, ele fica aberto, e interdita a possibilidade de um tempo auto erótico, como estudado por Freud (1915/1987), uma vez que nada de um prazer suscitado no Outro pode ser registrado no bebê, este bebê é inteiramente indiferente à satisfação auto erótica. Tal fracasso é o que sucede no autismo, no qual ocorre um problema na instalação da alienação na constituição subjetiva da criança, ou seja, algo se processa na formação do circuito pulsional que fica interditada a possibilidade de ingresso no tempo do processo de alienação.

Iremos retomar a problemática da separação e alienação, por ora, o importante é introduzir uma questão fundamental para se compreender a indiferença no registro do real que é, a partir das palavras de Laznik:

> Se, de fato, cada qual sabe reconhecer a dimensão imaginária da alienação na captura na imagem do semelhante no estádio do espelho, o que dizer quando uma criança aí não ascende, fica indiferente a esta imagem?" (...) que dizer quando uma criança, ou se recusa, ou não ouve literalmente nada, caso frequente nessa surdez aparente dos autistas, que é de fato uma desaferenciação radical do pólo perceptivo? (p.57).

Laznik (2014) propõe a hipótese de que no autismo, o terceiro tempo do circuito pulsional não chega a se constituir, ou seja, o bebê não chega a entrar no tempo da "alienação real".

O primeiro tipo de alienação é a imaginária, isto é, o bebê se percebe como aquele que o olhar do Outro construiu. Trata-se do engodo fundante do *eu* (moi). O segundo tipo é a alienação real, é quando o bebê se faz objeto da pulsão do Outro no real. O terceiro tipo é a alienação simbólica, na qual ocorre a possibilidade de uma conversação primária através do *manhês,* na qual a mãe fala pela criança, lhe conferindo significantes, que marcam a demanda da criança.

A operação constituinte do sujeito denominada como *alienação* só ocorrerá com a instalação do terceiro tempo do circuito pulsional, que instaura a alienação em sua dimensão real, a qual fica interditada para o bebê autista. Esta interdição ocorre antes do tempo do *estádio do espelho*, no qual o olhar do outro expressa a presença do investimento libidinal. Porém em tal presença pode se manifestar a ausência, na medida em que esta "[...] supõe uma presença original reenviando ao ser olhado e ao ser que olha, o eu e o corpo tendendo então a se definirem como efeitos do olhar" (LAZNIK, 1991, p. 32). Para Laznik o que marca a não-instauração da relação simbólica entre bebê e função materna é uma falha na presença original do Outro.

O papel do olhar é fundamental para se compreender o engate da criança no circuito pulsional, a partir de um investimento libidinal do outro sobre si. Alguns bebês possuem certos traços característicos do autismo: não direcionam o olhar à sua mãe

quando esta fala, não entram em júbilo diante da voz da mãe, não sorriem, não apelam e nem dirigem vocalizações para a mãe, tais bebês, diante de um estímulo, caem às vezes “em aflição cataclísmica, como se eles se partissem em pedaços” (LAZNIK, 1994).

> “Parece que ao nível da imagem originária (Ur - Bild) de seu corpo como unidade, têm grandes dificuldades em administrar a excitação, a não ser pelo seu evitamento radical.” (p.50).

A autora propõe o termo *hospitalismo* para falar do modo de relações que se estabelece entre mãe e criança autista na qual a mãe mesmo estando fisicamente junto à criança, e mesmo respondendo às necessidades desta, é impossibilitada de *olhá-la*. Olhar, não se reduz à visão, trata-se um olhar marcado por um investimento libidinal que não é o da ordem da visão pura e simples, mas sim da experiência da presença.

Sabemos desde Freud (1920/1977) que o jogo presença/ausência da mãe é fundamental para a emergência de um *eu*. Porém, a ausência só é possível se definir enquanto concretização particular da presença. Não há ausência sem presença. Para a autora, os casos clínicos onde não há instauração da relação especular coloca em evidência patologias que traduzem uma falha na instauração da relação simbólica fundamental, a saber a presença materna. Tal falha não ocorre por pouco tempo de ausência (como é frequente em casos de psicose), mas por uma falha fundamental da própria presença original do Outro, com consequente impossibilidade da instauração do tempo constitutivo do imaginário.

Os fenômenos de indiferença no autista, enquanto comportamento, é bastante frequente, e muitas vezes algo causa incômodo nas pessoas em seu entorno, as quais podem traduzir tal manifestação como algo da ordem de um não querer bem, desamor, desprezo. Nos casos em que o autismo fora detectado e diagnosticado precocemente, é possível que seus familiares, colegas e educadores, já estejam advertidos que tal indiferença não tem uma intencionalidade narcísica relacionada à crueldade, à um querer transmitir uma mensagem, um apelo. Porém, vemos no consultório, que há toda uma gama de pacientes que só são diagnosticados dentro do

espectro autista já adultos, muitos nunca receberão tal diagnóstico, sendo crucial o psicanalista ter em mente que existem manifestações de indiferença que não se encontram dentro do lógica narcísica, e que trabalhá-la a partir da lógica da interpretação, da inscrição em um universo simbólico que não seja oferecido pelo paciente, pode ser iatrogênico.

Neste sentido, vemos que o funcionamento indiferente se alia à uma modalidade de indiferenciação que é constitutiva, é além de uma ordem restritamente comportamental. Algo ocorre que o recém-nascido não topa entrar em um circuito pulsional a partir do investimento materno sobre ele, não se oferece enquanto objeto para um outro, permanece em uma condição de indiferenciado em um profundo silêncio do que poderia vir do Outro, ele não é tocado pela voz da mãe, não entra em júbilo com sua imagem, não se aliena ao significante. A indiferença fundadora em questão aqui é à própria presença materna, a qual não se inscreveu para criança, e que terá diversos desdobramentos no adulto que tenha se constituído a partir desta não inscrição. Não há registro simbólico da diferença no psiquismo, não se trata de uma negação da diferença, uma vez que para negar algo, este algo precisa estar inscrito.

CAPÍTULO 3 | IDENTIFICAÇÃO E O EU DO ESPELHO

[...]

mas eu sei quanto me custa
manter esse gelo digno,
essa indiferença gaia,
e não gritar: Vem, Fulana!

O mito. Carlos Drummond
de Andrade

3.1 Sobre o surgimento do eu e a presença do outro

Retomando o que estudamos no capítulo anterior e avançando no processo de constituição subjetiva para tangenciar a questão da indiferença em seus meandros, percebemos que desde Freud o *eu* não é revelado enquanto uma realidade originária, ele é efeito de um processo de encontro com dimensões de alteridade que funda o narcisismo. É no momento em que o bebê ingressa no narcisismo que ele ressignifica aquilo que era da ordem de uma indiferença ao mundo externo com experiências de desprazer que ele projeta no mundo, culminando no estabelecimento da polarização futura de amor e ódio, e amor/ódio *versus* indiferença. Chamamos este momento da gênese retrospectiva da indiferença, ocasião na qual o que emerge é a *Indiferença Narcísica*, em sua relação com amor, ódio e identificação.

Com Lacan (1954-55/1985b) temos que não se trata exatamente de uma indiferença logo no começo da vida anímica, por não haver inscrição da diferença para ser indiferente à ela, mas sim de uma indiferenciação fusional, a indiferença só se inscreve quando ocorre a inscrição da presença do Outro, ou seja, algo para além do bebê ao qual ele pode direcionar amor, ódio ou indiferença. Para compreender a gênese dos fenômenos relativos à indiferença que tem como o *eu* sua referência, prosseguiremos nos aprofundando no conceito de narcisismo e na constituição da unidade do *eu*.

O conceito de narcisismo surge enquanto formulação teórica em 1914 no texto freudiano *"Sobre o Narcisismo: Uma Introdução"*, quando da constatação de Freud (1980/1914) de que o narcisismo é um componente do desenvolvimento libidinal, um complemento da pulsão de autopreservação. No chamado narcisismo primário, o *eu* decorre de uma posição em relação aos ideais e desejo dos pais. Por meio de um investimento externo sobre si o psiquismo vai se constituindo, de modo que toda libido da criança deva estar investida nela mesma neste momento. O surgimento do *eu ideal* refere-se ao narcisismo primário, no qual ocorre o primeiro investimento libidinal em uma "unidade" de si. Percebe-se que o outro aqui surge enquanto projeção e introjeção de elementos de si e do objeto, o outro emerge enquanto um duplo da criança, de seu reflexo. O estado narcísico primordial não poderia emergir sem a presença fundamental e estruturante do outro, quando falha tal presença temos a hipótese do autismo.

Ogilvie (1988), em relação ao *estádio do espelho*, refere que o bebê ingressa no campo do Outro a partir do discurso dos adultos, ou seja, ocorre primeiramente uma identificação com uma posição de objeto via discurso do campo desejante, futuramente poderá ocorrer outra identificação, com a posição de sujeito, a qual também dependerá do lugar dado à criança no campo do Outro. Ou seja, a imagem especular apontada e falada pelo adulto, investida dos ideais e desejo do outro, é a primeira forma de identidade do bebê: identidade de objeto.

Se a presença do Outro é constitutiva e vital nos processos de identificação à um lugar de objeto idealizado pelos pais, ela é também significada como uma extensão do *eu* no narcisismo, um "outro-reflexo", que possibilitará a constituição dos limites corporais que marca o *eu*. Ou seja, há traços de alteridade que constitui a identificação do bebê com o lugar de objeto, o Outro aqui é não faltante, representa uma totalidade junto com o bebê. A dimensão de estrangeiro do *eu* aparece na problemática narcísica do *eu ideal*, pois é apenas pelo olhar do outro, pelas marcas libidinais do outro sob si que se instaura um ideal. O outro, ao investir libidinalmente o corpo do bebê, reconhece-o a partir de um lugar idealizado. Sem a interferência desse outro não haveria possibilidade de reconhecimento nem de idealização do eu.

As figuras responsáveis pelos cuidados do bebê, que chamaremos de pais, mas que não necessariamente se encarnam nas figuras de pai e mãe, já idealizam uma imagem de filho antes de seu nascimento, que trará as marcas das diferenças que tal criança deverá ter em relação às outras pessoas, das qualidades desejadas, dos gostos, das escolhas. Antes do nascimento, os pais estão imersos em uma dimensão de amor que podemos dizer não corresponder à criança em si, mas às projeções idealizadas, e narcísicas, deles próprios, nas quais a criança irá ancorar-se.

No *estádio do espelho,* Lacan (1949/1998b) diz que a noção de corpo unificado é o princípio de toda e qualquer unidade que ele perceberá nos objetos. Então só é possível perceber a unidade de qualquer objeto de um modo antecipado. Ou seja, toda relação com os objetos de seu mundo a partir do narcisismo terão um caráter fundamentalmente egomórfico. Por isso que, a todo o momento, a imagem ideal é evocada para o homem, mas que jamais será alcançada como tal, sempre lhe escapará.

É a partir do *estádio do espelho* que se inaugura a lógica do registro do imaginário no psiquismo, que, segundo Safatle (1997), é a lógica da identificação. Segundo o autor, ao fazer referência a si, o sujeito acaba, necessariamente, referindo-se a um outro. Este *eu*, formado a partir da introjeção da imago de um outro, nada mais é que um objeto resultante da inscrição de captações especulares que vem de fora durante toda a história do sujeito. É o olhar, a voz e a imagem do outro que oferece contorno e inventa este ser chamado *eu*, é apenas por ser visto por outro é que se pode ser Um *eu*.

Para Lacan (1949/1998b) ocorre um processo de alienação da imagem de corpo próprio na constituição do eu. Nesse sentido, segundo Lacan (1949/1998b) “devemos compreender o estádio do espelho como uma identificação, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”. Deste modo, nessa relação primordial é introduzido algo fictício, que é a projeção imaginária de um sobre o outro que se (trans)forma através de identificações. É isso o que Lacan denomina de ingresso no registro do imaginário, com tudo aquilo que comporta de

alienação, de amor, de ódio, de agressividade - e como vimos com Freud, de indiferença também.

Sobre a agressividade decorrente do *estádio do espelho*, Lacan (1955-1956) refere da seguinte maneira:

> [o estádio do espelho] coloca em evidência a natureza dessa relação de agressividade e o que ela significa. Se a relação agressiva intervém nessa formação que se denomina o eu [moi], é que ela é constituinte, é que o eu é desde já para ele mesmo um outro, que ele se instaura numa dualidade interna ao sujeito. O eu [moi] é esse mestre que o sujeito encontra num outro e que se instaura na sua função de mestre no coração dele mesmo. Se em toda relação, mesma erótica, com o outro, há algum eco dessa relação de exclusão, é ele ou eu [moi], é que, sobre o plano imaginário, o sujeito humano é assim constituído, que o outro está sempre próximo de retomar seu lugar de mestre em relação a ele, que nele há um eu [moi] que lhe é sempre em parte estrangeiro, mestre implantado nele por baixo do conjunto de suas tendências, de seus comportamentos, de seus instintos, de suas pulsões (LACAN apud MANZI, p.15, 2016).

A relação entre a identificação com o outro e a assunção de um desejo (que é o desejo do outro), produz uma agressividade fundamental da relação imaginária, a qual ele compreenderá pela dialética hegeliana entre o senhor e o escravo, enquanto modelo do conflito da consciência. Primeiramente, para o *eu* reconhecer-se enquanto tal, ele precisa identificar-se justamente com um outro cujos atributos sejam por ele reconhecidos. Todavia, a identificação não ocorrerá sem agressividade, pois ocupar o lugar do outro com o qual o sujeito se reconhece significa tomar o seu lugar para garantir sua existência, ocupar o lugar do mestre que, ao mesmo tempo, lhe determina. Ou seja, o desejo que lhe determina, em sua dimensão de alteridade, produz um mestre, com o qual irá se fascinar e rivalizar numa aposta de concretização deste desejo. O outro deve ser eliminado, ou submetido, despedaçado. O que está em jogo neste conflito e nesta dialética de identificações é o reconhecimento de si como outro, e do outro como si e que nunca se completará de forma definitiva.

Isso significa que a identificação com a imagem, que permita via imaginário a sustentação da ilusão de unidade, da crença no *Um*, é constantemente ameaçada de ser desmembrada, não garante que o desamparo seja descartado, pelo contrário, o abismo da angústia frente a possibilidade de decaimento de tais identificações é marcante.

> A tensão libidinal, que movimenta o sujeito na busca constante de uma unidade ilusória que está sempre levando-o para longe de si mesmo, está certamente relacionada com aquela agonia de derrelição que é o destino particular e trágico do homem (LACAN, 1951, p.7).

É nesse aspecto que Dunker (2006, p.18-19) afirma que o *eu* se mostra como uma formação imaginária, sempre precária e instável, sujeita ao desequilíbrio induzido facilmente por um outro, capaz de 'desfocar' a imagem de si, de ameaçar sua identidade.

Em elaborações sobre o Nome-do-Pai, Lacan (1938/1985, p.51), inscreve a ideia de que um composto familiar no qual falte um elemento para além da mãe e da imago de um duplo intrusivo (de um outro declinado), o sujeito permanecerá numa lógica de vivência excessivamente imaginária, e, nessa fragilidade, a relação agressiva torna-se marcante. Daí a necessidade de se introduzir uma alteridade verdadeira, que possibilite dialetizar sua posição especular na qual é lançado, e ingresse na sociedade de trocas simbólicas. Assim, a passagem da castração é imperativa.

Portanto, com Lacan sabemos, a partir das mais diversas formulações, que a relação dita dual é um engodo logo de partida, não há relação dual, uma vez que há, desde o princípio, no mínimo três elementos em jogo. Não é apenas bebê e mãe, a mãe está sempre referenciada à um Outro, isto é, falta algo a mãe que está para além da criança. A condição do desejo da mãe de que haja um mais além da criança é o que abre as possibilidades de saúde psíquica da criança, caso contrário, a criança se torna um fantoche da mãe que se satisfaz inteiramente com o filho. Nota-se em alguns casos de psicose e de autismo a mãe inteiramente devotada à criança e a criança à

mãe. Ou no caso da melancolia na qual a mãe, ao contrário, não investe desejo algum na criança, portanto, também não apontando para um mais-além no desejo da mãe, pois não há desejo neste caso (DIAS, 2003). Ou seja, para que o sujeito narcísico se fixe em uma relação aparentemente dual com sua imagem, ele está obliterando toda uma dimensão de si no qual ele não equivale à sua imagem, e que tal imagem é constituída sempre dentro de uma lógica no mínimo ternária, tendo o falo como referência, e toda problemática do desejo.

Não pretendemos, no entanto, nos aprofundar neste momento da pesquisa nestes elementos em jogo, gostaríamos apenas de introduzir a noção de que a relação do sujeito com o espelho é sempre intermediada pelos ideais ali em jogo que vem do campo do Outro, e que a lógica do narcisismo opera em uma tentativa de tirar de cena dimensões da castração que deem notícias dessa falcatrua imaginária que cola o Narciso no espelho a partir de suas identificações.

O processo de identificação é passagem obrigatória para o processo de socialização, portanto não é de nosso interesse desmerecer a importância e a legitimidade da formação do *eu,* pretendemos, no entanto, questionar seu papel nas formações de laços marcados pela indiferença. Segundo Soler (p.27-42, 2017) a identidade advinda pela identificação é uma identidade alienada, aparece primeiro como semblante. Para a autora, Lacan concebe que, diferentemente do que é para o animal, a imagem para os humanos não serve à sobrevivência, a qual é assegurada pelo Outro, e nem ao sexo, mas encontra sua função na identificação.

Para autora, toda função identitária supõe o *Um*, primeiramente sendo o *Um* da totalidade, da Gestalt da imagem, anterior ao o *Um* do significante. Então, o narcisismo se assemelha ao que o próprio mito do Narciso nos fala, ele é uma forma de amor a si, de amor ao “si” que se identifica à unidade dessa imagem que vê no espelho. Portanto, como em todo amor narcísico há toda uma gramática de idealizações: a superestimação, a vaidade, a enfatuação (Soler, 2017).

> Ele “se acha”, o pequeno narciso. Às vezes isso beira a loucura; o delírio megalomaníaco é seu lado derrisório, e cada vez é surpreendente quando se constata, por exemplo, o quanto a

> autoavaliação satisfeita pode até se esconder atrás daquilo que se apresenta como uma falta de confiança em si (SOLER, p. 31, 2017).

Esse “se achar” do Narciso, o conduz à uma relação com sua própria imagem que torna indiferente ao seu entorno, não indiferente no sentido de não existir, ou não se importar, mas no sentido de não se deixar tocar por ele. Na necessidade de se auto afirmar em uma imagem de sucesso, mais próxima ao ideal, precisa esconder o que em si sabe claudicante. Nesse processo de esconder, é comum nossos Narcisos, se esconderem atrás de um semblante arrogante, ou distanciado, indiferente, pois sua imagem ideal não comporta a ideia de que ele pode “não ser tudo isso”, pode inclusive não ser tudo isso à alguém. A indiferença aqui surge como uma roupagem identitária que denuncia a própria indiferença que o Narciso possui em relação ao outro. Não entra em cena o outro além do espelho, ou entra, mas não em sua mais radical diferença, mas sim como um duplo ao qual o Narciso vai se encantar, e odiar, e se mirar e se decepcionar.

3.2 O outro do narcisismo

Observamos que o narcisismo, o mesmo que é generalizado na cultura, é também um dos modos primordiais do sujeito se colocar frente às diferenças na sociedade, e em relação à sua própria imagem. Existe uma série de decorrências disto, entre elas, uma modalidade de se conceber o outro a partir de uma dupla visão de si.

Segundo Badiou (1995), conforme citado por Moreira (2009), esse outro do narcisismo, por ser um outro-reflexo assemelha-se demais com o *eu,* e nada mais é que sua semelhança, e seu rival, neste sentido, não há no narcisismo uma abertura de fato à alteridade. Para ele a constituição do eu por meio do espelho não inscreve a problemática da alteridade e da diferença em sua radicalidade:

> “Uma concepção “mimética”, que situa a origem do acesso ao outro em minha própria imagem redobrada, também mostra o que há de esquecimento de si mesmo na captura desse outro” (BADIOU, 1995, p.36).

Se no narcisismo não é possível reconhecer uma dimensão de diferença radical (radical no sentido de raiz), uma vez que o outro é um duplo de si, mas nem antes dele, pois o ser, antes da entrada no narcisismo, não se distingue do outro, como será possível a revelação de uma dimensão de alteridade ao sujeito? Quais são as possibilidades de reconhecimento em jogo? Seguimos com estes questionamentos sem pretensão de uma resposta imediata que abarque a totalidade das perguntas, mas tomando-a como motor que promove a construção desta pesquisa.

3.3 Sofrimento e Reconhecimento: as bordas e os limites

O processo de identificação a uma imagem, que ao mesmo tempo em que é vista também é agente da visão, está intimamente relacionada com as possibilidades de reconhecimento de si e do outro. Lacan (1946-1966/1998a) já escrevera em *Formulações sobre a Causalidade Psíquica* que a estória do sujeito se desenvolve numa série de identificações ideais que representam os fenômenos psíquicos naquilo em que eles revelam da função de imago. Segundo Lacan o *eu* deve ser compreendido tanto na sua estrutura imaginária quanto em seu valor libidinal. A imagem, para Lacan, funciona como imago, que, *grosso modo,* significa investimento libidinal numa imagem que tem um efeito psíquico. Daí porque se trata de uma imaginação: uma imago, além de ter um efeito psíquico, pode dominar toda a vida do homem: trata-se de um efeito psíquico fantasmático, que retorna na vida adulta (p. 31).

Assim, de acordo com Manzi (2016), a imago tem um papel social/familiar que constitui o sujeito sem que ele tenha consciência dos mecanismos sociais que o atravessam em sua constituição, neste sentido podemos dizer que há uma gênese social do sujeito (identificação às imagos que vem do outro) e uma gênese imaginária das práticas de socialização. As imagens são investidas pela libido e constituem a história de seus processos de socialização.

Safatle (2007, p. 17) afirma que a identificação é o motor das dinâmicas de socialização, ela é o processo social que permite a constituição de subjetividades e é

movida pela internalização de modelos ideais de conduta socialmente reconhecidos e encarnados em certos indivíduos. Uma vez que a identificação marca as possibilidades de reconhecimento no interior das dinâmicas de sujeição social, a temática do reconhecimento se faz primária para a compreensão das narrativas de sofrimento que acompanham nossos tempos.

Assim, temos como pressuposto que a experiência de sofrimento que é reconhecida, por si, ou pelo outro, é absolutamente distinta do sofrimento cujo destino paira o silêncio, a invisibilidade. Neste sentido, há, portanto, uma política do sofrimento que estabelece para cada comunidade qual demanda deve ser tomada como legítima e à qual devemos permanecer indiferentes. O reconhecimento do sofrimento é simultaneamente clínico e político e determina quais serão os tipos de sofrimento que se quer tornar visíveis, legitimados, e quais serão aqueles que não serão considerados, ou serão desmentidos.

Para exemplificar a relação do sofrimento com o reconhecimento, suponhamos que uma criança caia, e se machuque. O sofrimento dela terá íntima relação com o modo como o olhar do outro incidirá nesta experiência; será um se o pai sair desesperado em busca de socorro, será outro se ele mandar engolir o choro dizendo “quem mandou *ser* distraída”, será outro se o pai desmentir o ocorrido, alegando que o que ela diz que sofreu não foi exatamente assim, e será outro ainda, se o acontecido em nada atingir aquele pai, em nada transitar nele, independentemente da modalidade de reação comportamental que exercer. Vejamos, o circuito neuronal afetado fisicamente daquele machucado é o mesmo em todas as cenas, mas a experiência subjetiva é completamente outra.

A partir desta cena, convém lembrar do fenômeno descrito por Lacan (1949/1998b) chamado de transitivismo, característico de crianças bem pequenas, as quais ao verem o coleguinha apanhando choram como se elas mesmas estivessem apanhado, misturando-se e sofrendo o sofrimento do outro. Mesmo na vida adulta, o sofrimento pode ter um caráter contagioso, de modo que seu contágio não ocorre unicamente por uma experiência de identificação (como no caso de um sintoma). De acordo com Dunker (2011), o sofrimento tem estrutura de narrativa, ele é um filme que

vai sendo contado e modificado conforme o próprio roteiro. Ou seja, o sofrimento é uma narrativa covariante com os atos de reconhecimento, uma vez que o sujeito que sofre é implicado no reconhecimento do outro e nas modalidades de reconhecimento que ele mesmo pode dispensar ao que está vivendo.

Neste sentido, o sofrimento tem um caráter contagioso, se alguém que se ama está em sofrimento, o que ama pode sofrer junto. Mas o que ocorre então, em uma vivência de indiferença, em que o sofrimento não toca o outro, não transita naqueles que estariam supostos na posição de objetos de amor? Uma vivência de indiferença, em referência ao que Freud (1895/1995) denomina vivência de satisfação, possui um potencial absolutamente traumático na constituição do sujeito, de acordo com o trabalho de Moraes, & Macedo (2011) denominado Vivência de Indiferença: Do trauma ao ato-dor.

Neste trabalho, retomando Freud (1895/1995) *no Projeto para uma Psicologia Científica,* as autoras afirmam que o bebê, desamparado, precisa do encontro com um outro que deixe inscrito nele as marcas da vivência de satisfação, este outro que supre suas necessidades e em quem o bebê é indiferenciado em um primeiro momento da vida. Como trabalhamos com a constituição do *eu* a partir do narcisismo e das formulações sobre o estádio do espelho, há uma importância fundamental desse outro reconhecer o bebê como um outro diferente. No entanto, o que ocorre caso esse outro não consiga promover a vivência de satisfação auto erótica do bebê? E se, ao invés de satisfação no outro, o bebê encontra uma vivência de indiferença? Quais marcas deixam no psiquismo o encontro com um outro impedido de reconhecer o bebê enquanto outro, diferente?

Neste livro as autoras relacionam o termo indiferença a um “não se dar conta” das necessidades da criança, onde o adulto se apresenta como impossibilitado de interpretar as necessidades infantis por não possuir recursos para tal. A relação possível a partir disto é profundamente marcada pelo não reconhecimento da diferença. Em decorrência dos frágeis ou inexistentes investimentos libidinais vindos do outro, o *eu* acaba por se constituir com uma precariedade de se apropriar da capacidade de ser e de se reconhecer em sua diferença, o que fragiliza a formação

das fronteiras do *eu* e pode tornar a recusa da diferença um imperativo nas relações do sujeito durante toda a vida.

O sujeito pode interpretar esse “não se dar conta” como uma indiferença no desejo do Outro sobre si, que gerará consequências no seu processo de identificação no plano narcísico com um outro que não antecipa suas necessidades. A ausência de um outro que reconheça essa diferença, possibilitando a diferenciação, dificulta constituição de limites entre *eu* e o outro, podendo culminar em casos de autismo ou melancolia, mas não necessariamente. Há sujeitos que ingressam nas dinâmicas imaginárias e simbólicas via castração, mas que surgem na clínica com narrativas de sofrimento marcadas por dificuldades justamente nesse ponto dos limites.

De acordo com Moretto, Kupermann & Hoffmann (2017), no texto *Os casos limites e os limites das práticas de cuidado em Psicanálise*, o sofrimento aparece relacionado ao fato de que os limites não operam, não funcionam como operadores que possam produzir um efeito subjetivo de diferenciação entre o que sou *eu* e o que está fora de mim. Segundo essa hipótese, os autores relacionam a problemática da indiferença do Outro articulada às narrativas de sofrimento nos chamados casos Borderlines, uma vez que a indiferença do Outro é um elemento que não favorece o estabelecimento de limites no aparelho psíquico em constituição.

De acordo com Dunker (2016b), tais personalidades seriam a extrapolação do sujeito neoliberal, os sintomas e narrativas de sofrimento desses pacientes estão em consonância com os ideais neoliberais de modo exagerado, excessivo, são sujeitos que “obedecem à lei desobedecendo-a”. O borderline é aquele que está constantemente desapontado com o reconhecimento que vem do outro, ao passo que a possibilidade de não ser reconhecido e ser tratado com indiferença é de um sofrimento mortífero. Dunker argumenta:

> Insaciável, ele vive atormentado pelo vazio e pela iminência de ser abandonado pelo outro. Curiosamente, quando obtém sinais de que sua demanda está sendo respondida, isso desencadeia reações agressivas e de ódio, incompreensíveis para o outro. Talvez isso ocorra porque ao agirmos assim estamos sancionando a lei contra

> a qual o borderline se revolta e aceita exageradamente. (DUNKER, 2016b).

O caso borderline é bastante interessante para discussão da problemática da indiferença em nossos tempos. O borderline funciona na oposição amar e odiar de modo absolutamente intenso, sem transitar (ao menos aparentemente) no outro polo da oposição, que é a indiferença. São reativos e hipersensíveis às modalidades de gozo do outro, são impossibilitados de produzir indiferenças “produtivas”, uma vez que não podem encarar nada em outras pessoas como indiferente, tendo sempre uma expectativa de que os outros lhe dirijam o amor, de modo que, mesmo quando tratado com indiferença pelo outro, o borderline irá ressignificar essa indiferença à si como ódio, crueldade, em contraste com sua excessiva demanda de amor.

A possibilidade de ser indiferente aos olhos de um outro, não ser reconhecido, é atormentadora nesses casos, de modo a se reconhecerem como vítimas de um algoz que não responde às suas demandas, pois é impossível, para eles, identificarem um ponto no qual o outro nem o ama, nem o odeia. Podemos pensar que a própria demanda se estabelece como uma espécie de teste contra a indiferença do outro, demanda que oscila entre a conformação narcísica aos ideais de *eu* e mecanismos paranoides de funcionamento, de tal modo que quando o borderline se depara com uma demanda atendida é contra ela mesma que se revolta, exagerando o inconformismo frente a crença de que é possível se fazer completo. Ele está sempre desconfiado do amor, e desesperado pelo ódio.

Importante salientar que não pleiteamos uma tentativa de compreensão dos borderlines como categoria diagnóstica estrutural da psicanálise, não se trata de localizar o borderline como alguém que se fixou em uma indeterminação entre neurose e psicose no momento da constituição subjetiva. Compreendemos que a diagnóstica psiquiátrica do borderline em conformidade com o que Dunker (2016b) refere em seu artigo *O neoliberalismo e seus normalopatas,* traz uma série de sintomas e fenômenos clínicos fundamentais de serem lidos como formas de sofrimento de nossos tempos, aproximando tal quadro dos ideais neoliberais. É marcante nas narrativas sobre o transtorno de personalidade borderline a dimensão de insuportabilidade na

constituição dos laços, ao mesmo tempo em que há um excesso de ideais em relação a si e ao outro, conjuntamente a uma frustração dilacerante frente aos limites de tais ideais.

O outro sempre frustra e tal frustração é compreendida como uma concretização da possibilidade de abandono do outro. Contra o abandono o borderline é capaz se engajar em momentos de fúria e de ódios sem limites, absolutamente reativos, contra si ou contra o outro, com grande probabilidade de passagem ao ato. Na mesma moeda, eles amam também desesperadamente, e frente à ausência do outro, à falta, ou à indiferença, caem em uma angústia profunda.

O termo borderline aponta para uma flexibilização dos limites da lei, absolutamente consonantes com o que discorremos acerca de sociedades marcadas pelo narcisismo, nas quais ocorre um achatamento da dimensão simbólica frente à imaginária, que toma os limites entre *eu* e outro dentro de uma lógica especular. Se nesta lógica a dimensão alteritária do outro é forcluída para emergir uma relação de si e sua extensão ao outro, como explicar as narrativas borderlines em relação à indiferença que estamos propondo?

Ora, se estamos compreendendo que a indiferença tem relação com processos de indiferenciação, isto é, tem a ver com as possibilidades de limites e bordas emergirem na cena com o Outro, as narrativas dos borderlines são a negação da indiferença, ou sua exageração?

Segundo Dunker (2015), há uma espécie de sincronia entre as teorias econômicas e sociais e modalidades preferenciais de sofrimento. No surgimento da psicanálise até os anos 1950, eram as neuroses que se apresentavam como o paradigma clínico, havia um senso claro entre o que era permitido ou negado, via repressão, que marcavam os modos de relação do sujeito com a lei paterna. Nos anos 70, tal paradigma muda para algo mais conformativo com as chamadas “personalidades narcísicas”, não mais em relação à repressão de outrora, que constituía as clivagens necessárias para a constituição da neurose nos moldes daquela época, mas agora com um constante e profundo sentimento de vazio, fragmentação e inautenticidade.

> “É porque tornamo-nos “todos-neuróticos” que o sofrimento histérico (paradigma da neurose) tornou-se invisível. É também porque tornamo-nos “todos-narcísicos” que o sofrimento com a imagem de si tornou-se imperceptível. A partir de então, a normalopatia exige a recusa da dignidade do sofrimento daqueles que não são suficientemente ou são exageradamente neuróticos ou narcísicos.” (DUNKER, 2016b)

De acordo com Dunker (2015) hoje é o borderline a figura que radicaliza os sintomas limítrofes de nossos tempos, que de algum modo se torna paradigma da nossa “normatividade patológica”. Podemos dizer que se refere a uma radicalização da adesão à lei e na mesma medida uma recusa desta, é o “jeitinho brasileiro” por excelência: se sabe que algo é antiético, que tal notícia é falsa, que a lei não vale para todos... mas qual o limite disso? quem se importa ou para que se importar? Usamos da lei para agirmos contra ela mesma, é o caso de argumentações falaciosas para justificar a defesa às exclusões de cunho identitários, de construir muros e barreiras, de se indignar frente à falta do outro, mas sem se reconhecer enquanto agente nesta queixa.

O transtorno de personalidade borderline se torna paradigma de nossos tempos. Podemos pensar, então, que ele é central na discussão sobre a indiferença. Se, ao mesmo tempo, nos tornamos mais reativos e hipersensíveis ao outro e aos seus modos de gozo, culminando em fenômenos de intolerância, exclusão, ódio e violência, nos tornamos também mais indiferentes aos sofrimentos que em nós não podemos reconhecer, ao sofrimento desses mesmos outros que tentamos apagar, excluir. Se nossa sociedade é marcada pela lei do excesso, excesso de produção, excesso de imagem, excesso de consumo, é marcada também pela exageração da insatisfação com o que lhe é ofertado. O borderline pode ser tomado então como o paradigma da indiferença do sofrimento no outro, bem como o não reconhecimento do outro em sua alteridade.

Assim, a despeito de toda exageração e incapacidades de produzir indiferenças produtivas em relação ao outro enquanto projeção de si mesmo, existe toda uma gama de sofrimento que é negado enquanto sofrimento legítimo, sofrimento

que entra em uma zona de indiferença e que não pode ser escutado, uma vez que muitas vezes nem podem ser nomeados. É o caso, por exemplo, do sofrimento de minorias silenciadas, é o caso das vozes dos moradores das ruas ou da cracolândia, entre uma infinidade de vidas que caem em uma espécie de limbo do reconhecimento: são reconhecidas pela via da indiferença, uma vez que suas demandas são ativamente negadas e emudecidas, muitas vezes sem necessitar de violência para isso.

Assim, o sofrimento “que conta”, que entra na conta do neoliberalismo, conta um conto sobre a política de reconhecimento na qual se insere. Já o sofrimento que “não conta”, conta sobre o que? A clínica psicanalítica sugere que todo sofrimento traz consigo uma demanda de reconhecimento, de tal modo que se pode dizer que o não reconhecimento do seu sofrimento é proporcional à dificuldade que um sujeito encontra para nomear o seu mal-estar (DUNKER, 2015). Neste sentido, poder falar sobre o sofrimento que “não conta”, que não entra na conta da política de reconhecimento vigente, ou que entra pela via da indiferença, produz efeitos importantes, uma vez que a narrativa de sofrimento se transforma quando o Outro reconhece o sofrimento, a demanda e a voz de quem narra. No entanto, o que reconhecemos ao escutar a voz de alguém identificado à sua condição de minoria? Do que se trata escutar os que estão do lado de fora da zona de reconhecimento aceitável?

3.4 Identidade e a produção de indiferenças necessárias

A questão do reconhecimento do outro é fundamental tanto na clínica psicanalítica, quanto no que diz respeito ao debate acadêmico em torno das teorias do reconhecimento, bem como na esfera política e militante da luta por direitos, que se manifesta na reivindicação pelo direito de grupos minoritários terem suas especificidades (ou identidades) reconhecidas e direitos assegurados pela lei.

Existe uma dimensão política na problemática do reconhecimento, como estudamos no item anterior, no entanto, a discussão do reconhecimento comumente fica circunscrita apenas no que tange ao que pode ou não ser visibilizado socialmente

em termos de identidades, isto é, a dimensão identitária do reconhecimento. Mas se a dimensão identitária do reconhecimento é uma das vias possíveis para se compreender o reconhecimento, seria ela a única?

Uma preocupação com a justiça e com a liberdade de determinados grupos e/ou sujeitos que ficam em uma zona de invisibilidade de suas demandas tem, segundo o entendimento de Dunker (2012), impulsionado teorias do reconhecimento que privilegiam a identidade como o elemento fundamental do processo histórico que nos torna indivíduos. Tal preocupação com os modos de reconhecimento é bastante justa diante de grupos marginalizados socialmente, se considerarmos os processos identificatórios como fundamentais enquanto estratégia política de grupos que precisam, de algum modo, fazer valer seus direitos, sua voz, seu sofrimento, bem como serem reconhecidos e se reconhecerem no campo do social a partir de novas representações.

> Os traços identitários de determinados grupos sociais posicionam o sujeito diante do Outro, com consequências nas representações e no imaginário social. Considerar o campo discursivo em que estão incluídos, brancos e negros por exemplo, é considerar os processos identificatórios envolvidos na relação destes sujeitos, considerando que o sujeito se constitui e é reconhecido a partir do outro e do Outro, seja naquilo que é possível ver refletido na sua imagem ou na do outro, seja naquilo que escapa sempre à imaginarização e à simbolização (BRAGA, 2015, p. 171).

Mas se para a psicanálise o sujeito não é idêntico nem a si mesmo, quanto mais a uma identidade de um grupo? Dizemos que o sujeito não é idêntico a si uma vez que, conforme aponta Ambra (2016), o *eu*, é constituído sem um núcleo duro de verdade e a partir de palavras:

> [...] trata-se sempre de uma bricolagem de identificações, é sempre aquilo que de melhor o sujeito pôde fazer com a série de identificações que dão a ilusão de uma personalidade fechada e exclusivamente idêntica a si. (AMBRA, 2016).

Neste sentido, palavras são, também, políticas em seu uso, em sua relação com outras palavras e, eventualmente, em sua subversão e resistência. O modo como o sujeito fala de si e se identifica também fala do seu lugar político no campo social. No entanto, o que a psicanálise aponta de novo é que uma identificação radical a uma palavra tem efeitos iatrogênicos, isto porque uma palavra só tem sentido a partir de outras palavras e que, em última instância, é vazia (AMBRA, 2016).

O problema de focar a questão do reconhecimento apenas na questão da identidade, seja ela de um sujeito ou de um grupo, é que nos últimos tempos esta situação tem apontado para uma imaginação política caracterizada por grande empobrecimento subjetivo e de narrativas, nas quais as diferenças ficam apagadas, o sujeito do inconsciente invisível, em prol de uma política de reconhecimento marcada amplamente pela imagem alienada de si e do outro:

> Tornar-se “alguém na vida”, diferenciar-se da massa amorfa, criar para si um destino especial, são exemplos de ideais concernentes ao individualismo que moldaram nossa forma de vida como um projeto de autodeterminação. O problema é que nos últimos tempos esta constelação tem rendido uma imaginação política caracterizada pela pobreza abissal. (DUNKER, 2012)

Neste sentido, Vladimir Safatle (2005), no livro *Paixão do Negativo: Lacan e a Dialética*, e ao longo de suas produções acadêmicas, propõe um retorno a Hegel (1992), em especial a respeito da *Teoria do Reconhecimento* apresentada em *A Fenomenologia do Espírito,* para realizar uma leitura que toma a psicanálise como referência, a respeito do que chama de caráter indeterminado do sujeito, tendo como ponto de partida uma ideia também psicanalítica, sobretudo lacaniana, de que a busca compulsiva e determinativa de uma identidade do *eu* é fonte de sofrimento e se apresenta nas modalidades de sofrimento atuais e nas patologias do social, se contrapondo a uma teoria do reconhecimento fundamentada na ideia de identidade e restrita aos moldes imaginários.

Pode-se compreender então o reconhecimento como uma estrutura em RSI, ou seja, implica uma dimensão imaginária, na qual uma posição de imagem produz um *eu* que apela pelo reconhecimento narcísico e que envolve uma experiência de

satisfação e gozo com a unidade e imagem de si, mas não se restringe a tal instância, uma vez que existe toda uma complexidade em torno do reconhecimento simbólico do desejo, do reconhecimento advindo do processo de separação com seus ideais de *eu*, e *eu ideal*, o desejo como desejo do outro, e como o desejo pode ser reconhecido simbolicamente a partir de um trabalho de simbolização.

Mas a problemática não se encerra nem na dimensão simbólica nem na imaginária, há ainda, na teoria lacaniana, de acordo com Dunker (2016a), uma teoria do reconhecimento que estaria ligada a noção de ato, isto é, aquilo que no ato de reconhecimento introduz um segmento do Real, introduzindo também a lógica do não todo, da falta, da negatividade. Tal concepção abre, também, para a dimensão e incidência do fracasso do reconhecimento, daquilo que não pode ser visto, reconhecido, ou que é reconhecido às avessas do que se pretende enquanto imagem, abrindo um conjunto de questões muito importantes a partir dessas “estruturas de fracasso”, de tudo aquilo que não pode ser reconhecido enquanto unidade e completude, como por exemplo “a mulher não existe” (1972-1973/1993a), a “relação sexual não existe” (Lacan, 1966-1967/2000), o mal-estar na civilização relido a partir dos “impossíveis”, portanto, “o impossível de governar”, “o impossível de educar”, “o impossível de analisar” (Lacan, 1969-1970/1992). Ou seja, faz parte também do reconhecimento aquilo que é fracasso, que não se conclui, que não se cura e não se fala.

Porém, como é possível equacionar as demandas sociais e políticas de reconhecimento de grupos socialmente excluídos, com isso que é da ordem do fracasso, da incompletude, da ideia de indeterminação do sujeito e experiências de desidentificação de uma imagem restritiva do eu? A partir da indicação freudiana em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2011) de que a psicologia individual seria também psicologia social e a formulação lacaniana que articula Inconsciente e Política: "não digo a política é o inconsciente, simplesmente: o inconsciente é a política" (LACAN, 1966-1967/2000), acreditamos ser indispensável escutar o sujeito levando em consideração o Outro, entendido tanto do ponto de vista sócio histórico, quanto pulsional. Isso significa dizer que não podemos escutar um paciente sendo

indiferente ao campo de desigualdades sociais, raciais e de discriminação no qual está inscrito. Porém, não há lugar para a indiferença na clínica?

Dizer que o analista há de poder escutar na clínica o sofrimento articulado ao que lhe é comum contingencialmente na comunidade - em especial para grupos que lutam para sair de uma zona de indiferença de suas demandas - equivale a dizer que não existe indiferença possível do lado do analista? Se concebemos a indiferença em associação às narrativas de desprezo e crueldade, de fato não é o que propomos. Ouvir tais atravessamentos identitários, a fim de possibilitar nomear em outros termos, questionar suas próprias identidades e complexificar suas narrativas é potente, e marca efeitos terapêuticos importantes.

No entanto, ouvir tais atravessamentos não significa em concordar com políticas que visam a (re)identificação em uma nova categoria de reconhecimento, em outra imagem de si fechada, entrando em uma lógica de adaptação e patologização do sofrimento identitário. Podemos então conceber que, em certa medida, o psicanalista que não fique indiferente ao sofrimento, mas que recusa dar consistência imaginária aos sentidos estanques e preestabelecidos que o sujeito confere a si, se posiciona politicamente enquanto indiferente à própria concepção rígida de identidade imóvel, pois faz parte do tratamento psicanalítico poder incorporar ao tratamento uma dimensão de liberdade em relação às identificações do sujeito. Liberdade esta que não implica em uma imagem de ser completo, mas justamente criar condições de possibilidades para a indeterminação.

Propomos indiferença, e não exatamente neutralidade, uma vez que por neutralidade pode se compreender um recurso do psicanalista de se posicionar frente ao outro de modo desafetado, “sem julgamentos”. Porém, não podemos afirmar que alguém que se apresente neutro em relação ao outro de fato carregue em si uma posição de indiferença verdadeira em relação à aposta psicanalítica de que não se trata de consolidar o *eu* em seu nomes a direção do tratamento. Tal posição de indiferença, supomos, pode não ser transfigurada em uma neutralidade para com o paciente, pode ser um ato, uma intervenção, um silêncio, um corte.

Neste sentido, reconhecer um sujeito dentro de uma categoria é diferente de desconhecer um sujeito para reconhecer apenas a categoria. Reconhecer apenas a categoria seria cair no problema do *narcisismo das pequenas diferenças*, no qual os indivíduos dentro de uma categoria se homogeneízam, perdem algo de sua especificidade em nome da identidade do grupo, do *Um* daquela categoria. Logo, de algum modo, ser indiferente à categoria é propiciar a possibilidade de reconhecimento do próprio sujeito em sua dimensão não-toda, fazer emergir um saber sobre si, e um *saber fazer* com o que sobra de toda constituição identitária. Ser indiferente à categoria não é negá-la, nem recusá-la, é escutá-la para além de seus limites.

Ou seja, há uma dimensão de indiferença que nada mais é que uma aposta no sujeito do inconsciente, é um posicionamento político/clínico frente à exageração e hipereatividade identitária que temos cada vez mais nos deparado na clínica, uma espécie de intolerância a tudo aquilo que faz marca de diferença em si ou no outro. Ao contrário da nossa norma borderline que é facilmente atingida pelo que o outro não consegue satisfazer de sua demanda e pelo desespero frente à possibilidade do outro faltar (mas que acaba tornando-se indiferente ao sofrimento e ao desejo do outro, bem como ao outro enquanto alteridade radical), a proposta da psicanálise visa introduzir uma dimensão de indiferença ao avesso dessa indiferença narcísica. Ao não ser indiferente ao sofrimento, e escutando o paciente tanto em seu sofrimento identitário, quanto naquilo que ele tem de singular, mas não dando consistência à categoria e à identificação excessiva ao grupo fechado e ao *eu*, o analista pode promover um interesse do paciente pelas diferenças.

Indiferença aqui surge como uma possibilidade de abertura ao Outro, e de decaimento da relevância massiva concedida às *pequenas diferenças narcísicas* que marcam os fenômenos de preconceito e discursos de ódio. Esta indiferença é importante não apenas do lado do analista, mas inclusive por parte do paciente como ganhos do tratamento, produzir indiferenças frente às *pequenas diferenças do outro* (este outro podendo ser uma pessoa, um grupo, uma etnia, etc.) e aos seus modos gozo, é uma forma de reconhecimento para além das restrições identitárias e morais do que pode ou não pode.

3.5 A indiferença é bela: o apelo da imagem

Imagina-te a mim
A teu lado inocente
A mim, e a essa mistura
De piedosa, erudita, vadia
E tão indiferente. […]

Poemas Malditos, Gozosos e
Devotos. Hilda Hilst

Lacan (1998b/1949) concebe a identificação narcísica como matriz primeira da função socializante na qual há uma extensão entre imagem do corpo e a imagem do semelhante. No entanto, Soler (2017) nos convoca à atentar para o fato que no mito do narcisismo existem diferenças importantes para como a psicanálise concebe o narcisismo. Ela diz que no mito, Narciso se situa radicalmente fora da relação com o outro, “ele é um caçador solitário, indiferente, totalmente insensível aos charmes das ninfas que sua beleza cativa, especialmente à ninfa Eco.” (Soler, p.32, 2017).

Narciso é um indivíduo que se apresenta altamente vestido de sua autossuficiência neste primeiro momento da história. Então, a vingança, Nêmesis, o coloca diante de seu próprio reflexo na água, imediatamente Narciso se enfeitiça por esta imagem, a qual torna-se seu objeto único. É nesta relação com sua imagem que ele cai em angústia, e se percebe insuficiente.

Para Soler (2017) o erro de Narciso no mito é a sua não relação com o outro sexo e não propriamente sua relação consigo ou com o semelhante de si:

> O mito, com esse encontro da imagem do corpo próprio, ilustra o que posso chamar de uma espécie de maldição da imagem, ou, mais ainda, uma maldição da relação. Para Narciso, essa imagem libidinalizada se substitui à presa que até então era sua causa, até mesmo o objeto de seu desejo de caçador, desejo separador que o subtraía da libido heterossexual, o colocava ao abrigo de outra maldição, aquela do sexo. O estádio do espelho de Lacan substitui

> em parte essa dimensão da maldição da imagem, mas de outro lado positiva sua função socializante de relação ao semelhante. (SOLER, p. 32, 2017)

De acordo com a autora, hoje o narcisismo da imagem toma uma proporção gigantesca, radicalmente mais consistente que na época de Lacan, quem dirá da época de Freud. Há todo um apelo da imagem, veiculada não mais apenas passivamente da mídia para o sujeito na forma de propagandas ou composições audiovisuais, mas hoje é o próprio sujeito que produz massivamente suas imagens. O sujeito hoje tem seu espelho no bolso, não só produz imagens de fora, como produz sua imagem para um outro.

Vejamos o fenômenos das selfies, e o aplicativo *Instagram* que é destinado à publicação das imagens, as quais carregam em si o peso do ideal, que com os recursos de manipulação da imagem, agregam um valor outro ao que o sujeito pode oferecer enquanto índice de si mesmo, de sua identidade. É o fenômeno da valorização de uma identidade que se mostra e se oferece a ser vista, à margem do que não se pode ver do sujeito do inconsciente; até aí, nada tão novo para a psicanálise. A autora aponta que os psicanalistas têm uma tendência a considerar que o fenômeno de sujeitos que falam sem se mostrar são novas modalidades dos indivíduos de se inscreverem na civilização. Porém, segundo ela, os paradoxos da identidade se encontram na disjunção entre o *ser real* e o *parecer*, o parecer que se desdobra entre parecer da imagem, e o da significação fálica pela via simbólica dos ideais do *eu*, e isto não é novidade na psicanálise.

Entendemos então que não se trata apenas daquilo que se vê, mas principalmente, daquilo que não se vê: o que o outro vê em mim? Lacan usa a expressão “narcisismo do desejo” (LACAN, 1960a/1998, apud SOLER, 2017) como diferente do “narcisismo do ego”. É um narcisismo que tem também uma função identitária, tal qual o do ego, com a diferença que com o desejo introduzimos o registro do sexo onde justamente falta a identidade homem-mulher. Importante salientar que Lacan introduz essa ideia de narcisismo do desejo num parágrafo onde está falando sobre as mulheres que possuem uma frigidez, isto é uma impossibilidade de sentir o prazer do ato sexual, mas que nem por isso podemos concluir que não há satisfação

envolvida. Ele diz que a frigidez é uma identificação ao “padrão fálico”, isto significa que está dentro de uma lógica do falo como referência que marca o narcisismo. Nas palavras de Soler (2017).

> Logo, o espelho não é mais simplesmente uma superfície física própria a devolver um reflexo visual, como me expressei faz tempo, é um “espelho falante”. Aquele que Lacan figura em seu esquema ótico. “Espelho, diga-me se sou a mais bela?” Portanto, é um espelho suposto saber. Certamente suposto saber o que escapa à minha vista, e mais amplamente, o que escapa a toda vista possível e que não pertence ao registro da visão, mas de saber como o Outro me olha, ou seja, “o que sou para ele?”. (Soler, p.33, 2017)

Aqui não se trata da simples imagem do *selfie*, é a marca fálica da mascarada, que convoca àquilo que não se vê. Ou seja, o que faz unidade identificadora não é apenas a imagem neste tipo de narcisismo (e talvez em todos), mas é o falo, é o próprio significante da falta. (SOLER, 2017). A mulher quer ser a mais bela no espelho, e frequentemente se posiciona na ordem fálica com um modo que cativa o olhar do outro por um semblante de desafetação e mistério. Se o faz pela pergunta de “o que sou para ele?”, convoca também a outra pergunta: “mas afinal, o que ela quer?”

Por falar em ”mais bela”, não é de hoje que o mistério que circunda a mulher se manifesta. Observamos que a indiferença também pode surgir enquanto semblante, na qual uma imagem de indiferença é almejada e idealizada como modo de afetar o outro e marcar o enigma que cativa. Se a frigidez é concebida como um episódio no qual a mulher, dentro de uma lógica fálica, pode gozar em relação à impossibilidade do outro lhe conceder prazer, em uma manobra histérica, será que existiriam outros sintomas, majoritariamente femininos, que fariam função de apelo a partir de uma desafetação que fascinante e destrutiva?

Há na origem da psicanálise a ancestralidade do tema da indiferença não apenas pela constituição do *eu*, mas enquanto um fenômeno clínico a partir dos estudos de Freud e Breuer (1996b) sobre a Histeria. A alta ocorrência de casos graves de histeria no século XIX, propiciada pela condição de repressão generalizada e de silenciamento à qual estava imersa a mulher no contexto social europeu, foi uma das

molas propulsoras da pesquisa em psicanálise conduzida por Freud, a partir de sua experiência em Salpêtrière com Charcot e seus discípulos, em especial Pierre Janet, um dos discípulos de Charcot, considerado por Freud como grande opositor, e que ocupa ao lado de William James e Wilhelm Wundt o lugar de fundadores da Psicologia enquanto área de conhecimento.

Neste contexto de invenção de uma clínica da escuta e da fala, a histeria surge como o objeto de pesquisa essencial. Janet (1907) começa a notar que havia nesses casos um grande sintoma fundamental e de algum modo discriminador no diagnóstico diferencial da histeria, um sintoma específico, que tomado isoladamente era suficiente para se fazer essa distinção. Esse sintoma será posteriormente chamado *de la belle indifférence des hystériques*, para caracterizar a falta de preocupação exibida por pacientes histéricos diante de uma grave disfunção corporal.

O termo ganhou destaque após Freud (1893-1895/1996b) ter usado para descrever Elizabeth von R. em *Estudos sobre a histeria*, Charcot não é mencionado nessa altura. Apenas vinte anos mais tarde, em 1915, no artigo sobre a repressão, é que Freud (1915/1996a) atribuí o termo a Charcot, e foi então amplamente utilizado a partir do fim do século XIX em diante. Janet (1907) teria mencionado uma indiferença tanto para perda sensorial quanto para paralisia em seu livro *Os Principais Sintomas da Histeria*, mas não chega a usar o termo *la belle indifférence*.

Segundo o levantamento bibliográfico realizado por Stone et al (2006) a respeito deste quadro, não há aparição do termo em nenhum dos mais famosos textos sobre histeria publicados naquela época, incluindo palestras de Charcot (Skey de 1867; Charcot de 1889; Savill de 1909; Fox, 1913). Assim, se o termo foi utilizado clinicamente naquela época, não foi considerado suficientemente importante para ser incluído em textos sobre a histeria, no entanto ganha força em meados do século XX, predominantemente na literatura psicanalítica, posteriormente também pela psiquiatria.

A descrição mais comum de indiferença na literatura antiga é relacionada com a descoberta de sinais sensoriais ou 'estigmas' de que o paciente não tinha conhecimento. Janet expressou tal observação clínica deste modo:

> Essa ausência de perturbações objetivas é acompanhada por um sintoma subjetivo muito curioso; ou seja, a indiferença do paciente. Quando você assiste a um paciente histérico pela primeira vez, que ainda não foi examinado por especialistas, você vai encontrar, como nós, que, sem sofrer com isso e sem suspeitar disso, eles (pacientes) têm a mais profunda e mais extensa anestesia (...) Charcot tem insistido com frequência neste ponto e mostrado que muitos pacientes são bastante surpreendidos quando você revela a eles sua insensibilidade. (JANET, 1907)

Freud, em seu texto sobre a Repressão (1915/1996a), relata tal fenômeno nos casos de “verdadeira histeria de conversão”, como um desaparecimento do afeto, afirmando que quando isso ocorre, o paciente exibe, em relação a seus sintomas, uma posição de indiferença resultante do processo repressivo, com perda total do afeto, retirado da consciência e que retorna na forma de sintoma. Ou seja, a bela indiferença não é propriamente o sintoma, mas sim a atitude de indiferença em relação ao sintoma.

Em *Estudo sobre a Histeria*, quando Freud (1996b) usa o termo pela primeira vez, descreve uma atitude tipicamente histérica que dialoga com esse modo de se relacionar com o sintoma, que é o modo como uma pessoa apresenta suas queixas e dificuldades de modo distanciado, por vezes desimplicado, com baixa aposta no tratamento ou mesmo numa provocação transferencial “o senhor não vai conseguir me ajudar”, “eu já fui a tantos lugares e médicos”, “isso não tem cura”, evocando o desejo do outro e convocando-o para que prove sua capacidade, marcando sempre a insuficiência daquele que se propõe a tratá-la. É a *belle indifférence* que denega de modo estratégico o desejo, fazendo do “não” a marca de sua presença (POLI, 2007).

Porém, na psicopatologia francesa da época, a *belle indifférence* foi descrita como uma indiferença da pessoa aos seus próprios sintomas, não a atitude propriamente. Segundo o relato de Charcot eram pessoas mal apresentadas, pobres, malvestidas, com um sofrimento agudo, geralmente apresentavam como sintoma uma paralisia ou uma cegueira sem bases orgânicas, relatos de abandono e ruptura de laços familiares, e que, curiosamente, pareciam não sofrer, não falavam, não se queixavam de forma coerente com a gravidade do sintoma que apresentavam. Pode-

se aproximar essa atitude com uma figura do “conformado”, daquele que não aspira propriamente uma mudança, mas sim aceitação.

Mas não só como “conformados”, entrava nesta categoria, ainda, casos como o de Elizabeth Von R., que no início do tratamento com Freud suportava os males que interferiam na vida social e nos prazeres com ar alegre, calmo e distanciado, encarnando a aparência da *belle indifférence*. Mais tarde tal quadro mudaria a partir de uma descarga emocional que rompe seu semblante indiferente, de uma ab-reação, referente ao amor reprimido que ela sentia pelo cunhado, gênese dos seus sintomas. Belle, se refere, então, ao ar sereno de Elizabeth frente ao seu intenso sofrimento.

De acordo com Stone, J., et al (2006) - a partir de uma concepção psiquiátrica - pacientes com sintomas físicos que não podem ser explicados por uma doença orgânica comumente combinam aflição sobre os seus sintomas com uma aparente alegria. No entanto, tal alegria é frequentemente fácil de se perceber como superficial, como uma máscara para a depressão, por exemplo. Em muitos casos, grandes esforços na alegria podem simplesmente refletir um esforço do paciente em não querer ser rotulado por outros como "deprimido" ou como “caso psiquiátrico”.

Isso na chave freudiana evolui para um outro cenário que é a possibilidade dessa indiferença representar uma espécie de teatralização, endereçada a um outro, ou seja, a indiferença pode ser lida como uma mensagem, um convite ao outro para tomar parte na cena inconsciente que ela está montando. Ora, o que ela estaria pedindo com essa cena senão reconhecimento? Reconhecimento via uma estética da indiferença que a eleva à uma condição de alguém inatingível, de sublime beleza desafetada e misteriosa. Interessante perceber que a imagem da mulher desprovida de desejo, ambições, serena com um ar de superioridade, é bastante frequente nas artes, em especial na literatura e nas representações femininas clássicas. Há uma estética da indiferença valeria outros estudos voltados às interfaces entre filosofia e psicanálise, sobre os quais não nos deteremos neste mestrado por uma questão de limites temporais, não de falta de pertinência.

A psicanálise é sensível a esse aspecto de uma demanda de reconhecimento que visa o olhar do outro por uma via indireta, a partir de uma cena articulada em

relação aos *ideais de eu* e dimensões de falta, localizadas no outro para a histérica. De modo algum se trata de uma desqualificação, de uma mentira ou de um leviano desejo de chamar atenção, mas - e principalmente – pode se tratar de sofrimento, sofrimento por uma espécie de patologia do social ao qual as mulheres estavam submetidas – em especial à repressão sexual naquele contexto - e que poderia ser escutado e trabalhado. Um desejo de atrair atenção, não deve ser punido, como ainda hoje muitas vezes o é dentro das instituições de saúde, principalmente por um analista. Um desejo de atrair atenção, ou uma *belle indifférence* que endereçada ao olhar do outro, é a expressão de uma demanda e como tal, não é, de modo algum, uma formulação sem sentido.

No que uma bela indiferença endereçada ao outro pode ser interessante? Poderíamos hipotetizar que a indiferença, assim como em casos de frigidez, pode ser uma estratégia histérica de destronar o mestre? Um modo de ataque e resistência à uma posição de objeto de gozo do outro? Dias (2017) refere que a mulher narcísica desperta forte atração nos homens por sua total indiferença, total falta de ligação. Atrai homens porque mostra a possibilidade de um gozo autossuficiente e que cativa o gozo no Outro, mas que aponta para uma espécie de crueldade.

Não pretendemos ampliar e aprofundar esta hipótese neste momento, uma vez que tal problemática exigiria maior atenção e rigor, pretendemos, entretanto, retomá-la após a conclusão deste trabalho para articular com as noções de gozo feminino e gozo fálico, como apresentaremos ao final do último capítulo.

CAPÍTULO 4 | DO CONGELAMENTO ALIENANTE AO ESTRANHAMENTO

4.1 Alienação e separação

Elaboramos até aqui que a indiferença entra em cena articulada à diferentes momentos da constituição subjetiva. Antes do estádio do espelho, momento no qual o bebê está inteirinho imerso em uma relação de indiferenciação à mãe, podemos dizer que tudo que lhe é externo, é indiferente, pois não há bordas e contornos entre o que é interno e externo. A saída dessa indiferenciação ocorre a partir do processo de formação do circuito pulsional, no qual o investimento materno e a presença da mãe se fazem fundamentais para ir, ao poucos, retirando o bebê da condição de indiferenciado, a partir de um processo de alienação. Quando ocorre uma falha na inscrição da presença da mãe no psiquismo, a criança não chega a se alienar, permanecendo em um estado de indiferenciação.

Para avançarmos na discussão convém situar a problemática da indiferença para mais além do registro do *eu*, isto quer dizer compreender a indiferença não só em sua relação com a imagem, mas também como, a partir do ingresso na linguagem, o sujeito precisará se haver com a questão do desejo em sua relação com o outro, com a divisão promovida pelo significante. Uma das saídas do sujeito diante da angústia advinda da castração é se manter alienado ao significante mestre, obliterando sua condição de sujeito dividido.

Fenômenos clínicos sobre “não sentir nada” apontam para estruturas muito diferentes, desde quadros melancólicos ou mesmo autísticos, nos quais o sujeito não possui recursos para operar com a falta, até quadros relacionados à casos de depressão, apragmatismo, analgesia. Ou seja, existe um leque de possibilidades sobre os quais se inscreve uma narrativa de falta de libidinização para com suas escolhas e produção. No entanto, veremos que o fenômeno da indiferença à si não se restringe apenas aos fenômenos de desinvestimentos libidinais como nos casos supracitados, um sujeito altamente produtivo e servo dos ideais aos quais se constitui, pode possuir uma relação de indiferença com sua dimensão desejante tanto quanto,

ou mais, que aquele que se anestesia frente a culpa por não atingir as metas, ou que não consegue se movimentar diante de momentos de impasse.

Para adensar a discussão, optamos por compreender o avanço que Lacan (1964/1985) faz no seminário 11, em sua teoria da constituição da subjetividade, a partir das operações lógicas de alienação/separação, para além da imagem do *eu* do estádio do espelho. Tais operações estão sustentadas pelas concepções de pulsão, repetição e inconsciente, além da afânise do sujeito, processo no qual, a condição de sujeito fica obliterada.

A relação entre o sujeito e o Outro é marcada pelas operações de *alienação* e *separação*, as quais evidenciam a dependência significante do sujeito em relação ao Outro. O processo de alienação inaugura o sujeito dividido pela linguagem a partir de momentos lógicos do processo de constituição do sujeito do inconsciente. Lacan (1964/1985) ressalta que tais processos de relação entre sujeito e Outro são circulares e não recíprocos, ou seja, cada operação de alienação e separação se relaciona a efeitos distintos e não complementares, em suas palavras:

> [...] do sujeito chamado ao Outro, ao sujeito pelo que ele viu a si mesmo aparecer no campo do Outro, do Outro que lá retorna. Este processo é circular, mas, por sua natureza, sem reciprocidade. (Lacan, 1964/1985 p. 196).

Aprendemos com Lacan, que o sujeito se constitui no campo do Outro, primeiramente, em uma operação de alienação, a partir de uma primeira experiência de indiferenciação fusional, para então realizar a operação de separação.

O sujeito, para se constituir, depende de significantes, os quais localizam-se no campo do Outro, encarnado na função materna que oferecerá um verdadeiro banho de linguagem à criança. O campo do Outro antecede o sujeito, já estava ali antes da criança sequer consistir em um embrião, mas os significantes que o precedem já o fazem existir no discurso parental, são estes significantes que fundarão o sujeito a partir da voz da mãe, isto é, o sujeito é efeito do significante a ele atribuído e marcado pela relação libidinal que estabelece com a mãe.

Para Lacan (1964/1985) a antecedência do Outro em relação ao sujeito não é a principal característica da alienação, essa operação se destaca sobretudo pelo surgimento da divisão do sujeito, pelo ingresso na linguagem. Antes da constituição do sujeito, haveria o vivente, o ser, o indiferenciado, “pedaço de carne”, que estaria supostamente situado fora da cadeia significante, a alienação é exatamente o processo que faz a passagem do vivente para o sujeito pelo ingresso na linguagem. Nessa passagem o sujeito surge pela marca do significante, havendo então uma espécie de perda de parte do seu ser (perda de gozo), que não é correspondido completamente pela significação.

Segundo Lacan (1964/1985) o significante produzido no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em uma instância de não ser mais do que um significante, petrificando-o à um significante mestre (S1), perdendo sua condição de “vivente”. A solução para a petrificação é marcada pela escolha forçada pelo sentido. É condição haver um segundo significante (S2) ao qual o primeiro se articula, abrindo para o campo do sentido. O sujeito curiosamente emerge de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como afânise: desaparece.

Essa divisão não é a representação da possibilidade de dois caminhos de escolhas, as quais o sujeito seguiria uma delas a seu bel prazer, trata-se de uma escolha forçada. A operação lógica simbólica que se apresenta neste momento é a da disjunção, na qual os dois enunciados são possíveis como também pode se referir a enunciados excludentes (ou um ou outro). Porém, Lacan se utiliza de uma terceira via possível na operação da alienação: nem um, nem outro. Para isso, é necessário que ocorra a união de dois conjuntos de forma que não haja opção por um conjunto completo; necessariamente se escolhe uma parte de algum conjunto. Há assim sempre uma parte perdida, a parte de intersecção dos conjuntos, instaurando-se a falta.

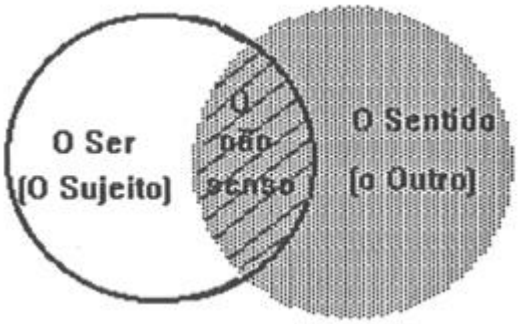

Figura 1: Alienação e Separação

A reunião dos conjuntos do sujeito com o Outro apresenta uma intersecção necessariamente perdida a qual dá suporte ao vel da alienação. Assim, Lacan reapresenta a relação do sujeito com o Outro como relação do ser ao sentido. Se a escolha é pelo ser, não há significante e, portanto, não há efeito de sujeito, permanecendo em uma relação de *falta da falta*. Por outro lado, a escolha pelo sentido só é possível se apartada do *não senso*, em outros termos, é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir no campo do Outro, ser eclipsado pelo desaparecimento do ser induzido pela função mesma do significante.

Além da dimensão da falta necessariamente implicada na escolha envolvida no vel da alienação, Lacan apresenta essa operação como uma escolha forçada. Para isso, apresenta a lógica do vel da alienação por meio dos exemplos: “a bolsa ou a vida!” e “a liberdade ou a vida!”. Se a escolha é pela bolsa ou pela liberdade, então a vida está perdida e já não faz sentido a bolsa ou a liberdade. Consequentemente optar pela bolsa ou pela liberdade envolve a perda de ambos. Resta então a escolha pela vida destituída da bolsa ou da vida sem liberdade.

Ao compor um dos conjuntos do vel da alienação com a vida, Lacan destaca o fator letal envolvido nessa operação da constituição subjetiva. Desse modo, a operação da alienação diz da assunção do sujeito levado a escolher o sentido, de modo a envolver o desaparecimento do ser, que por sua vez acarreta na ocultação de uma parte do *não senso*.

Lacan precisa essa articulação por meio do significante unário (S1) e binário (S2). O representante da representação é o S2 que constitui a queda do representante sem sentido, cuja determinação enquanto significante é sua articulação na cadeia

significante. A partir da cadeia estabelecida pelo significante unário e binário, o sentido decorre de S2, na medida em que S1 constitui o centro de *não senso* do inconsciente. Este significante é puro *não senso*, de forma a não constituir nenhum sentido. Por outro lado, o efeito de S2, isto é, o sentido, engendra também a afânise do sujeito (seu desaparecimento) assim, o sujeito aparece em um lugar como sentido, em outro, como desaparecimento.

A instalação do S2, do representante da representação, pressupõe um intervalo na cadeia significante, do qual emerge o sujeito enquanto efeito retroativo de S2 para S1. Deste intervalo surge também a opção do sujeito em seguir pela via do sentido em detrimento da petrificação absoluta de S1, o que será fundamental para o engendramento do campo do desejo.

A saída para essa circularidade da alienação do sujeito ao Outro materno é concluída pela operação da separação. Essa operação está fundada na intersecção do sujeito e do Outro, ou seja, por elementos comuns a ambos conjuntos, constituindo a estrutura de borda e a torção que determina o desvelamento do desejo. Para Lacan (1964/1985), essa intersecção é estabelecida pelo velamento de duas faltas, de onde se constitui o *objeto a*. Uma falta é encontrada no Outro pelo sujeito, isto é, a falta no intervalo do discurso do Outro, onde vislumbra algo no Outro além dos significantes: o sujeito se depara com a falta que o Outro tem, e portanto o enigma do desejo do Outro. A outra falta é a constatação da falta em si.

> O objeto não é jamais definitivamente para ele o último objeto, senão em algumas experiências excepcionais. Mas ele se apresenta, então, como um objeto que o homem está irremediavelmente separado e que lhe mostra a figura mesma da sua deiscência no interior do mundo – objeto que, por essência, o destrói, o angústia, que ele não pode se reunir, em que ele não pode verdadeiramente encontrar sua reconciliação, sua aderência ao mundo, sua complementaridade perfeita sobre o plano do desejo. O desejo tem um caráter radicalmente dilacerado. (LACAN, P. 198).

Para Soler (1995), o Outro da alienação é diferente do Outro da separação. Enquanto na primeira operação, o Outro corresponderia ao tesouro dos significantes,

consequentemente completo e sem divisão, o Outro da operação seguinte é o Outro faltoso. Como resposta ao enigmático desejo do Outro, o sujeito opera com sua própria falta, isto é, constituindo a fantasia de sua morte, exemplificada pela pergunta: “Pode ele me perder?” (LACAN, 1964/1985 p. 203).

É o velamento das duas faltas que articula o desejo do sujeito com o desejo do Outro. Desse modo, o desejo permite o balizamento do sujeito no campo alienante do Outro. A morada do desejo oferecido a esse balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro reside nessa falta que se constitui o desejo. Diante do desconhecimento do objeto do desejo do Outro, o sujeito opera com sua falta, instituída no processo de alienação, a falta relacionada a *falta-a-ser*.

O interessante deste processo é que justamente nos intervalos significantes onde o sujeito encontra a falta do Outro, o sujeito reencontra sua própria falta. O sujeito encontra exatamente no desejo do Outro o equivalente ao que ele é, como sujeito do inconsciente, uma vez que seus significantes vieram do Outro. Desse modo, o sujeito busca um lugar no intervalo da cadeia significante, operando com aquilo que perdeu na alienação, isto é: seu ser-objeto. Nasce aqui o que Lacan chamou de *objeto a*, o objeto causa de desejo. E se, por um lado, a alienação pode ser lida como a sobredeterminação do sujeito, a separação introduz alguma dimensão de singularidade do sujeito, há algo de particular que surge a partir da operação de separação (LACAN, 1964/1988 p. 212).

Percebemos na clínica o quanto as narrativas de sofrimentos dos pacientes se articulam, majoritariamente, em rearranjos das modalidades de como cada um realiza tais procedimentos, sendo o encontro com a falta de si ou do outro, algo por vezes demasiadamente angustiante, por trazer à tona um seguimento de indizível, de *não senso*. Para evitar a angústia, o sujeito pode escolher por uma estratégia que é a da não separação, manter-se alienado aos significantes que lhe determinam, e de alguma maneira organiza o que o sujeito deve fazer, tendo como referência a demanda do Outro. Há então uma tendência a se manter na alienação, como modo de apagar o desejo e servir aos ditames do significante.

Há casos, também, em que a presença do outro é atormentadora, uma vez que apela constantemente a esse buraco de significação, e o coloca de cara com a falta de si e do outro. Quando o sujeito é demasiadamente afetado pelo outro, não consegue equacionar uma indiferença em relação ao que o outro é (é faltante), não ingressando na dinâmica do desejo. Na passagem da alienação para separação a falta do sujeito e a do Outro se velam para emergir o desejo. O principal desvelamento nesta passagem, é a percepção de que o Outro é barrado, sem isto não há desejo.

Ora, se o outro é barrado, ele tem um desejo, se ele tem um desejo ele pode desejar algo além de mim, se ele deseja algo além de mim é por eu não ter/ser tudo para oferecer a ele, se não tenho tudo a oferecer é por que sou barrado também. No entanto, se deparar com a própria barra, com a castração, causa angústia, então o sujeito deve procurar formas de esquecer disso. Para isso constrói uma fantasia que dê conta de fechar essa lacuna, construir uma posição fantasmática que o fixe em uma posição que supõe ter/ser aquilo que o outro quer.

A alienação ao significante do desejo do outro, ao qual irá servir voluntariamente à fim de sustentar essa fantasia e não se haver com a castração, o faz perder de vista que ele pode ser para além do significante (como pode não ser também). No entanto, neste lugar, o sujeito fica congelado nesta servidão, o que também é fonte de sofrimento. Ou seja, alienação e separação formam um circuito, não compõem uma linha divisória que é atravessada apenas uma vez. A instauração de algo separado não é definitiva, mas exige que lá se chegue repetidas vezes. O desvelamento da falta e do desejo do Outro aporta certo grau de liberdade na medida em que na alienação, a escolha pelo sentido é necessariamente forçada.

Parece ser nesse ponto que alguns pacientes articulam suas narrativas de indiferença: o desejo do outro, acompanhado de sua dimensão de perda, atualiza a falta-a-ser de maneira terrorífica, ao que respondem com uma tentativa de alienação, uma “anestesia do desejo”. Neste processo, o sujeito pode tornar-se escravo de sua posição fantasmática, petrificando-se na cadeia significante.

Nestes casos em que o sujeito se fixa na alienação há um achatamento da dimensão simbólica em relação à imaginária. São relações nas quais os papéis, as

atividades, de cada pessoa estão precisamente delimitadas em suas identidades. Qualquer modificação ou abertura para estas dimensões de faltas ameaça o arranjo dessa relação e é duramente amortizada. O sujeito assente a uma alienação rigorosa, a qual o faz gozar por remeter ao estado de completude mítica. Porém, os sujeitos já foram constituídos pelos efeitos da fala e da linguagem no ser; por isso, o funcionamento da imobilidade na alienação é temporário: há falta.

4.2 Servidão Voluntária e a indiferença ao desejo

> Por amor de Nuestro Señor si a V.P. le parece que sea luego mi ida en la flota, que agora se partira al Piru, para esto, y para todo lo demas que V.P. me mandare estoi indifferente, y aparejado para cumplir exactamente la voluntad de V.P. y contanto Nuestro Señor esteja. (Blaz Maldonado, 1584, carta 11).

O trecho acima foi retirado de uma das cartas que integram o arquivo histórico das correspondências epistolares, representando uma categoria específica de cartas, as chamadas cartas Indipetae (Pedido às Índias), termo utilizado para se referir as: “cartas datadas dos séculos XVI e XVII, através das quais os jesuítas pediam permissão à Companhia de Jesus para servirem nas missões.” (BARROS, 2005).

Barros (2005) destaca como nas cartas Indipetae há grande valorização de um conceito essencial para a espiritualidade jesuíta: o conceito de indiferença. Os candidatos à jesuítas deveriam estar aptos a alcançar uma posição de plena indiferença, demonstrando total disponibilidade e dedicação à Companhia, sendo indiferentes quanto à escolha do local para o qual seriam enviados ou aos desafios que enfrentariam. Somente ao alcançar tal estado de indiferença é que seria possível tomar decisões livres e autônomas, uma autêntica deliberação acerca do desejo de servir à Companhia, sendo este o único caminho possível para a liberdade e para o bem final.

Neste contexto, a indiferença aparece, em primeiro lugar, associada à um estado de serenidade e mortificação dos afetos diante dos desafios que se apresentam, vinculada à um desejo específico: o desejo de servir. Em segundo lugar,

como um ideal, um estado de espírito a ser alcançado, possível a partir de um pleno comprometimento com um bem maior e final. A indiferença, para a espiritualidade jesuítica, se liga a noções de deliberação autêntica do desejo, à obediência, à coragem, à valorização do meio-termo e à liberdade.

Iparraguirre (1964), conforme referido por Barros (2005), chama a atenção para o fato da experiência jesuítica ser fortemente marcada pela obediência aos superiores e às regras, mas que tal ordenamento não seria a negação da liberdade, pelo contrário, o jovem missionário que se entregasse à Companhia, disposto a mortificar e ordenar seus os afetos, estaria atuando um gesto de liberdade para deliberadamente servir a Deus como centro e sentido de sua existência, sendo indiferente a qualquer desconforto e sofrimento decorrente das obrigações, pois o que norteia e compensa o sofrimento é a busca da felicidade pela salvação. Assim, deve ansiar por um estado de perfeita indiferença frente aos afetos, a fim de obedecer com liberdade. Desta forma o próprio sofrimento é evitado, pois havendo a mortificação e desapego de objetos que poderiam desnortear a busca pelo bem final, o próprio sofrimento torna-se opaco.

> "Y despues de entrado en la Compañia ha estado tam herido desto mi coraçon que me a dado en que entender en mortificarle para alcançar la perfecta indifferencia." (Myn de Gurpegui, carta 28).

Ainda nesta lógica, a indiferença relaciona-se também com a ideia de desprendimento: através da obediência à companhia e aos preceitos de Deus, o desprendimento material faz com que a experiência de servidão possa ser vivida sem sofrimento. Para S. Tomás de Aquino (1980 apud Barros, 2005), o bem final é a causa primária de todas as coisas, ele é o desejo autêntico.

> Deve-se procurar o melhor meio de atingi-lo, no entanto a ligação aos meios, geraria apego às causas secundárias, que proporcionam apenas satisfação imediata, podendo confundir. Assim, a busca pela causa primária e a devoção fervorosa a Deus fazem com que qualquer sacrifício seja válido para o fim último da salvação da alma. (BARROS, 2005)

Quando o desejo é autêntico e firmado na esperança do "bem final", a vontade de realizá-lo supera o medo. O esperado dos jesuítas seria uma persistência absoluta à resolução de seu desejo de servir, tornando-se indiferentes quanto ao lugar de destino que poderiam ser encaminhados nas missões. O bem final é o que motiva a coragem de se precipitarem ao desconhecido.

Desse modo, a ideia de indiferença pode ser entendida, por um lado, como manifestação de coragem frente ao desconhecido, coragem esta ancorada no desejo de servir. Por outro lado, a indiferença é também o que possibilita um distanciamento das paixões desviantes do propósito final, o que assegura uma resistência às satisfações imediatas que atuariam contrariamente ao desejo. Aqui a liberdade seria conquistada através da virtude do “meio-termo” pela ordenação dos afetos. Não se trata de renunciar aos afetos, mas de ordená-los. Nem amar de mais, nem de menos, o meio termo seria o caminho para o conhecimento de seu desejo.

Poderíamos ler tais cartas como um elogio ao equilíbrio e à primazia do desejo frente aos imperativos de gozo, mas focaremos neste capítulo em um aspecto fundamental ilustrado na concepção jesuítica acerca da indiferença: o desejo de servir.

Ainda dentro deste contexto seiscentista, marcado pelo florescimento cultural do Renascimento, um jovem de 18 anos escreve uma crítica contundente à legitimidade dos governantes. O livro é *O discurso da servidão voluntária* e seu autor é o jovem filósofo francês, Étienne de La Boétie, trafegando através do tempo questões cruciais que se sustentam até hoje. Sua inquietação partia de uma pergunta crucial: como é possível que povos inteiros se submetam às vontades de seus governantes, como podem, voluntariamente, consentir nesta submissão à *Um* só homem? Não se trata apenas de obedecer ao tirano, trata-se, fundamentalmente, de uma escolha, de uma vontade deliberada em obedecer a um único “homenzinho, no mais das vezes o mais covarde” (LA BOÉTIE, 1987, p. 13).

Sobre esta vontade cega de servir, de obedecer, ao contrário do que os jesuítas alegavam, Boétie contrapõe à liberdade do ser, a qual se apresenta, de algum modo, já originalmente perdida nas sociedades europeias da época, uma vez já se

nasce na servidão. O Discurso de La Boétie prima pela razão, mas não apenas por ela, mas pela voz e pela fala, que remete à liberdade e à natureza: “A natureza é a boa mãe que deu ao homem, além da terra por morada, o grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais" (La Boétie, op. cit., p. 17). O tirano, por sua vez, do alto de sua crueldade e indiferença aos seus súditos, é interditado na possibilidade de confraternizar e criar laços de amor.

Para Boétie os homens estariam sujeitos à razão, mas não propriamente pelo pensamento racional e consciente, mas pela fala, o que isso quer dizer? Os homens não se dão conta de que servem voluntariamente ao tirano, não sabem desta escolha em servir, a fala já está originalmente alienada ao discurso de onde nascem. Porém, haveria uma dimensão da fala possível de ser resgatada, fora do registro da servidão? Parece tratar-se aqui da mesma modalidade de escolha que Lacan (1973/1988) refere, de uma 'escolha forçada' pela via do sentido no processo de alienação: “a liberdade ou a vida!”, mostrando como a liberdade do sujeito é sacrificada pela alienação, que corresponde ao assujeitamento ao significante. Na dialética “A liberdade ou a vida! Se escolho a liberdade, perco ambas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a liberdade, isto é, uma vida faltante, uma vida sujeita às determinações significantes. É este vel que Lacan (1973/1988) traz de Hegel como o que fundamenta a escolha do homem pela servidão. Porém, pela separação é possível se haver com traços de liberdade perdida, que mobiliza a cadeia significante.

Ainda que se refira aos fenômenos dos homens enquanto coletividade, podemos considerar, a partir de Lacan (1973/1988), que o fenômenos da servidão voluntária descrito por La Boétie, oferecem às bases para pensarmos a própria estruturação do homem moderno e sua relação com o significante. O sujeito é dividido entre o gozo na servidão e o desejo de liberdade, onde a possibilidade do desejo emergir está na íntima dependência de um assujeitamento inaugural a um significante mestre (S1): se não houve o assujeitamento, também não há desejo. O sujeito se aliena ao significante e entra em estado de júbilo em fazer-se objeto do gozo do Outro, acreditando ser aquilo que completa a mãe e forma uma unidade. Em nome desta unidade, deste *Um*, ele irá servir voluntariamente ao que supõe sustentar tal unidade,

ao seu mestre (S1). É esta questão que se apresenta, de algum modo, estampada na indignação de La Boétie (1987/1530-1563) sobre o processo de sujeição do homem a outro homem:

> "deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um." (p. 12)

O que La Boétie (1530-1563/1987) anteviu em seu discurso é o que Lacan formulará a respeito desta divisão, de um sujeito que é alienado ao significante, mas que pode operar com a separação, e recuperar algo da dimensão de fala para além do significante, isto é, algo do *não senso* que está no fundamento de sua liberdade. Porém, se sustentar nesta liberdade, nesta separação, traz algo de mortífero, pois remete à um despedaçamento de si. Se por um lado servir à alienação produz um congelamento, por outro, sustenta um gozo. A servidão não se institui apenas por coerção, violência, nem por constrangimento ou imposição, seria simplificar demais a questão reduzi-la tais esses parâmetros. A servidão se inscreve como maneira mesma de instaurar a vida psíquica pela sedução à unidade, ao nome de *Um*. *Um* a quem posso me identificar, à quem posso destinar demandas, e expectativas de amparo, *Um* a quem posso lançar rivalidade e agressividade, medos e esperanças. Nós amamos aquilo que nos assujeita e aliena, uma vez que amamos a ideia do *Um,* da completude, do todo.

Segundo Rinald, D. (2001) a relação entre senhor e escravo não está apenas na relação entre um indivíduo e uma lei, ou um indivíduo e um tirano, tal relação é interna e intrínseca ao sujeito inscrito na linguagem, a qual ao mesmo tempo que inaugura o sujeito, o suprime pela afânise.

Disso podemos intuir que o senhor não se faz senhor apenas por seu próprio desejo, ele, para existir enquanto senhor, precisa que o escravo lhe destine um lugar já pré-determinado de dominação, o que decorre a conclusão de que um tirano é efeito de um dos destinos possíveis do desejo de servir, é o próprio surgimento do sujeito

dominado pelo discurso do mestre. “O desejo do homem é o desejo do Outro, e quem cuida do desejo do senhor é o escravo” (RINALD, 2001).

Aqui temos um ponto fundamental no qual Rinald, D. (2001) nos convida a constatar no texto de La Boétie (1530-1563/1987) em uma articulação com a obra lacaniana. Por um lado, a mestria do significante enquanto marca da desnaturação do homem, da sua perda de ser e consequentemente sua perda de liberdade pela sujeição à linguagem, por outro lado à sedução do *Um*, enquanto *Um* da unidade, do ideal, da completude.

> “É a servidão ao Um, que só é sustentada pelo valor imaginário a ele atribuído, que espanta La Boétie, enquanto que para ter a liberdade só seria preciso desejá-la. De fato, o desejo é certamente a única saída para o vel da alienação.” (Rinaldi, 2001).

Para psicanálise, já desde Freud (2011/1921) a massa nada mais é que uma unidade que serve a *Um*, porém, ao contrário do que poderíamos pensar, não é ao tirano em si que a massa serve, mas sim ao ideal de *eu* que depositam neste tirano. Para Freud (1921) a massa é um conjunto de indivíduos que colocaram “um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu” (p. 76). O líder é simultaneamente o lugar de ideal de *eu* e de objeto, que produz a massa através de um efeito hipnótico. Ou seja, a relação da massa com o *Um,* representado pelo tirano, nada mais é do que, na leitura lacaniana a soldagem do significante com o objeto que produziria a ilusão da unidade, ofuscando a dimensão da perda e negatividade do objeto, constituindo a fantasia.

> “Nós reconhecemos facilmente a servidão na busca do eu em direção ao Ideal, que se prolonga até na constituição de uma massa em torno de seu líder. Freud compara a massa à hipnose que produz uma confusão entre o Ideal do eu e o objeto, a ser entendido aqui como o outro. Na hipnose, assim como no amor, o objeto vem no lugar do Ideal do eu, o qual representa um ideal não atingido pelo eu. E a consequência é que o objeto absorve o eu e a consciência do sujeito, provocando a submissão a este ser, tornado idealmente superpoderoso (o termo é de Freud). Acontece o mesmo para a constituição libidinal da massa, que faz a soma dos

> sujeitos, os quais colocaram um só e mesmo objeto, um outro, no lugar do seu Ideal do eu. Esta identificação ao Um permite a identificação aos outros e constitui a unidade da massa." (HOFFMAN, 2012).

A massa pode ser entendida como uma unidade que não se reconhece enquanto dividida, fragmentada, não total. Neste ponto, podemos fazer uma correspondência à própria ideia de indivíduo concebido como indiviso, todo, senhor de si mesmo. Para que ele se conceba dessa maneira precisa estar alienado ao significante que lhe determina, absolutamente identificado à sua posição fálica de ter/ser o que falta ao outro. Qualquer mudança no ponto de vista, no ponto de onde é visto, pode gerar uma profunda angústia, assim como pode também inserir um fragmento de liberdade. Para evitar a angústia o sujeito se fixa nessa posição, impedindo o deslizamento da cadeia significante, se congelando na alienação e servindo voluntariamente aos ideais-de-eu ditados pelo mestre, no entanto, não faz isso a troco de nada, o escravo goza de sua posição.

> O trabalho, diz-nos ele [Hegel], a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por medo da morte, será justamente a via pela qual ele realizará a liberdade. Não há engodo mais manifesto politicamente e, ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão (LACAN, 1998, p. 825).

Ou seja, o sujeito goza na servidão, a sua renúncia da condição de escravo é o que representaria uma perda de gozo, que é a condição de abertura para o desejo através do processo de separação, é poder deslocar o mestre da posição de A maiúsculo sem barras, para devolver-lhe suas barras e instaurar o velamento das faltas que movem o desejo.

A partir dessa lógica de mestre e escravo, podemos refletir sobre a relação de sujeitos na clínica aos seus mestres, este encarnando tanto a figura de *Um* chefe, tirano, pequeno outro, quanto em sua dimensão de ideal, que sustenta o lugar de escravo em um jogo petrificador. O sujeito assume uma posição de submissão àquilo que o define, limitado às normas, às regras e aos ditames da lei.

Uma correspondência clássica deste modo de se enlaçar do Outro diz do sujeito obsessivo. Segundo Leclaire (1977) o obsessivo não se dispõe a se confrontar com seu desejo, daí resultando numa passividade masoquista em relação ao outro colocado na posição de mestre, ficando estabilizado em um lugar no qual se supõe “tudo”, para o outro, perdendo sua condição de mobilidade desejante e se estagnando em um ciclo repetitivo de sofrimento à cada vez que se encontra com seus limites.

Sobre o sujeito obsessivo, Freud (1996a/1915) destaca o momento em que a repressão alcança tal êxito que afasta por completo o afeto da consciência, mas, tendo como resultado um aumento da consciência no *eu*. Desse modo, por meio de sua racionalização excessiva, o obsessivo reprime sua divisão subjetiva e interdita seu desejo, podendo apresentar-se apático ou indiferente ao outro, hiper produtivo ou mortificado pela culpa de não suprir seu ideal de produção: a indiferença aparece aqui como uma barricada contra o desejo do Outro (não pode deixá-lo na falta) e, consequentemente uma barreira contra o seu próprio desejo (não quer saber da sua falta).

O obsessivo almeja ser amado pelo outro por sua inteireza, por tudo que ele é, e dedica sua vida esforçando-se a atender às exigências que supõe no outro sobre si, na crença de assim obter o reconhecimento e, portanto, ver satisfeita sua demanda de amor. A indiferença aparece então enquanto fracasso de reconhecimento à medida em que o sujeito se aliena e não pode reconhecer nenhuma dimensão de falta em si e no outro, o que promove uma cegueira em relação ao que o outro (não) é.

São sujeitos em excessiva servidão ao “certo”, ao que “tem que ser”. Assim como os jesuítas, seguem a ordem regrada do que supõem ser a normalidade em nome de um bem maior: a felicidade. Nestes casos, a divisão constitutiva do sujeito humano não faz questão até se perceberem avassalados por uma súbita manifestação de angústia, pânico, ou pelo tédio e pelo desencantamento diante do fracasso desse sistema.

Esses pacientes são marcados por um excesso de racionalização e forte vinculação à um ideal bastante inflado e rigoroso. Tal ideal, como observamos, é marcado, atualmente, por uma concepção de homem enquanto empresa de si, que

torna o mestre não propriamente uma figura de autoridade exterior, repressiva, mas um ideal superegóico incorporado aos sujeitos, o presidente da empresa é essa voz regida pelo imperativo do gozo. O sujeita funciona por uma lógica de que quanto mais se dedicar, mais se devotar, mais alimenta a ilusão de um dia alcançar o objeto satisfatório, pelo consumo de mercadorias.

Ou seja, o funcionamento destes sujeitos se inserem em uma lógica marcada fundamentalmente pela exploração. A *mais-valia* de Marx (2002) é o nome da condição de exploração na sociedade de mercado. Porém, não é uma exploração por meio da violência e da tirania em nossos tempo. O que é notável nessa condição de exploração, que Marx (2002) diagnosticou, é que o sujeitos são explorados e de algum modo fazem questão de se vender à exploração. Esta é a maneira de se inserir na sociedade capitalista, não se trata de uma escolha deliberada, mas de exploração que sustenta a sociedade enquanto tal (DIAS, 2017).

Esta lógica impulsiona o sujeito a sempre ter que trabalhar a-mais, doar tudo de si, e frente aos limites deste sacrifício ele investe ainda mais neste sintoma. Pois, investindo nesse sintoma, ele produz a ilusão de uma satisfação, de uma resolução que só relança o sacrifício dele. No capitalismo, o sujeito é explorado e ele é o primeiro a se endividar para comprar no mercado a mercadoria que ele produz. Sendo sujeito a uma desproporção daquilo que é a taxação da sua mão-de-obra com o preço taxado na mercadoria. Porém, segundo Dias (2017) o indivíduo é o primeiro a se devotar a essa sociedade que o explora, fazendo com que ela se sustente e ele se endivide para conseguir o objeto de consumo.

Esse gosto, essa dedicação fascinada pela posse da mercadoria foi o que Marx (2002) chamou de fetichismo da mercadoria. Uma vez esvaziado do tecido simbólico onde o desejo se articula, os sujeitos são conduzidos a se objetificarem para obtenção dos objetos.

> Mais do que isso, a posse é cultivada pelo poder fascinatório das mercadorias. Elas prometem mais aos possuidores de objetos, para tanto, os cativam pelo olhar. Olhar esse que fascina cada vez mais que os sujeitos se façam ver como imagens admiráveis. (DIAS, p. 04, 2017b).

A própria exploração transforma a mercadoria em algo admirável, algo desejável. Esse é um valor de fetichismo produzido dentro da sociedade capitalista. O fetichismo na psicanálise cumpre a função de, através de um objeto, cobrir a castração. O fetichismo da mercadoria em Marx cumpre a função de, através desse valor de fascinação pelo objeto, relançar o sujeito num circuito incessante, onde ele não cessa de acreditar na possibilidade de encontrar o objeto que irá satisfazê-lo plenamente. Então, nesse sentido, tanto o fetichismo freudiano, quanto o fetichismo marxista, atendem a uma finalidade de recobrimento da castração. É como se o fim justificasse os meios, para se obter o objeto e por ele atingir a meta da felicidade plena, vale todo tipo de indiferença no meio do caminho, seja em relação aos demais, seja em relação ao desejo (DIAS, 2017b).

No entanto, nem todos os sujeitos conseguem ser fascinados pela lógica do mercado, frente ao qual, o sujeito que se deprime, por exemplo, aponta para a falência do empreendedorismo, diagnosticado como “sem força de vontade”, “sem garra”, sem capacidade de gerir sua empresa à altura dos ideais nela depositados.

Ou seja, existe, por um lado, sujeitos altamente alienados em seus significantes e que se vinculam excessivamente aos ideais de sua época, acreditando serem (ou que deveriam ser) autossuficientes, infalíveis, e altamente defendidos frente à angústia que vem a partir da constatação de uma dimensão de falcatrua inerente à alienação. Por outro lado, existem alguns sujeitos que denunciam a falência desses ideais, dentre eles os que não possuem libido suficiente para ingressarem, entusiasmados, nos imperativos do consumo.

4.3 A recusa da indiferença na depressão

> A felicidade não se caça. Pares amorosos voltam às vezes a dado lugar, querendo reproduzir êxtases ou enlevos; encontram é o desrequentado, discórdia e arrufo, aquele caminho não ia dar a Roma nenhuma. Outros recebem o dom em momentos neutros, até no meio dos sofrimentos, há as doces pausas da angústia.
>
> Trecho do prefácio "sobre a escova e a dúvida"/no livro 'Tutaméia: terceiras estórias. João Guimarães Rosa.

Há algum tempo vivemos em uma época no qual o diagnóstico é tão valorizado que suprime a relação do sujeito com seu afeto, hoje não se fica triste ou desacreditado, torna-se deprimido. A depressão aparece em um contexto no qual, a partir da oferta um verdadeiro arsenal de medicamentos antidepressivos, produz-se a demanda de sujeitos que se ‘encaixam' nessa categoria, ou seja, não é a depressão que necessariamente cresceu ou surgiu em nossos tempos, o que mudou foi a oferta que a produz (DIAS, 2003a). A depressão não é, portanto, um quadro clínico que se apresenta como um fenômeno circunscrito na atualidade, mas ganha notoriedade atualmente em relação ao que ela traduz e ao que ela denuncia de nossa sociedade.

Segundo Dias (2003a) hoje o sujeito não deixa de fazer alguma coisa apenas por se sentir incapaz ou aquém das condições de realizar uma tarefa exigida, impossibilitado de reconhecer a falta de sua própria condição o sujeito adota o diagnóstico da depressão como um nome que escamoteia da sua subjetividade a dificuldade de empenho para realizar algo que lhe concerne: o problema está na doença, e esta doença não é tida como **do** sujeito, mas como manifestação **no** sujeito, algo que o atravessa “do nada”.

A partir do que trabalhamos, entendemos que o discurso capitalista exclui o sujeito do inconsciente, ao forcluir a castração. De acordo com Kehl (2009) a premissa em jogo é que “se as estruturas clínicas não variam, as condições de adaptação dos neuróticos ao seu meio social dependem inteiramente das condições da cultura” (p. 24). O que os deprimidos sinalizam em relação ao discurso social, tem, segundo a autora, absolutamente a ver com nossa relação de urgência e produtividade com o tempo, com a escassez e empobrecimento das narrativas, com a fugacidade das vivências na sociedade do fazer, com a valoração excessiva do consumo, com a equivocada ideia de autorrealização, com desligamento das gerações antepassadas, com a intransigência com o outro, etc.

Ainda de acordo com a autora, o sujeito neurótico de hoje tem o dever de construir uma resposta, sozinho, entre a satisfação pulsional e a Lei, dado que as representações modernas sobre o Outro se fragmentaram, aumentando também a responsabilidade do *eu*. Ou seja, há uma relação fundamental entre neurose e

individualismo a partir da modernidade, já que o “indivíduo independente” deve dar conta com sua fantasia de construir os desígnios do Outro. Diante deste quadro a autora faz importantes considerações sobre o capitalismo e o neoliberalismo em relação à depressão:

> Depressão é o nome contemporâneo para os sofrimentos decorrentes da perda do lugar dos sujeitos junto à versão imaginária do Outro. O sofrimento decorrente de tais perdas de lugar, no âmbito da vida pública (ou, pelo menos, coletiva), atinge todas as certezas imaginárias que sustentam o sentimento de ser (p. 49).

O cenário atual é amplamente marcado pelo consumo como um organizador do laço social e como doador de sentido para a vida: o sentido da vida é a felicidade e esta só pode ser atingida via consumo. A felicidade para nós é aquele *Um* que nos encanta e fascina, à qual estaríamos dispostos a servir voluntariamente aos ditames da lei de como conquistá-la, tal qual os jesuítas. A indiferença do depressivo aparece como sintoma social resistente à essa lógica, resiste ao entusiasmo frenético da “fé na felicidade consumista” (DIAS, 2003a, p. 103) e não corresponde aos ideais de bem-estar.

Como aponta Dias (2003a), é notável como, na clínica com deprimidos, é absolutamente fracassada a tentativa de estimular, de tentar retirar o sujeito de sua apatia, de mostrar suas potencialidades e dizer que ele “não precisa ficar assim”. Isso não só não muda nada como pode ser iatrogênico. O sujeito fica mais refratário a falar o que acontece com ele.

> É preciso ter prudência e limitação com esse voto de felicidade, com esse projeto de felicidade (...). O sujeito deprimido nos causa um determinado tipo de mal-estar muito pouco admitido, porque vem mostrar o fracasso, a nulidade, o vazio, dos projetos de felicidade. Ele interroga a relação de cada um com a felicidade. O seu abatimento diante das diferentes possibilidades que lhe são oferecidas coloca em questão, coloca em critica o fato de muitos sujeitos se devotarem a sustentar sua vida em torno de alguma felicidade passageira (p. 15).

Neste sentido, podemos concluir que parte expressiva dessa solidariedade que existe voltada ao sujeito deprimido, que lhe diz o que ele deve fazer para melhorar, tem como objetivo silenciar, abafar, anular, fazer desaparecer rapidamente essa falência dos nossos próprios projetos de felicidade. Diante deste mal-estar, falar para o deprimido “ir fazer algo da vida” tem mais a ver com aplacar a angústia do conselheiro do que, de fato, visar um efeito transformador no sujeito que escuta a “dica”.

Não pretendemos entrar no mérito sobre o que é e como acontece a depressão em termos da constituição subjetiva, nem sua genealogia, não teríamos tempo hábil para tal pretensão. Não se trata também de afirmar que o sujeito deprimido seria, necessariamente, menos alienado aos seus significantes do que o sujeito consumidor tipicamente neoliberal. Nos interessa, no entanto, refletir sobre esta modalidade específica de indiferença que o deprimido carrega em si, esta indiferença em relação aos objetos de gozo que ele se recusa a servir. Existem modalidades de indiferenças muito bem aceitas em nossa sociedade, não só bem aceitas, como promovidas enquanto modo idealizado de se colocar em relação ao outro. No entanto, a indiferença do depressivo causa incômodo, causa uma ânsia em subtraí-la, em transformá-la em entusiasmo, alegria.... Existe uma ênfase para que o sujeito saia da depressão, porquê?

Ainda de acordo com o Dias (2003a), o que modela tal categoria chamada depressão é, nos nossos tempos, um determinado tipo de discursividade para a qual convergem o capitalismo e a ciência. O deprimido é um “anticonsumista” sobre o qual não há efeito fascinatório dos apelos do capitalismo, não lhe encantam, não têm eficácia alguma para o sujeito deprimido. Este sujeito não possui libidinação suficiente para se entusiasmar frente aos objetos oferecidos ao seu olhar e ao seu consumo. Essa indiferença depressiva aos imperativos do capitalismo pode ser entendida como uma posição do sujeito que faz barreira ao consumo, e, portanto, altamente indesejada pelo discurso social, o que explica a proliferação exagerada da medicalização deste “estado de espírito”.

Para Dias (2003a), o sujeito deprimido também pode ser entendido como um efeito da civilização científica. A ciência é uma forma de negação do gozo, que exime o sujeito, desresponsabiliza-o de sua própria subjetividade. Se o sujeito quer fazer alguma coisa com eficiência, mas não tem disposição, deve tomar determinado medicamento. Se ele está com sono e preocupado que tem que trabalhar cedo no dia seguinte, então que ele tome determinada medicação para que amanhã esteja disposto. Os motivos que lhe roubam o sono? Tal questionamento se perdeu junto com o sono, disto ninguém quer saber.

> É necessário considerar também que essa menção ao sujeito deprimido, na época da civilização científica, não pode prescindir de uma análise, ainda que sumária, como será a análise desenvolvida aqui sobre o tipo de discurso que nos articula a nível da economia de gozo. Uma coisa é a ciência como supressão do gozo, outra é o capitalismo, que eu defino agora para vocês como uma economia de gozo, seguindo os ensinamentos de Jacques Lacan (DIAS, p.17).

A chamada economia de mercado funciona exatamente por uma libidinação da mercadoria que nas palavras de Karl Marx (2002) denominou-se “fetichismo da mercadoria”. O fetichismo da mercadoria seria a transformação do mercado em “mercado do olhar”, isto é, compra-se através da libidinação que se promove nos sujeitos pela competência visual, mas, mais além, pelos sonhos de completude que desperta.

> Ninguém compra um objeto apenas porque está exposto na vitrine, mas porque ele traz consigo uma mensagem. Ele desperta um sonho. Ele está associado a uma imagem, a um determinado tipo de pessoa, a uma determinada idealização de homem, a um determinado tipo de idealização de mulher. É a fetichização da mercadoria: compre isso, porque você vai ser de determinada forma. O fetiche é o que garante a unidade do ser (DIAS, p.19).

A indiferença depressiva impossibilita esta ação, por não responder ao fascínio do fetiche da mercadoria, o deprimido é indiferente aos encantos que tais objetos foram feitos para exercer. Tal posição coloca um problema sério para o mundo

capitalista, o qual tende a, por um lado, integrar tais sujeitos dando-lhes um nome: depressão; por outro, a não os aceitar enquanto tais, pois representam um perigo as demandas do mundo capitalista, à economia de gozo que este propõe. Para a ordem social o problema não é propriamente a depressão, mas a indiferença do deprimido. O problema não é propriamente a indiferença, mas a indiferença depressiva que não consome.

Podemos reconhecer que, por um lado, o que chamamos de *indiferença depressiva* é, nos moldes atuais, um produto da cultura que resiste aos seus imperativos, mas é também, e essencialmente, é um modo do sujeito evitar lidar com o desejo. A questão central da problemática da viabilização da depressão em nossos tempos é marcada pela não aceitação da tristeza, a depressão como categoria é aceita e até valorizada, uma vez que nomeia, diagnostica e desresponsabiliza o sujeito frente ao seu sofrimento. Mas seus sintomas, em especial a indiferença ao consumo, não podem ser aceitos nestes moldes, não apenas por não interessar ao capital, mas por denunciar a falência da ideia de plenitude. A indiferença depressiva precisa ser curada, precisa ser transformada, nem que seja pelo consumo medicamentoso vindo do saber da ciência. Neste jogo, perde-se de vista que a emergência da depressão é tradução da própria angústia da castração inerente ao sujeito, mas que é potencializada em um sistema econômico que prima pela exclusão da castração, em uma cultura marcada pela primazia da imagem e por um narcisismo generalizado.

Para Kehl (2009), o deprimido vive na angústia de ser engolido pelo Outro, por isso busca o isolamento. Ele vive indiferente ao seu desejo, mas cheio de angústia, acompanhado de uma fantasia de déficit em relação às outras pessoas, já que nunca reencontra a completude perdida. Tal fantasia é reiterada inclusive pelo discurso médico psiquiátrico, que considera o cérebro do depressivo deficiente em substâncias químicas.

> A fala do sujeito, que traz a poesia da língua materna, que manifesta sua história, e sua cultura particular, parece subtraída do nosso mundo. O que se vê é o predomínio de uma linguagem do eu, do indivíduo, do indiviso, que muitas vezes tem conduzido, como temos exemplos marcantes no século XXI, à reivindicação de um

> líder, de um pai ideal que faça a lei e que sustente, na exterioridade, a ilusão da unicidade, a não-castração. (RINALDI, 2001)

O líder dos nossos tempos não é a figura do tirano propriamente, é o imperativo de gozo incorporado nos sujeitos. A copulação entre discurso capitalista e ciência produz o sujeito autossustentado em sua individualidade, na identidade a seu próprio significante. Ao apagar a divisão do sujeito pelo discurso da ciência, apaga-se também sua verdade. Segundo Rinaldi (2001) esta divisão negada ao sujeito é projetada para fora e posta na divisão entre o eu e o outro, entre o que faz par comigo, e o que está do lado de lá. É o que produz a fraternidade não como sinônimo de convívio das diferenças, mas pela segregação do diferente. Toda esta problemática aponta para uma falência das possibilidades de toque entre sujeitos marcados pelo excesso, não pela falta. Uma vez que a discurso da ciência forclui o sujeito e o discurso do capitalismo forclui a castração, quais seriam as possibilidades de um amor faltante, de um amor que se abra para as diferenças, para os traços de singularidade de cada um?

4.4 O toque e a alteridade

É bastante comum nas narrativas de sofrimento atuais um certo mal-estar em relação ao que popularmente se denomina “zona de conforto”, o que aparentemente é um contrassenso: como pode ser possível encontrar sofrimento no conforto? Ora, o que é algo confortável senão a exclusão do incômodo?

Um pé envolto por um tênis acoplado de amortecedores certamente está melhor protegido contra as irregularidades do chão, não perceberá com exatidão a diferença entre pisar em um pedaço de metal ou em uma pedra: é a própria possibilidade de sentir o toque que está amortecida. O sofrimento decorrente de quem usa um tênis não vem propriamente do chão, e nem de alguma característica intrínseca a ele, mas vem do medo de senti-lo, vem da sensação de que não se deve trocar os sapatos, uma vez que outros sapatos podem representar maior exposição às contingências do encontro do pé com o chão. Trocar os sapatos é impossível para alguns, vez que para trocá-los necessariamente passará por um momento

intermediário, no qual se perceberá descalça e entregue a toda sorte de imprevisibilidade da terra.

Esta metáfora nos é interessante, pois algo semelhante ocorre com a fixidez à uma identidade (à um sapato que amortece), e a falta de abertura ao outro (às possibilidades de sentir o chão e se deixar ser tocado por ele). Se temos a generalização do narcisismo, no qual a busca pelo sapato perfeito que se encaixa plenamente na *Cinderela* é amplamente valorizada, quais são as possibilidades de escolha de poder, às vezes, andar descalços? Quais as possibilidades de abdicar de nossas identidades tão fixas para se deparar com o desconhecido, e poder transitar entre nossas alienações e nossas separações?

Se, por um lado, adotamos uma postura de indiferença ao outro - sendo muitas das vezes cruéis por negar seu sofrimento e desprezar suas demandas - por outro lado, isso ocorre pois somos nós, do ponto de partida, que sofremos pela própria amortização do sapato de nossas identificações rígidas, marcadas pelo imperativo de se evitar o desprazer a todo custo.

O amortecimento não é uma busca desesperada por prazer, ele é antes de tudo uma profunda evitação do desprazer, da angústia, do imprevisível e do estrangeiro. O problema da indiferença de nossos tempos é justamente esse ponto de *a-mortização* que toca qualquer relação possível com uma dimensão de alteridade, com uma diferença mais radical, mais primária, de cada um. “A-mortização” por ser uma indiferença que prima por tirar de cena a dimensão negativa do objeto, do objeto a, para se filiar numa crença de que seria possível positivar o objeto que nos causa desejo, às custas de uma mortificação das relações com a diferença.

A etimologia da palavra amortizar[3] contempla tanto uma dimensão de pagamento de dívidas quanto de “se fazer de morto”. A + morte + izar, carrega em si a dimensão de morte dos afetos, bem como a ação de abater parte de dívidas e empréstimos. Na economia, amortizar tem a ver com diluir o saldo devedor a ser pago em cada prestação, possibilita ao devedor deixar de pagar as taxas de juros e encargos que incidiriam sobre a quantia amortizada[4]. É um recurso do capitalismo que, ao mesmo tempo que gera dívidas e mais dívidas, também constrói recursos para deixá-las mais palatáveis, facilitando a operação da lógica do consumo.

Verificamos que o sujeito amplamente vinculado aos ideais de consumo acaba se identificando com uma posição de endividado, ele é tanto aquele que se endivida para ter bens - para ter os objetos de fascinação prometidos pelo capitalismo - quanto aquele que se endivida com o Outro para ter uma imagem fálica de sucesso. Se endivida pela própria lógica de servidão que se instaura, ele nunca é o suficiente para satisfazer o mestre, ainda que este mestre seja a insaciabilidade do *super-eu.* O sujeito investe no seu próprio sintoma de dar a-mais, ser a-mais, ter a-mais - e se sacrifica em nome da sua dívida, gozando de seu assujeitamento, ao mesmo tempo que nunca a paga, pois isso significaria uma perda de gozo e um colapso do reconhecimento de si. Ele nunca paga, mas amortece via satisfação com objetos de consumo.

Porém, ao amortecer sua dívida, ele arranja outra, e mais outra. Então, não é propriamente a dívida que se mortifica nesta relação do sujeito com seus objetos. O que morre neste jogo?

---

[3] Definição obtida no site: https://www.etymonline.com/word/amortize
[4] Definição obtida no site: https://www.dicionarioinformal.com.br/significado/amortiza

O outro sentido da palavra amortizar se relaciona com uma ideia de morte, “tornar-se amortecido”, “enfraquecido”, “mortificado”[5]. Se o sujeito aceita seu assujeitamento é por que goza, mas também por que teme se haver com a própria dimensão mortífera deste gozo, sua aniquilação, que remete ao não ser. Para evitar a angústia ele procurará encontrar modos de não sentir, de não se afetar pelo que lhe coloca frente ao desconhecido. Quer se manter na promessa de que há meios de eliminar o mal-estar via consumo, via satisfação com os objetos advindos de seu próprio assujeitamento. Porém, algo se perde nesta lógica.

O que se perde, queremos supor, é a própria possibilidade de um encontro sensível com o outro fora da lógica de mercado, é o que se mortifica, se amortiza. O Outro é aquele que cobra a dívida, que sanciona imperativos, que aliena. O Outro é aquele que habita o sujeito e lhe determina, como vimos. Porém, ele é também aquilo que carrega a diferença, que não completa, que traz a marca da falta, aquilo ao qual o indivíduo nada quer saber.

...

> “Não sinto nada, eu nem tenho saudades dos meus pais, não tenho amor pela minha esposa, nem ódio, não ligo para a morte de pessoas próximas a mim, mas não demonstro isso, quando perguntam finjo que sinto, mas a verdade é que eu sou indiferente a eles, só me importo comigo mesmo, nem isso, acho que só me importo com minha performance”. Caso N., homem, 26 anos.

Esta vinheta clínica representa a indiferença advinda de um profundo investimento do paciente em sua performance, em sua realização pessoal. O que gera sofrimento nele, mas também nos que convivem com ele, não é propriamente os

---

[5] Definição obtida no site: https://www.dicio.com.br/amortecido/

ganhos advindos do reconhecimento de sua imagem de sucesso, mas sua profunda impossibilidade de se deixar ser tocado pelos outros ao seu redor. É bastante frequente referir aos outros como objetos que ora servem de impulso para sua promoção, ora é o que atrapalha, o indesejado.

Este é um caso em que não há investimento em suas relações, não há abertura ao outro. Ele refere que isso representa um problema, no sentido de que os outros em algum momento se afastam, pois não são vistos por ele. Porém, pouco pode reconhecer que este afastamento que se queixa no outro, nada mais é que reflexo do seu próximo afastamento e isolamento em seu *eu.*

Esta distância radical do outro, de afastamento de qualquer percepção sensível da alteridade, leva o sujeito à uma profunda indiferença associada a valores de crueldade, é uma exclusão absoluta da diferença. Trata-se de um caso em que, assim como muitos outros, a dimensão do estrangeiro é totalmente retirada de cena, restando uma convivência reduzia a uma impessoalidade que gera sofrimento, tanto para o sujeito (o qual não consegue vivenciar momentos de serenidade, por estar sempre preocupado com o que vai oferecer ao olhar do outro), quanto para os que são negados enquanto outros por ele, como sua esposa, por exemplo.

Parece um paradoxo, uma preocupação quase sufocante com o que vai mostrar para os outros, e uma profunda indiferença a eles. Porém, não se trata de paradoxo, é uma operação lógica: se o outro não toca o paciente em sua diferença, ele é reduzido a uma projeção supergóica, que apenas serve de bússola para sua realização pessoal. Não se trata de um caso de perversão no sentido freudiano, mas de um funcionamento impulsionado pela lógica do mercado que protagoniza o objeto e uma imagem fálica de sucesso, no lugar dos sujeitos.

. . .

> “De noite ele vinha com eu dormindo, tanto fazia se eu tava acordada ou dormindo, ele vinha mesmo assim (...) e eu? Eu não sentia nada, nem dor, nem prazer, nada, nem raiva mais, tipo uma planta, sabe?”. Caso B, mulher, 54 anos.

Nesta outra vinheta vemos uma paciente que sofreu anos calada aos abusos de seu marido, frente ao qual ela se dizia nada mais que uma planta. Impossibilitada de vivenciar com ele uma relação de solidariedade, ela passou de uma fase de terror com a presença dele até uma profunda apatia.

Reduzida à uma posição de objeto absoluto do gozo do outro, que para ela teve valor de mortificação, ela ingressou em um modo de se posicionar à ele como uma “planta”, que não mais se afetava com seus ataques, tão pouco sentia prazer. Interessante que não pleiteava uma separação, ou uma transformação de posição subjetiva frente a ele. Seu silêncio poderia ser entendido como a marca da impotência do outro de lhe causar algum afeto, um modo de gozar também da impotência dele sobre ela.

No entanto, se sustentar em tal posição, ao contrário do que se fazia querer acreditar, causava um sofrimento atroz. B não era indiferente ao seu marido, era sim amplamente identificada com o lugar de dejeto: sua indiferença era a marca de um gozo mortífero. Se ela não podia ser vista por ele em sua diferença, tão pouco ela tinha abertura para reconhecer, nela mesma, qualquer dimensão de abertura para se conceber de outro lugar que não de resto.

Nem ela, nem seu marido, podiam se tocar, podiam se interessar pelas diferenças que possuem, pelas dimensões de falta e alteridade que compartilham. A paciente referia que ao longo dos anos foi “deixando aos poucos de ser”, não tinha mais personalidade, não tinha mais desejo, nem anseios, absolutamente dominada pelos ditames de seu marido. Nesta cena, ambos, marido e esposa, são objetos na experiência subjetiva desta paciente, ela objeto-dejeto, ele objeto-terror.

. . .

> “Tudo que eu mais quero é que eu consiga me conformar em ser sozinha e ser feliz com isso, ir ao cinema sozinha e rir, ouvir uma música romântica e não chorar, ser indiferente ao fato de que vou morrer sozinha mesmo, e que não ligo mais para isso. Para os outros eu tenho essa imagem de toda durona, mas por dentro estou agonizando”. Caso R., mulher, 31 anos.

Já R., diferente de B., sofre intensamente com sua solidão, diz desejar mais que tudo alguém para compartilhar sua vida, para trocar experiências de prazer, de intimidade e companheirismo. No entanto, em todas as vezes que alguém se aproxima a desejando, a paciente recua, arranja sempre um problema que justifique seu afastamento, para então cultivar a repetição de sempre concluir a mesma coisa: de que “não tem mais jeito mesmo” e de que morrerá sozinha.

Sua postura de indiferença se aproxima à da *Belle Indiferrence*, com um toque de agressividade. Ela se apresenta aos outros com uma imagem de quem não se importa com essas *coisas do amor,* embora em análise sempre alegue o quanto desejaria ter alguém. Precisou muito tempo de análise para que ela pudesse entrar em contato com a sua própria indisponibilidade para o encontro com o outro, sempre que alguém surgia ela era absolutamente intolerante e refratária com as diferenças que a pessoa possuía, diferenças em relação ao ideal que a paciente tinha como características necessárias da pessoa que viesse a ocupar esse lugar de amor, lugar este que, com tanto zelo, ela reservava.

Embora houvesse o desejo de ter alguém, este alguém era depositário de toda expectativa de amparo e de tamponamento de sua falta. Logo, impossibilitada de se deparar com sua própria falta, tampouco poderia se abrir para a falta do outro. Não havia um real interesse ao outro em seus encontros, para além de um desejo narcísico de completude sempre impossível. Ela queria parar de sofrer com a solidão, sem, contudo, se engatar em uma série transformativa que a possibilitasse se haver com o novo, com todos os desencontros próprios aos encontros. Por muito tempo do tratamento ela buscou a indiferença como modo de parar de sofrer com o que dizia querer, sem, contudo, transformar a indiferença que já reinava nela em relação a se deixar cativar por alguém que a desejasse.

. . .

Essas vinhetas não pretendem abarcar toda a problemática dos atendimentos, tão pouco discutir sobre os diagnósticos em jogo e as modalidades de gozo de cada um. Elas pleiteiam auxiliar na discussão sobre o quanto é comum na prática clínica uma resistência profunda em se deixar tocar pelo outro, em abrir para

uma dimensão de interesse profundo pelo que o outro (não) tem, além das restrições fantasmáticas de cada um. A diferença ora é totalmente eliminada da cena como no caso N, ora ela é apagada por uma espécie de fagocitose de si ao outro, como no caso B, ou ainda intolerada como no caso de R.

O que nos coloca frente à uma questão importante: como se abrir ao Outro ou ao outro sem se mortificar por completo, sem destruir o próprio, mas tampouco destruir o outro?

Consideramos que há possibilidades de reconhecimento da diferença que não despertem apenas ódio ou indiferença, mas que também não representem um altruísmo narcísico ou uma identificação imaginária com o semelhante, mas sim uma abertura para um interesse verdadeiro pela diferença, pelo reconhecimento daquilo que é estrangeiro em nós e no outro. Nem uma distância absoluta do outro, nem uma aproximação fusional, mas um toque.

Vejamos que não se trata de aderir a um discurso de valorização das diferenças pelo “multiculturalismo”, no qual ocorre uma ideia implícita de que “os diferentes são iguais a nós”, este relativismo cultural das diferenças não equivale à uma experiência do estrangeiro, uma vez que pode se tratar simplesmente de tolerância pelas múltiplas identidades, mas que só encobrem um incômodo com o desconhecido; tolerância ainda muito marcada pelas certezas estanques do que pela possibilidade de se haver com o desconhecido. Este “seja diferente” é um imperativo ilusório que implica uma exigência em ser original, o “diferentão”, que parece dizer muito mais uma questão de posicionamento fálico e de imagem, do que uma experiência de contato com uma diferença propriamente subjetiva (SACEANU, 2005, p. 225).

Porém, se existe tal resistência a se encontrar com faces de desconhecimento de si e do outro, é porque existe angústia envolvida. Segundo o entendimento lacaniano, a angústia é um afeto puro que possui íntima relação com a constituição subjetiva, por isso é uma perturbação que coloca o sujeito frente à fragmentos de real que não são restringíveis à identidade e que não são captáveis pelas palavras (LACAN, 1962-1963/2005, p. 23). A angústia surge quando o sujeito é

confrontado com o desejo do Outro, esse Outro que inaugura o sujeito como determinado pelo significante, deixando sempre um resto.

Este resto escapa ao sujeito, é o *objeto a*, objeto negativo que denuncia a alteridade do Outro. A angústia é “o sinal que não engana”, que aponta para esse resto do sujeito, que o coloca frente ao real da castração. A angústia sinaliza o real e é o que deixa transparecer o inesperado, o estranho, aquele que nos habita a despeito do *eu*. A angústia, portanto, por mais dolorosa sensação que nos atravessa, é o sinal do próprio ingresso na linguagem, é o afeto puro do momento da castração, marca sensível primordial do significante (LACAN, 1962-1963/2005).

Por contemplar esta marca, carrega em seu bojo o próprio terror do despedaçamento e do *não senso* do significante que lhe determina. A angústia marca a incidência do Outro no próprio sujeito e toda a dimensão de vazio da identidade. Logo, o encontro do sujeito com o outro, sempre carregará uma marca de estranheza, ao mesmo tempo que é seu igual, é radicalmente inconcebível em sua totalidade. O estranho que encontra no outro e causa angústia, nada mais é que o reconhecimento do estranho que habita o *eu*.

Podemos concluir que a angústia, pode ser algo insuportável, que paralisa o sujeito, o deixa inerte e à deriva. O medo do novo, o medo do outro, são modos que o sujeito encontra para ficar estacionado em sua “zona de conforto”, que de algum modo evita a angústia que decorre deste encontro. No entanto, a angústia é potencialmente o elemento essencial da constituição do sujeito e uma vez instaurada ela pode ter diversos destinos, tanto este de estancar o sujeito dentro de seu tênis amortizado, quanto de abrir para novos modos de ser e de se deixar sensibilizar pelo outro.

Retornando aos jesuítas (BARROS, 2005), podemos compreender a indiferença almejada por eles dentro do escopo de uma indiferença servil, isto é, um desejo de obedecer em nome de um bem maior. O bem maior deles seria a felicidade advinda após a morte, pela salvação. O nosso bem maior, podemos supor, também é a felicidade, mas não como salvação divina que perdoaria os pecados, mas como a salvação contra a castração, e contra a angústia de se haver com ela, valendo-se de

todo tipo de medicação e silenciamento dos incômodos. Podemos perceber um forte atravessamento de um ideal platônico de que os afetos seriam uma espécie de empecilho na sustentação de um desejo por um bem maior, tal ideia carrega em si os ideais, ou mesmo a experiência, de desafetação, marca da indiferença almejada pelos jesuítas.

Porém, nas cartas dos jesuítas há uma ideia interessante posta indiretamente, de que a indiferença seria um afeto necessário que esvaziaria outros afetos, como o medo do desconhecido. Mais do que um afeto, a indiferença seria uma posição que propiciaria a sustentação de um desejo a despeito dos perigos que se encontre no caminho. Poderíamos conjecturar que há uma dimensão de indiferença decorrente de uma abertura ao campo do desejo, não exatamente desejada, ou idealizada, mas efeito mesmo de uma outra possibilidade de se haver com a castração e com a diferença? Um efeito no qual alguns afetos que outrora paralisavam, ligados à uma dimensão rígida de identidade, são esvaziados por uma experiência profunda de abertura ao estrangeiro do outro e de nós?

4.5 Por uma grandiosa indiferença

> A grandiosa indiferença de um astro é a alma da barata, o astro é a própria exorbitância do corpo da barata. A barata e eu aspiramos a uma paz que não pode ser nossa - é uma paz além do tamanho e do destino dela e meu. E porque minha alma é tão ilimitada que já não é eu, e porque ela está tão além de mim - é que sempre sou remota a mim mesma, sou-me inalcançável como me é inalcançável um astro [...].
>
> A Paixão segundo G.H., Clarice Linspector

O prefixo in- da palavra *indiferença* pode referir tanto a ideia de privação e negação, como em “ilegal”, “inativo”, “impermeável”. Mas pode também representar um movimento para dentro, como em “induzir”, “introduzir”, imiscuir-se. Uma

indiferença que poderia não ser a negação da diferença, mas a própria imersão na diferença. O que isto pode nos dizer?

Para adentrar nesta discussão gostaria de introduzir dois trechos do livro, a paixão segundo G.H. da Clarice Lispector, a fim de propor uma discussão acerca da indiferença para ser aprofundado em algum projeto futuro. Nestes trechos vemos dois momentos do uso da palavra indiferença. Um primeiro que aparece nos casos mencionados de egoísmo, ódio, de indiferença em termos de “desprezo social”, marcantes no que denominamos de indiferença narcísica. E em um segundo momento, a indiferença surge como decorrente de uma epifania, na qual a personagem é tomada por uma profunda experiência de despersonificação.

A personagem principal, G.H., a partir da demissão de sua empregada doméstica decide fazer uma faxina no quartinho onde a funcionária ficava, neste processo é tomada por uma profunda experiência de despersonalização, entrando em contato com um grande nada, uma espécie de grande indiferença (suas palavras), mas que curiosamente não lhe traz angústia, pelo contrário, é tomada por uma espécie de serenidade e paz que vem da constatação de: “Sou mais aquilo que em mim não é”. Ela denomina esse sentimento de uma alegria indiferente.

Antes de tal epifania, a narradora, se referindo à faxineira, diz de um estranhamento em perceber que só agora, depois de mais de seis meses de sua demissão, constata um sentimento:

> De súbito, dessa vez com mal-estar real, deixei finalmente vir a mim uma sensação que durante seis meses, por negligência e desinteresse, eu não me deixara ter: a do silencioso ódio daquela mulher. O que me surpreendia é que era uma espécie de ódio isento, o pior ódio: o indiferente. Não um ódio que me individualizasse, mas apenas a falta de misericórdia. Não, nem ao menos ódio. (p. 28)

Conforme a experiência da personagem vai se intensificando, ela diz:

> Estar vivo é uma grossa indiferença irradiante. Estar vivo é inatingível pela mais fina sensibilidade. Estar vivo é inumano - a meditação mais profunda é aquela tão vazia que um sorriso se

> exala como de uma matéria. E ainda mais delicada serei, e como estado mais permanente. Estou falando da morte? estou falando de depois da morte? Não sei. Sinto que “não humano” é uma grande realidade, e que isso não significa “desumano”, pelo contrário: o não humano é o centro irradiante de um amor neutro em ondas hertzianas. Se minha vida se transformar em ela-mesma, o que hoje chamo de sensibilidade não existirá - será chamado de indiferença. (p.110)

Não pretendemos nos estender na análise desse livro, apenas gostaríamos de que com ele incidisse uma questão que nos tem sido importante: no primeiro trecho e em relação ao que trabalhamos até aqui, fala de uma indiferença relacionada com ódio, que está do lado do poder e da negação das diferenças. Mas do que se trata essa segunda indiferença que G.H. aponta? Existiria um outro registro da indiferença que não estaria necessariamente associada ao registro do *eu*? Uma experiência de despersonificação que não necessariamente caia no limbo da angústia e melancolia, mas que se aproximaria dessa ideia de uma grande indiferença serena. Indiferença ao que?

Podemos conjecturar que diante de uma experiência de decaimento do eu, frente inclusive às pequenas diferenças narcísicas, emerja uma indiferença, que estaria do outro lado do prefixo “*in*”, que seria uma imersão na diferença? De que diferença estaríamos falando? Poderíamos pensar na diferença sexual? Na lógica do gozo feminino? Qual relação e distinção teria entre uma indiferença que visa a negação da diferença, com uma indiferença que seria exatamente a imersão nesta?

Se nas indiferenças que trabalhamos até agora não há possibilidade de encontro com a alteridade, seja por conta de uma posição de negação, seja por uma impossibilidade psíquica de realizar diferenças, podemos esperar que o sujeito que atravesse um processo de análise poderia produzir uma maior tolerância no encontro com o outro. Porém, “tolerância” frequentemente se reveste de uma indiferença ainda num sentido de fechamento, de que até consegue suportar a diferença, mas sem que esta lhe instigue, sem mobilizar nenhum tipo de investimento libidinal, não interessa ao sujeito, não toca. A indiferença que estamos conjecturando, não poderia se resumir à uma simples tolerância pensada nestes termos. Hipotetizamos que em um processo

de análise, com a produção de uma experiência de destituição subjetiva, poderia ter relação a produção de uma indiferença como a de G.H., um reconhecimento de que o *eu* não representa o *ser*, e que o ser de cada um carrega consigo a marca da negatividade do objeto e do gozo. Isso produziria uma disponibilidade libidinal outra para se deixar tocar pelo outro?

Para introduzir tal ideia, voltemos rapidamente à discussão do *narcisismo das pequenas diferenças.*

É curioso notar que a ideia de *narcisismo das pequenas diferenças* provém do estudo sobre a diferença sexual, ou seja, a base do *narcisismo das pequenas diferenças* está na diferença entre os sexos. Contra a lógica fálica das identificações, há um tipo de recusa à indiferenciação, que Lacan (1993), no seminário 20, vai abordar de modo bastante relevante em sua teoria da sexuação. Esta recusa pode ser lida como uma identificação às avessas, ao contrário da posição fálica masculina. À essa experiência é dado o nome de gozo feminino.

A lógica masculina opera por identificação, por semelhança, é tão mais máscula quanto mais homens são colocados no conjunto de seres semelhantes, tão mais viril quanto mais gente jogar no time “somos todos iguais”. A feminilidade, na contramão disto, se forma de maneira reversa: para se tornar uma Mulher ela precisará passar por mais um suplemento.

A mulher, na teoria lacaniana, precisa passar por mais um suplemento, por mais um passo, e nesse passo ela vai se desidentificar de suas identificações fálicas com o pai e com a mãe. Ou seja, tornar mulher não é resolver a identificação com a mãe, mas é ultrapassar o registro mesmo das identificações em que uma mulher se faria feminina de um só modo, uma vez que ela é diferente de todas as outras. A feminilidade introduz a ideia da diferença radical, uma outra lógica que conta com essa exaustão da lógica das identificações (LACAN, 1959-60/2008).

Podemos teorizar, de um certo ponto de vista, que a lógica fálica é uma lógica da indiferenciação entre os sujeitos. Há, como já visto, todo um empuxo da modernidade para modos de subjetivação que nos convidam a sermos como os outros, ou a sermos diferentes de todos os outros tomados como um conjunto de

iguais, mas ainda na lógica de que somos todos iguais, sendo o eu narcísico tido como a única exceção à regra: “todos funcionam de um jeito, só eu que sou diferente”, “só eu que me importo”, ”sou especial”. A feminilidade introduz um paradigma novo, ela é uma diferença que não é uma exceção à regra, ela não joga por semelhança. Podemos dizer que a feminilidade-não-toda, lida sob a ótica lacaniana, introduz um novo universal e desconstrói por dentro a lógica fálica do Um. Neste sentido, a exceção não precisa de uma regra para se constituir, a própria regra deixa de importar neste campo do gozo feminino, abrindo caminho para a diferença radical.

A partir disso, podemos então pensar a diferença e a indiferença de uma outra maneira além da lógica fálica. O problema do registro fálico da indiferença é que ele se torna absolutamente perigoso por perpassar facilmente entre violência e docilidade por uma simples questão de admitir ou negar a existência do outro, o que se observa nas políticas públicas atuais no Brasil, por exemplo, que alternam entre ora invisibilizar populações e demandas ora reprimir com absoluta truculência (DUNKER, 2014).

Mas pode haver também, a partir do que elaboramos, um outro registro da indiferença que estaria associada à experiência de gozo, não ao fálico, mas ao gozo Outro, feminino, que introduz uma nova lógica para se pensar formas de reconhecimento e modalidades de sofrimento, que não são reduzidas à chave das identificações totalizantes, uma vez que, a partir desta concepção outra, os dois lados não fazem *Um*.

Esta explanação pretende introduzir dois modos de se fazer diferença e dois tipos de indiferença, a partir da teoria da sexuação. Uma é a unidade do todo, que é a lógica fálica, que aponta para um princípio de indiferenciação, a outra diz de uma fratura nessa lógica, que não a nega, mas vai além, que é a lógica do não-todo: a diferença radical.

Lacan (1998c) define em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* o desejo do psicanalista como um desejo de obter a pura diferença. Conclui-se então que a diferença é importante num processo de análise, mas não qualquer pequena diferença, Lacan está se referindo à criação de um desejo que seja capaz de lidar com

um conjunto de gramáticas em relação a diferença sem reduzi-la a uma diferença narcísica, fálica.

Pleiteamos introduzir a hipótese de que haveria outro modo de produzir indiferença para além da negação das diferenças, a partir da introdução de um outro modo de se pensar a diferença, que abre para o campo da feminilidade e gozo feminino, no qual as pequenas diferenças narcísicas podem vir a ser indiferentes ao sujeito. Neste segundo caso, o termo não estaria associado a significações pejorativas como “não querer saber”, “não dar importância”, mas sim num sentido que diante da abertura para alteridade, “tanto faz” as pequenas diferenças narcísicas, pois não são elas que marcam o traço singular de cada um.

No entanto, não pretendemos fazer qualquer “apologia” precipitada à toda e qualquer desidentificação, pois há experiências de decaimento do *eu* e ruptura radical com a dimensão simbólica que não necessariamente conduz os sujeitos à um outro tipo de gozo, ao gozo feminino, ou ao amor enquanto experiência de falta, mas sim à irrupção de um estado de profunda apatia, de ataraxia do gozo.

No entanto, pretendemos introduzir a ideia de que a superidentificação a uma identidade fechada, produz indiferença e surge em diversos quadros, nas mais diferentes sintomatologias. Apostamos que há uma dimensão de indiferença advinda da destituição subjetiva decorrente do final de análise, que se inscreve além da lógica fálica de conceber a diferença, mas que não seria sinônima de uma ataraxia do gozo, nem de uma profunda experiência de apatia frente ao outro, que prejudicaria os laços sociais e as possibilidades de ser tocado. Ao contrário, seria uma grandiosa indiferença, indiferença que segundo G.H. estaria mais além do *eu,* mais além do falo, na qual não há razão para odiar ou amar demais uma “pequena diferença narcísica”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do arcabouço teórico elaborado até aqui, notamos que a presença da indiferença se apresenta na atualidade por vias diversas. Ora uma decorrência de uma exigência de produção que faz o sujeito investir toda sua libido em um único objeto, sendo este objeto muitas vezes sua própria identidade, ou sua própria imagem de sucesso. Ora se relaciona aos ideais de nossa época, que primam pela autossuficiência e independência do outro. Outras vezes ela é uma posição de esquiva do sofrimento, ou um modo de se colocar perante o outro com ares desafetados, mas que não necessariamente corresponde ao que está por debaixo da máscara. A indiferença também pode ser uma defesa contra a angústia, ou a própria angústia que produz uma indiferença aos objetos de consumo. Todas as facetas da indiferença, que trabalhamos até então, atuam de modo intrincado, todas se relacionam, de alguma maneira, com os modos como cada um pode se haver com a falta e com a diferença em jogo no encontro com o outro.

O narcisismo generalizado do neoliberalismo, com sua promessa de felicidade a partir da ideia da possibilidade do encontro com o objeto, relegam o sujeito à uma situação em que se concebe enquanto indiviso, não reconhecendo sua condição de faltante para além de um afeto de impotência, o que traz consequentemente prejuízos em relação ao reconhecimento da falta no outro, bem como da alteridade em jogo em si e no outro. O sujeito se fixa em uma posição de *alienação* ao significante mestre, com dificuldade de efetivar uma experiência de *separação*, a qual propiciaria um acesso ao desejo do outro e, consequentemente, via reconhecimento da castração, ao próprio desejo.

Partimos do estudo da sociedade contemporânea para entender a questão da indiferença por partilhar da ideia de que a indiferença, ou as indiferenças, decorrem justamente da lacuna e dos destinos possíveis do encontro entre um e um outro: entre *eu* e outro, entre sujeito e Outro, entre ser e alteridade. O que há nessa sociedade que, se por um lado há todo um empuxo para que gozemos, que exige demasiadamente de si, e que transborda tal exigência ao outro, produz também toda

uma sintomatologia na qual o indivíduo se percebe isolado, distanciado, frio, sem investimentos nos laços de amor?

Recebemos no consultório, vemos no *facebook*, retratamos nas artes, sujeitos absolutamente reativos, intolerantes e defensivos ao outro, discursos inflamados nos quais o enunciador se posiciona dotado de um saber marcado por uma convicção quase psicótica a respeito das possibilidades de vida de si e do outro, encarnando um lugar moral de juiz onipotente, impossível de se haver com a enunciação daquilo que vocifera, impossível de colocar em questão que há uma dimensão de verdade no que diz que é indizível. Há uma espécie de guerra de razão, polos de saber que trazem a falsa promessa de que há um saber que coincida com a verdade.

O *borderline* de nossos tempos não admite a possibilidade de que o outro falte, qualquer traço dessa falta se transfigura em ausência e é brutalmente atacada e ressignificada enquanto um ataque a si, um ataque ao *eu* que transborda em demandas infinitas de um amor narcísico (que não comporta as faltas). Se não há possibilidade de ausência, a própria presença fica comprometida.

Há, por um lado, uma exageração da necessidade de produzir e de ser em troca de uma satisfação com o objeto e com o reconhecimento de uma imagem de sucesso. Há, por outro lado, um congelamento diante das possibilidades não mais ordenadas por uma lei repressiva, mas por uma lei superegóica que recusa a insatisfação. Não se trata de uma busca pelo prazer, regida necessariamente pelo *princípio do prazer* que significaria a abertura para a dimensão sexual da satisfação, para o (des)encontro sexual e, portanto para a diferença sexual. Parece se tratar mais de uma busca por satisfação narcísica com a imagem e com a satisfação pela significação fálica, na qual o encontro íntimo com o outro não só não é uma possibilidade de obter experiências de prazer, como pode ser considerado como o próprio empecilho para tal, aquilo que atrapalha o rendimento.

Concluímos que a ideia de um Outro, ou de um outro diferente de si, é sempre um desafio ao sujeito, uma vez que é por ele que se constitui e que marca um traço de singularidade em cada um, é também nele que se aliena, se identifica, se indiferencia. O outro é tanto fonte de prazer quanto de insatisfação. Tal insatisfação

é uma espécie de frustração frente ao que o outro não pode dar: “se ele colaborasse eu não sofreria”.

Porém, temos um problema nessa passagem, uma vez que o Outro do narcisismo é uma espécie de reflexo do espelho, esta lógica que se opera nesse tipo de relação com o outro é bem ilustrada pela expressão corriqueira do “toma lá, dá cá”. O que lembra a própria ideia do *estádio do espelho*: toma lá no espelho uma imagem, e dá cá um corpo e uma identidade.

Se o que recebemos do Outro é uma imagem marcada pelos significantes que consistirão em nossa identidade, mas que de partida já não é totalmente apreensível, recebemos também um corpo, dotado de pulsões e marcado pelo investimento do outro sobre si. Nesse “toma lá, dá cá” o Outro é tanto alteridade radical, quanto a imagem no espelho. Se mantendo alienado no plano narcísico, o outro não se inscreve em sua singularidade, mas como um duplo do *eu* que obedecerá a toda sorte de encantamento pelo *Um* e de rivalidade, que será depositário tanto da “salvação” quanto da “perdição”, pois é a marca mesma da ameaça de despersonalização, de não senso.

Conforme apresentamos, a diferença que se pode reconhecer nada mais é que uma pequena diferença narcísica, a qual mesmo sendo reconhecida pela negação, é, em alguma medida, marcada por um excesso de semelhança. Ou seja, não há reconhecimento de uma diferença radical, que possibilite a abertura para a própria dimensão de estrangeiro do outro e de si.

Nessa modalidade de relação narcísica com a diferença o outro aparece interditado da possibilidade de tocar, a própria possibilidade de toque é amortecida diante de toda carapaça de defesa que se ergue para proteger o *eu,* o *Um* da identidade, que por sua própria condição é precário. O *eu* é precário pois ele é uma espécie de *ctrt C ctrl V* de identificações que o constitui em torno de uma experiência primordial de despedaçamento e indiferenciação, o *eu* só é imutável sob um único ponto de vista na qual a imagem virtual coincide com a imagem real no jogo de espelhos.

Sabemos, a partir da psicanálise, que o sujeito e o campo no qual ele se constitui é não-todo, isto é, possui a marca da falta e uma dimensão de verdade indizível. Porém, a ideia de um retorno à uma completude mítica, é absolutamente desejada, e encontra ecos na racionalidade política neoliberal. Diante da impossibilidade de retorno, resta ainda o encantamento com a ideia de que há algo que possa servir para tamponar definitivamente a falta. É neste aspecto que entram os projetos de felicidade e autorrealização que não devem incluir a tristeza, mas sim o sacrifício. Assim, a indiferença é tanto causadora de sofrimento, quanto almejada em nossa cultura.

Essa indiferença generalizada sobre o outro, ou sobre si, se dá por vias distintas em relação a como cada um se inscreve no campo do Outro no processo de constituição das subjetividades. Se as sociedades narcísicas promovem um empuxo à indiferença como marca crucial nos modos de estabelecimento (ou não estabelecimento) de laços com o outro, cada um dos agentes desta cultura irá se posicionar frente ao outro ao seu modo, em relação às suas possibilidades de se inscrever na linguagem.

Visamos compreender neste trabalho a indiferença em relação às passagens na constituição subjetiva nas quais há algum modo de indeterminação dos limites entre um e Outro. Adotamos este modo de articular a temática da indiferença por entender que existe relação entre aquilo que não faz diferença para o sujeito, com aquilo que ele não se diferencia. Ou seja, nos processos de indiferenciação, identificação e alienação, existe sempre um ponto no qual o sujeito se confunde com o Outro, ou não se separa do Outro, e nestes processos há uma especificidade no tratamento da diferença, e da produção de indiferença.

Partimos do estudo do *narcisismo das pequenas diferenças* apresentando a ideia de que há uma tendência no humano de resistir às diferenças em nome de uma unidade imaginária de si ou do grupo. Esta unidade para existir depende de sustentar a suposição de uma diferença intolerável no outro, que deve ser excluído. Tal diferença não é de todo diferente, porém também não é igual, mas guarda semelhanças ao grupo e é tida como algo ameaçador. Dentro do agrupamento os

sujeitos se indiferenciam entre si, dissolvendo as diferenças de cada um em uma massa amorfa. O mesmo ocorre em relação ao outro, ao qual se dirige toda a agressividade. Se este outro for um conjunto de pessoas, estas também serão concebidas como uma massa indiferenciada, não há espaço para diferenças singulares a cada um no *narcisismo das pequenas diferenças*.

Além disto, faz parte da própria construção do *eu*, enquanto unidade, uma experiência de indiferenciação primordial, que carrega em si marcas do que virá a se constituir em uma indiferença decorrente do narcisismo. No entanto, neste momento inicial de indiferenciação, ainda não há unidade de *eu*, nem registro de um outro ao qual o bebê pode se identificar, não é uma relação dual de complementaridade, pois não há dois. É o caso do bebê que se satisfaz inteiramente com o silêncio, na falta de notícias de um outro, sendo a própria presença deste outro algo que não se inscreveu (LAZNIK, 2000).

Nestes casos não há possibilidades de representar o jogo de presença e ausência da mãe, vez que a própria presença não se inscreveu (LAZNIK, 1994). Se não há Outro, não há diferença, se não há diferença a indiferença surge não como algo que nega a diferença, mas como a própria impossibilidade psíquica de representá-la; a indiferença, neste sentido, é a própria indiferenciação. Não há interesse no outro, visto que esse outro não se apresenta enquanto duplo de si, mas sim como puro silêncio indiferenciado.

Hipotetizamos que tal formulação possa contribuir na compreensão dos fenômenos de indiferença típicos de casos inseridos dentro do espectro autista, ainda que tal formulação requeira maior aprofundamento teórico no campo do autismo. Porém, pensamos ser crucial atentar para a possibilidade de uma indiferença que não carrega em si traços do narcisismo, para uma implicação direta no diagnóstico diferencial, bem como na condução do tratamento.

A indiferença narcísica só carrega os traços de ódio e desprezo, uma vez que é decorrência de um estado anterior de indiferenciação. Conforme ensina Freud (1915/1987), esta espécie de indiferença primordial só é marcada por ódio quando o bebê começa a ter notícias do mundo externo, quando introjeta o que é bom no *eu* e

lança ao externo tudo aquilo que é da ordem do desprazer, aquilo que antes não o diferenciava agora é recoberto de desprazer após o ingresso no narcisismo.

A partir do que discutimos sobre narcisismo e *estádio do espelho,* verificamos a articulação entre os processos de identificação e a indiferença, quando o outro, em sua dimensão de outro radical, fica indiferente ao sujeito. Esta lógica de tomar o outro como duplo de si, culmina em toda a problemática de rivalidade especular que se instaura. A indiferença decorrente do narcisismo muitas vezes é associada à um valor de crueldade e desprezo direcionados ao outro. Além disto, ocorre também a valorização de uma estética da indiferença enquanto ideal de *eu* ou enquanto semblante, um modo de se apresentar ao outro com ares de uma superioridade desafetada, como modo possível de cativar e destronar o mestre, gozando com a impotência dele em conseguir atingir e tocar a “Bela Indiferente”.

Propusemos também um outro eixo para compreender a indiferença, além dos processo de identificação e indiferenciação, mas associada à alienação a um mestre (LACAN, 1973/1988). O bebê quando nasce se inscreve em uma dinâmica de separação e alienação, que o marca por toda sua vida. Quando algo fixa o sujeito em uma alienação dura com o significante mestre temos o fenômeno da servidão voluntária. Isto é, há uma redução das possibilidades de representação no universo simbólico da dimensão da castração do outro. Para não se deparar com a castração, fica dominado por uma relação de servidão na qual sua verdade inconsciente fica obliterada, logo as possibilidades de reconhecimento do desejo e da falta ficam prejudicadas.

O sintoma principal deste modo de se alienar é uma espécie de servidão sem questionamento que visa a produtividade, dentro de uma lógica de mercado. Torna-se indiferente aos meios de se atingir a meta, aquele sujeito que dedica a vida à uma única causa, desinvestindo muitas das vezes das relações com os outros. Essa indiferença generalizada sobre o outro que vemos é resultado da que nosso bem maior, nossa felicidade, será conquistada individualmente através dos nossos esforços em se obter objetos de consumo, não passa pelo laço social. Somos os únicos responsáveis pelo nosso sucesso no campo de batalha entre os sujeitos-

empresas do neoliberalismo, ainda que às custas de uma profunda mortificação dos laços afetivos.

No entanto, elaboramos sobre uma forma de indiferença, que chamamos de indiferença depressiva, na qual não há uma relação de fascínio frente aos objetos do mercado. Ela não se cativa pelo fetichismo da mercadoria, ao qual o sujeito não resignado se esforça em servir pelo seu assujeitamento. A indiferença depressiva denuncia o fracasso do ideal de felicidade de nossos tempos, e da nulidade de nossos projetos de completude, o que representa um problema para a ordem social (DIAS, 2003a).

Se diante da angústia, o sujeito deprimido puder se questionar quanto às suas certezas estanques - sobre o supõe ser ou supõe dever ser - pode significar uma passagem importante para uma abertura possível à uma dimensão de alteridade, de estrangeiro de si e do outro. Se entendemos a angústia como o encontro com o real da castração (LACAN, 1973/1988), sabemos que por um lado traz algo de mortífero, por outro, a possibilidade de abertura para novos rearranjos das modalidades de gozo e de reconhecimento.

Porém, hoje não faltam meios de anestesiamento da angústia e da dor frente à dificuldade que o encontro com o estrangeiro representa. Vemos a proliferação do consumo e da venda de remédios, vemos a forte tendência de exclusão do diferente e fechamento em comunidades de iguais, vemos um série de terapias que oferecem a possibilidade de auxiliar os indivíduos a se tornarem mais independentes e autossuficientes.

Neste sentido, como a psicanálise pode se posicionar diante de demandas de anestesiamento dos pacientes? Tais problemáticas acerca da indiferença que apresentamos colocam uma questão clínica que é atual: como tratar dessa subjetividade que chega atrelada à indiferença? Como sustentar a aposta na divisão subjetiva do paciente e sua relação com o desejo, diante destas demandas ao analista de aumento do controle, da autossuficiência e independência em relação ao outro, e do anseio de tornar-se indiferente ao sofrimento, uma espécie de robô superprodutivo?

Apostamos que há indiferenças cruciais de serem produzidas, em especial como resposta a quadros de hipersensibilidade e reatividade ao gozo do outro. Concluímos que sustentar uma experiência de indiferença nem sempre é tarefa fácil, no entanto nos parece crucial em algumas circunstâncias. Acreditamos que não há um modo único de tratar da indiferença na clínica, ainda mais por compreendermos que nem sempre a indiferença é indesejada. Se com Freud (1915/1987) a indiferença é oposta ao amor e ao ódio, podemos conjecturar que para além de uma conotação pejorativa, a indiferença poderia ser uma saída importante de ser produzida em determinadas ocasiões nas quais o ódio se manifesta tentando excluir o outro, ou nas quais o amor se manifesta tentando fagocitar o outro. Em ambos os casos há uma tentativa de apagar as diferenças, gerando em casos extremos fanatismo e no outro lado da moeda uma intolerância voraz ao outro. A produção de indiferença, então, poderia ser fundamental em uma clínica contra o preconceito, por exemplo. Nas palavras de Hoffmann (2012):

> O sujeito encontra um modo de fazer aí a economia do trabalho de pensar por si, com o benefício objetivo de não se ter de considerar [a si mesmo] como sendo um problema para si. (...). A juventude abandonada de Auguste Aichhorn se tornou hoje uma juventude dessocializada [désocialisée] que pode facilmente se achar patologicamente fanatizada quando o mestre, além do mais o religioso, a isso se mistura. (HOFFMANN, 2012)

Frente à demanda de produção de uma anestesia ao sofrimento, e do aumento de controle sobre si e sobre o outro - que culmina em prejuízo no estabelecimento de laços sociais - cabe ao analista a indiferença. Não a indiferença ao sofrimento, tão pouco ao sujeito, mas sim, uma posição de indiferença à tais demandas. Não se trata de negá-las nem de desprezá-la, se trata de não as respondê-las, de não dar consistência, isto por que conforme Moretto (2001) nos ensina:

> O que o queixante pede a qualquer um é o alívio, pedido que traz em si o caráter de representatividade do sintoma. Pedir alívio não é pedir a decifração de algo; é pedir a extirpação de algo que é tido como estranho ao sujeito, e este pedido é exatamente aquilo que o analista não responde, ele o mantém. (p.39)

Se quando o paciente é capaz de questionar o sintoma é que a análise se dá, não cabe ao analista adotar a posição de quem reforça os anseios de eliminação do sofrimento e recalcamento da falta. Ainda de acordo com Moretto (2001):

> Se a estratégia do analista fosse essa de fazer uma aliança com a parte sadia do eu, estaríamos conduzindo um desvio da Psicanálise. (...) a análise seria o meio através do qual o sujeito poderia suprir essa série de faltas da qual ele se queixa. (p.54)

Sendo assim, sabemos que os traços de liberdade advindos do processo de separação nos angustiam, se os indivíduos servem voluntariamente ao mestre é por que sabem da angústia decorrente do decaimento do que nos aprisiona. Uma das potencialidades mais importantes da psicanálise é oferecer meios, a partir de seu método, de colaborar no processo de depor de suas defesas contra o medo advindo do encontro com a falta e com a castração. A indiferença, do lado do analista, pode ser fundamental neste processo, pois é só a partir de sua aposta de que o mais importante ali não é a totalidade do *eu* que se apresenta, mas justamente aquilo que o faz poder ser para além dos significantes que o aprisionam.

Neste sentido, analista e analisando podem assumir o risco do novo, de que possa surgir algo que coloque em questão seus conhecimentos mais seguros e “confortáveis”, e isso vale para ambos. Neste sentido, é fundamental que haja uma indiferença às certezas estanques e às formações identitárias rígidas. Vejamos, não é ser indiferente em um sentido de menosprezar tais formações, sabemos da importância delas em um contexto social maior, no entanto oferecer um espaço no qual o desamparo possa ser de algum modo amparado e não silenciado pelos contornos das identificações.

Não, portanto, a uma clínica contra a indiferença, nem, tão pouco, uma clínica da indiferença, que visaria a autossuficiência e a independência radical do outro. Mas se acreditamos que há uma dimensão em cada um que nos é estranha, é nesta aposta que devemos seguir para se tratar da indiferença relacionada à falta de abertura ao estranhamento de si e do outro. É apenas pela emergência desse estranhamento que se pode criar condições de possibilidades para um interesse pela diferença de si e do

outro, fazendo vacilar fixações imaginárias e permitindo uma mudança de posição subjetiva que não mais queira reconhecer as diferenças nos mesmos parâmetros de antes. Conjecturamos sobre a hipótese de que as experiências de decaimento do *eu*, que podem ocorrer em um processo de análise, poderiam produzir uma indiferença mais além da lógica fálica, uma *grandiosa indiferença* que remeta não mais ao fechamento, mas sim à abertura para uma dimensão de alteridade.

Neste sentido, podemos concluir que há indiferenças que doem e outras que possibilitam parar de doer. A psicanálise oferece, em si, a possibilidade (e a sensibilidade) de não ser indiferente a esses sofrimentos, sem, contudo, se posicionar a favor dos isolamentos do sujeito: isolamento em sua identidade, em sua individualidade, e, consequentemente, isolamento do encontro com o outro.

REFERÊNCIAS

AMBRA, P. (2016). A psicanálise é cisnormativa? Palavra política, ética da fala e a questão do patológico. Revista Periódicus, São Paulo, n. 5, v. 1, p. 101-120. Disponível em http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/17179/11336.

AQUINO, T. de. (1980). Suma Teológica vol.III. Est. Sulina. UCS.

ARENDT, H. (2013). Eichmann em Jerusalém um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras.

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

BARROS, M. L. de; M., M. (2005) Releituras da indiferença: um estudo baseado em cartas de jesuítas dos séculos XVI e XVII. Paidéia (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto , v. 15, n. 31, p. 195-205, Aug. 2005 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2005000200007&lng=en&nrm=iso>.

CHARCOT, J. M. (1889). Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System. London: New Sydenham Society.

CRAWLEY, A. E. (1902). The mystic rose: a study of primitive marriage. London: Macmilla Company.

CORSO, M. (2013) A invasão zumbi: Zumbi, você ainda vai ser um... na melhor das hipóteses. Disponível em: www.marioedianacorso.com.

DARDOT, P. & LAVAL, C. (2009), La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale. Paris, La Découverte.

DIAS, M. M. (2003a). Caderno do Seminário: neuroses e depressão lições I à V. São Paulo: Instituto de Psiquiatria de Campinas.

_____ (2003b). Caderno do Seminário: neuroses e depressão lições VI à XIII. São Paulo: Instituto de Psiquiatria de Campinas.

_____ (2017a). Projeto: As Vociferações e seus tratamentos possíveis (1:42:07). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0IEQPpgC2J8&feature=youtu.be

_____ (2017b). Pesquisa: Política. Livro: Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I – Giorgio Agamben. Biblioteca Virtual do Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise. São Paulo, 2017.

DIAS, M. (2008). Do gozo fálico ao gozo do Outro. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, *11*(2), 253-266. https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982008000200006

DUNKER, C. L. (2004). Formas de apresentação do sofrimento psíquico: alguns tipos clínicos no Brasil contemporâneo. Rev. Mal-Estar e Subj., Fortaleza , v. 4, n. 1, p. 94-111. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151861482004000100005&lng=pt&nrm=iso>.

_____ (2006). O nascimento do sujeito. In: Revista Mente & Cérebro: A mente do Bebê – O fascinante Processo de Formação do Cérebro e da Personalidade Vol. 2. São Paulo: Duetto.

_____ (2011). Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume.

_____ (2014). A Cultura da Indiferença. Disponível em http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/a_cultura_da_indiferenca.html.

_____ (2015). Mal estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____ (2016a). Conferência "Indiferença e sofrimento: hipóteses sobre a constituição da subjetividade nos chamados casos-limite" realizada no dia 04 de abril de 2016 pelo Laboratório de Psicanalise e Saúde Pública do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP.

_____ (2016b). O Neoliberalismo e seus normalopatas. São Paulo: Boitempo. Diponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2016/11/03/o-neoliberalismo-e-seus-normalopatas/.

_____ (2017). Narcisismo e a Cultura da Indiferença. (07m02s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NSQeGipn5Zw>.

EFKEN, P. H. O. (2014) Crueldade: domínio, indiferença e alteridade. 81 f.; 29,7 Dissertação (Mestrado) – UFRJ/IP/Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FARIA, M. R. (2011). Imaginário, eu e psicose nos primeiros seminários de Lacan. Estilos clínicos., São Paulo , v. 16, n. 1, jun.

FERRAZ, D. T.; DUNKER, C. I. L. (2013). O silêncio no quarto: a frigidez feminina à luz da psicanálise. Trabalho de iniciação científica. Departamento de Psicologia da USP.

FERRAZ, D. T.; MORETTO, M. L. T. (2016). A identificação como fonte de iatrogenias. In: XIII Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, João Pessoa. Mesa Redonda.

FOX, C. D. (1913) The Psychopathology of Hysteria. Boston, MA: Gorham Press.

FREUD, S. (1980). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: Obras completas. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1914).

_____ (1987). As pulsões e seus destinos. In: Obras completas. v. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915).

_____ (1995). Projeto de uma psicologia. In: Obras completas. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1895).

_____ (1996a) Repressão. In: Obras completas. v. XIV. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915).

_____ (1996b). Estudos sobre a hysteria. In: Obras completas. v. II. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1893-1895)

_____ (2006). "El tabú de la virgindad", in Sigmund Freud. Obras completas, v. 11. Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1917).

_____ (2010). O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1930).

_____ (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In S. Freud. Obras completas, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1921).

HASSOUN, J. (2002) A crueldade melancólica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HEGEL, G. W. F. (1992) Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes.

HOFFMANN, C. (2012). O desejo de servidão voluntária e a violência: O corpo do poder, o corpo social e o corpo do gozo. Estudos de Psicanálise, (38), 45-51. Disponivel em: de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372012000200005&lng=pt&tlng=pt.

HONNETH, A. (2003). Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.

JANET, P. (1907) The Major Symptoms of Hysteria. London: Macmillan.

KELH, M. R. (2004). Ressentimento (Coleção Clínica Psicanalítica). São Paulo: Casa do Psicólogo. [Links]

KEHL, M. R. (2009). O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo.

_____ (2011). A atualidade das depressões: Como pensar as depressões sem o DSM-IV. In: Jerusalinsky, A., & Fendrik, S. (Orgs). O livro negro da psicopatologia contemporânea. São Paulo: Via Lettera.

KLEIN, M. (1996). A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego. In M. Klein, Amor, culpa e reparação e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1930).

KOLTAI, C. (1999). Violência e indiferença: duas formas de mal-estar na cultura. São Paulo: Perspec. v. 13, n. 3, p. 76-80. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88391999000300010&lng=en&nrm=iso>.

LA BOÉTIE, E. de. (1987). Discurso da servidão voluntária, São Paulo, Escuta. (Originalmente publicado em 1530-1563).

LACAN, J. (1985). Seminário 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar,. (Originalmente publicado em 1954-55).

_____ (1988). O seminario, Livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1973)

_____ (1992). Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1969-1970).

_____ (1993a) Seminário 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1972-1973).

_____ (1998a). Formulações sobre a causalidade psíquica, in Escritos, Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1946-1966).

_____ (1998b). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In J. Lacan. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1949).

_____ (1998c). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: Escritos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1958).

_____ (2000). O seminario, Livro 14: La lógica del fantasma. Version Escuela Freudiana de la Argentina. Traducción de Pablo G. Kaina (Originalmente publicado em 1966-1967).

_____(2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., (Originalmente publicado em 1938).

_____ (2004). Le séminaire: Livre 10: L'angoisse. Paris: Seuil. (Originalmente publicado em 1962-1963).

_____ (2005). O Seminário: livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Originalmente publicado em 1962-1963).

_____ (2008). Seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar. (Originalmente publicado em 1959-60).

_____ (2011). Eu falo com as paredes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, (Originalmente publicado em 1971).

LAURENT, E. (2007). A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje. Rio de Janeiro: Contra Capa.

LAZNIK, M. C. (1994). Do fracasso da instauração da imagem do corpo ao fracasso da instauração do circuito pulsional: quando a alienação faz falta. In M. C. Laznik-Penot (org.). O que a clínica do autismo pode ensinar aos psicanalistas. Salvador, BA: Ágalma, pp.31-48.

LAZNIK, M. C. (2000). A voz como primeiro objeto da pulsão oral. *Estilos da Clinica*, *5*(8), 80-93. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282000000100008&lng=pt&tlng=pt.

LECLAIRE, S. (1997). Desmascarar o real. Lisboa: Assírio & Alvim, apud Blanc, D. T. Neurose obsessiva: uma opção pela servidão voluntária. Rio de Janeiro: Cor po Freudiano. Disponível em: http://www.congressode convergencia.com Acesso dia: 1°/6/2007.

LISPECTOR, C. (1988) A paixão segundo G.H. Ed. Crítica/Benedito Nunes, coordenador. Paris: Association Archives de la littérature latino-americaine, des Caraibes et africaine du XXe siècle; Brasília, DF: CNPQ, p. 28-110, (Col. Arquivos, 13).

MANZI, R. (2016). Em direção ao inconsciente – o poder formativo da imagem (parte I), Aula 5. Disponível em: http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/eventos/2016/cursos%20de%20difus%C3%A3o/2016_curso_difusao_ronaldo_manzi/2016_curso_difusao_lacan_aula5.pdf

MARX, K. (2002). *O capital: crítica da economia política* (vols. 1 e 2). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MCDOUGALL, J. (1998). Las mil y una caras de Eros. B. Aires: Paidós.

MORAES, E. G., & MACEDO, M. M. K (2011). Vivência de Indiferença: Do trauma ao ato-dor. São Paulo: Casa do Psicólogo.

MOREIRA, J. O. (2009). Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, *9*(1) Recuperado em 09 de maio de 2018, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000100018&lng=pt&tlng=pt.

MORETTO, M. L. T. (2001). O que pode um analista no hospital? São Paulo: Casa do Psicólogo.

MORETTO, M.L.T; KUPERMANN, D.; HOFFMANN, C. (2017) Sobre os casos limites e os limites das práticas de cuidado em Psicanálise. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. V.20. n.1 (no prelo)

MUSATTI-BRAGA, A.P. (2015). Os muitos nomes de Silvana: contribuiçoes clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras. 2015. 288 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

OGILVIE, B (1988). Lacan - A formação do conceito de sujeito: Cap. 3 “O estádio do espelho” Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

POLI, M. C. (2007). A Medusa e o gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, 10(2), 279-294. https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982007000200009

QUINET (1994). A imagem rainha ou a boneca barroca. Opção Lacaniana.

_____ (2004). UM OLHAR A MAIS: ver e ser visto na psicanálise. Segunda edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (2006) Psicose e Laço Social Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

REINO, L. M. G.; ENDO, P. C. (2011) Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. Trivum, Rio de Janeiro , v. 3, n. 2, p. 16-27, dez. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912011000200004&lng=pt&nrm=iso>.

RINALDI, D. A subjetividade hoje: os paradoxos da servidão voluntária. Ágora (Rio J.), Rio de Janeiro , v. 4, n. 1, p. 9-22, June 2001 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982001000100001&lng=en&nrm=iso>. access on 09 May 2018.

SAFATLE, V. (1997). O amor pela superfície: Jacques Lacan e o aparecimento do sujeito descentrado. Mestrado em Filosofia, orientador: Bento Prado de Almeida Ferraz Júni. Universidade de São Paulo, USP, Brasil.

_____ (2005). Espelhos sem Imagens: Mimesis e Reconhecimento em Lacan e Adorno. Trans/Form/Ação, São Paulo, 28(2): 21-45. Disponivel em <http://www.scielo.br/pdf/trans/v28n2/29412.pdf>.

_____ (2006). A paixão do negativo – Lacan e a dialética. São Paulo: Unesp.

_____ (2008). O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. Kriterion, Belo Horizonte , v. 49, n. 117, p. 95-125.

_____ (2017). Curso Lacan: psicanálise, ontologia e política. Curso ministrado no Segundo Semestre de 2017. Instituto de Psicologia da USP. Disponível em: https://www.academia.edu/35588672/Curso_integral_-_Lacan_pol%C3%ADtica_psican%C3%A1lise_ontologia_2017_

SAVILL, T. D. (1909) Lectures on Hysteria and Allied Vasomotor Conditions. London: Glaisher.

SACEANU, P. (2005). A Inquietante Estranheza na Contemporaneidade. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto/Faculda

SKEY, F. C. (1867) Hysteria: Remote Causes of Disease in General. Treatment of Disease by Tonic Agency, Local or Surgical Forms of Hysteria, etc. London: Longmans.

STONE, J., SMYTH, R., CARSON, A., WARLOW, C., e SHARP, M. (2006). La belle indifférence in conversion symptoms and hysteria Systematic review. The British Journal of Psychiatry Feb 2006, 188 (3) 204-209; DOI: 10.1192/bjp.188.3.204a.

STONE, J., WOJCIK, W., DURRANCE, D., et al (2002) What should we say to patients with symptoms unexplained by disease? The 'number needed to offend'. BMJ, 325, 1449– 1450.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A conduta indiferente. São Paulo , v. 31, n. 47, p. 24-29, dez. 2008 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000200004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 09 maio 2018.

SOLLER, C (1990). Hors discours: autisme et paranoia. Les feuillets psychanalytiques du Courtil nº 2, Bruxelas, Maio.

SOLER, C. (2017). Conferência: A nova economia do narcisismo. XVII Encontro Nacional da EPFCL -Brasil. São Paulo.

TATIT, I.; ROSA, M. D. (2013). Pra não dizer que Freud e Lacan não falaram da solidão. Revista Psicologia e Saúde, v. 5 n.2, p. 136-143.

Websites Consultados

Federação Nacional do Autismo: <http://www.fpda.pt/autismo_1>

Dicionários

Dicionário Online de Português: <https://www.dicio.com.br/amortecido/>

Dicionário InFormal: <https://www.dicionarioinformal.com.br/significado/amortiza>

Online Etymology Dictionary: <https://www.etymonline.com/word/amortize>