

O impacto da psicanálise na cultura e da cultura na psicanálise¹

Sérgio Paulo Rouanet

Revista Brasileira de Psicanálise
número especial, p. 35-53 · 2017

Resumo

Trata-se da palestra proferida por Paulo Sergio Rouanet no evento comemorativo aos 50 anos da FEBRAPSI, no Rio de Janeiro em maio de 2017, anteriormente publicada no livro “Interrogações” (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 135-154). O artigo aborda a interação da psicanálise com a cultura, concebida como um todo articulado, estabelecendo distinções entre *psicanálise da cultura* e *psicanálise na cultura*.

Palavras-chave

cultura, história, psicanálise.

SÉRGIO PAULO ROUANET é diplomata, filósofo, professor e membro da Academia Brasileira de Letras.

A primeira questão é esclarecer em que sentido a exposição de Freud e esta mesarredonda usam o termo “cultura”.

Há mais de meio século, Kroeber e Kluckhohn analisaram 160 definições de cultura, e esse número só fez crescer nos últimos anos. Como não podemos estudar a relação entre a psicanálise e cada uma dessas interpretações da cultura, temos, necessariamente, que restringir o uso do termo.

A melhor maneira de fazer essa simplificação é desistir de operar com definições específicas, pontuais, trabalhando, em vez disso, com a enumeração dos registros em que o termo pode ser compreendido. Por exemplo, diríamos que a cultura pode ser vista, (1) seja num registro antropológico, como um conjunto de crenças, valores e símbolos, (2) seja num registro sociológico, como um conjunto de “esferas de valor”, na terminologia de Max Weber – ciência, moral, direito e arte, (3) seja num registro estético, correspondente a uma diferenciação interna da última “esfera de valor”, a arte: literatura, música, pintura, cinema, teatro, dança.

Nossos 160 significados se reduziram agora a 3, mas continuamos sem saber a que se refere exatamente o nosso tema. Temos que examinar a relação da psicanálise com a cultura, mas com qual cultura? Com a cultura dos antropólogos? Com a cultura dos sociólogos? Com a cultura dos estetas?

Felizmente temos uma saída. Dada a natureza do nosso tema, basta isolar o

sentido em que a palavra foi usada por Freud. Nisso, ele foi de uma clareza que não deixa nada a desejar. A cultura, para ele abrange “tudo aquilo que fez com que a vida humana se elevasse acima da condição animal”. Uma definição tão ampla inclui os três registros da cultura, o antropológico, o sociológico e o estético, abrangendo consequentemente a religião, a ciência, a moral, o direito e a arte, em suas várias subdivisões – a literatura, a pintura, a música. Mas inclui, também, duas esferas que não são habitualmente associadas à cultura, a técnico-econômica e a das instituições sociais. É o que Freud deixa meridianamente claro. A *Kultur* inclui, “por um lado, os conhecimentos e as capacidades que os homens adquiriram para controlar as forças da natureza e extrair sua riqueza para a satisfação das necessidades humanas, e, por outro lado, todas as instituições necessárias para ajustar as relações recíprocas entre as pessoas e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível”.

Não há dúvida: a cultura, para Freud, é uma totalidade, com articulações econômicas, sociais, políticas e culturais *stricto sensu*, e foi, sem dúvida, nesta acepção que a palavra foi usada pelos organizadores do nosso encontro.

Nosso tema adquire, agora, contornos mais precisos. Nossa tarefa seria examinar, nas duas direções, a interação da psicanálise com a cultura, concebida como um todo articulado, no sentido amplo de Freud. Numa direção, a psicanálise ocupa

a posição do sujeito, e se confronta com a cultura como algo a ser conhecido e transformado. Na outra direção, a posição do sujeito é ocupada pela cultura, que molda ou influencia a recepção da psicanálise segundo circunstâncias sociais variáveis. Se quiséssemos dramatizar essa dialética, diríamos, com algum exagero retórico, que, na primeira direção, estamos lidando com a *psicanálise da cultura*, e, na segunda, com a *psicanálise na cultura*.

Não posso esgotar aqui esse campo vastíssimo, e por isso vou limitar-me a algumas reflexões esparsas, que poderão ser enriquecidas durante o debate.

II

Começando com a *psicanálise da cultura*, é quase supérfluo dizer que sua moldura foi dada pelo próprio Freud.

Ele estava longe de ser um crítico incondicional da cultura, porque sabia que sem ela o homem não poderia sobreviver. Mas estava mais longe ainda de idealizá-la. Ela não é algo a ser venerado, porque repousa sobre a força, a coerção pulsional, e sobre a ilusão, que se destina a mascarar, na consciência individual, os sacrifícios impostos pela vida em sociedade.

Freud deixa clara essa atitude com relação à cultura quando se recusa a tomar posição no célebre debate entre a cultura e a civilização, e quando rejeita a validade mesma da dicotomia. Ao definir a cultura

como o domínio de tudo aquilo que separa o homem do animal, ele afirma, com um vigor inusitado: “Desdenho (*ichvershmahes*) distinguir entre cultura e civilização”. Por que teria ele usado uma formulação tão enfática?

Em si, a dicotomia cultura-civilização não parece justificar tanta emoção. A cultura designa simplesmente a esfera simbólica – religião, arte, literatura – enquanto a civilização alude à reprodução material da vida – a economia e a técnica. Mas, desde o início, como vimos em artigo anterior, a polarização teve uma intensa carga ideológica. Os alemães passaram a ver-se como o povo da cultura, lugar dos valores transcendentais, enquanto os franceses eram o povo da mera civilização, ligada aos valores materiais. Inversamente, os franceses viam na *Kultur* alemã o reino da barbárie, e se orgulhavam de serem efetivamente os porta-vozes da civilização, que, para eles, não tinha nenhuma conotação negativa, pois designava a esfera da moralidade internacional e dos direitos do homem.

Esse fundo histórico ajuda a compreender a veemência de Freud. Ele “desdenhava” a distinção, porque ela exprimia o delírio de dois chauvinismos rivais. Sabemos que, em 1927, quando escreveu esse texto, ele já tinha superado inteiramente as veleidades nacionalistas que o tinham levado a tomar posição a favor das Potências Centrais, no início da guerra de 1914, e se considerava um *Weltbürger*, um cidadão do mundo. Mas seu desdém se dirigia, sobretudo, contra as duas tendências subjacentes à polaridade, a autoidealização e a demonização do outro. Não, não era verdade que a

cultura, no sentido alemão, fosse uma esfera quase sagrada, um refúgio de valores ideais, porque, em sua essência, ela era a transfiguração de relações de violência e uma compensação imaginária por sofrimentos reais. Nem era verdade que a civilização, no sentido francês, representasse o *nec plus* ultra do progresso ético e jurídico, porque também nos países que a tinham adotado como modelo normativo a sociedade se baseava na exploração, na distribuição assimétrica dos sacrifícios pulsionais.

Mas, se Freud não tinha nem da cultura nem da civilização uma opinião muito elevada, era suficientemente realista para saber que, sem elas, a humanidade se tornaria inviável. Por isso, ele “desdenhava”, também, a outra tendência, a desqualificação radical do pólo oposto. Não é possível rejeitar a economia e a técnica em nome dos ideais culturais, nem estes em nome das aspirações materiais, porque as duas instâncias são indispensáveis para “eivar a vida humana acima da condição animal”. Por isso seu conceito de *Kultur* funde as duas esferas, sem fazer distinção entre o *Oben* e o *Unten*, entre a esfera da reprodução simbólica e a esfera da reprodução material. Mas a própria operação de fundir as duas esferas faz parte do seu projeto crítico: colocando-as em pé de igualdade, ele está criticando a autocompreensão idealista da sociedade, que estabelece entre as duas esferas uma relação hierárquica. Ele está fazendo uma *Kulturkritik* análoga à marxista, que também subverte a relação entre o *Oben* e o *Unten*, que também vê os ideais culturais como ilusórios, ou como epifenômenos, e que também vê nos bens

simbólicos a condensação do sofrimento, com a diferença de que, para Freud, a “superestrutura” é renúncia pulsional sublimada, e, para Marx, é um simulacro que esconde a realidade da exploração.

Se, para Freud, a cultura não merecia ser sacralizada, nem em seu componente ideal, nem em seu componente material, era porque não conseguira eliminar seu pecado de origem, a imposição ao homem de sacrifícios com os quais ele não se conforma até hoje. A cultura não é o reino da auto-realização humana, e sim o do *Unbehagen*, do mal-estar. No plano erótico, a cultura obriga o indivíduo a abrir mão do incesto em benefício da sexualidade exogâmica, da “perversidade polimorfa” em benefício da genitalidade e da promiscuidade em benefício da monogamia. E o força a abdicar da gratificação indiscriminada dos seus impulsos agressivos. Essas renúncias são, em parte, impostas pela autoridade externa. E, em parte, pela ação da autoridade externa introjetada, o Superego, continuação endopsíquica do pai e dos seus sucedâneos no mundo adulto. As pulsões sexuais são parcialmente sublimadas, transformando-se em ideais coletivos, e as agressivas, recalçadas, são transferidas ao Superego, que as dirige contra o próprio indivíduo, sob a forma do sentimento de culpa. A culpa aumenta, portanto, com cada sacrifício da pulsão agressiva em vez de diminuir. Eis o mal-estar: frustração e culpa. E eis a cultura: construção injusta, porque não

distribui igualmente os sacrifícios exigidos; hipócrita, porque se baseia, em grande parte, numa estrutura de mentiras socialmente necessárias; e frágil, porque está sujeita, a todo momento, a ser destruída pelos inimigos que ela própria criou.

Essa concepção da cultura conserva toda a sua validade, sobretudo em face das várias tentativas de eliminar o que constitui a essência do pensamento freudiano, a ideia do conflito entre indivíduo e sociedade. Lembro apenas o uso que Talcott Parsons fez dos conceitos freudianos em sua teoria da ação social, na qual todas as instâncias psíquicas são estruturadas pela sociedade, o que exclui qualquer possibilidade de uma contradição de princípio entre pulsão e cultura.

Mas a psicanálise da cultura não visa apenas à cultura em geral. Ela tem, ou deveria ter, alvos específicos dentro da própria cultura.

Via de regra, os psicanalistas têm-lhes dedicado pouca atenção, concentrando-se, em seus livros e artigos, em questões de psicanálise individual. Não são muito numerosos os que se dispõem a seguir os rastros de Freud, que se sentia tão à vontade escrevendo sobre o assassinato de Moisés como sobre questões de técnica psicanalítica. É uma pena, porque a psicanálise tem, nessas áreas, uma competência intransferível.

Permito-me, com a impertinência do leigo, e sem nenhuma preocupação nem de ser exaustivo, nem de ser sistemático, sugerir dez temas da cultura

que a meu ver deveriam ser trabalhados psicanaliticamente.

Primeiro, seria importante aprofundar a crítica de Freud ao que ele chamava “moral sexual civilizada”. De acordo com essa moral (Freud estava escrevendo em 1908), os indivíduos são obrigados à abstinência até o casamento, e à abstinência indefinida quando não se casam. As consequências dessa aberração são graves. O homem pode permitir-se certas transgressões, com relação às quais existe maior tolerância social que com relação às mulheres, mas quando segue à risca a moral civilizada é obrigado a buscar satisfações substitutivas, como a masturbação, que enfraquecem sua potência sexual.

Se a moral sexual civilizada provoca enormes sofrimentos individuais, ela produz danos sociais ainda maiores. Obrigados a uma abstinência antinatural, os homens se debilitam e tornam-se incapazes de contribuir adequadamente para o trabalho da cultura. A consequência é que a sociedade é seriamente prejudicada por aquelas mesmas medidas repressivas que ela tinha imposto em nome da utilidade coletiva. Elas engendram sistematicamente, em nome da cultura, as formações patológicas mais contrárias à cultura – as neuroses, que reduzem a capacidade de fruição da vida e engendram um medo mórbido da morte. Os povos em que se multiplicam essas neuroses não têm grande futuro, porque seus habitantes nem têm a disposição para gerar filhos nem a força para arriscar a vida em função de fins legítimos.

Na era da pílula e do amor livre, tudo isso parece pertencer ao passado. Mas, sem

chegar ao extremo do Herbert Marcuse, para quem a liberação dos costumes, em nossos dias, se enquadra no que ele chama a dessublimação repressiva, seria interessante saber se o sexo, tendo-se evadido das malhas do sistema normativo, não teria sido capturado por outra rede, a do mercado. O sexo enquanto transgressão teria se transformado no sexo enquanto mercadoria, ao mesmo tempo que o fetichismo da mercadoria, de Marx, se teria erotizado, transformando-se em *sex-appeal* da mercadoria.

No entanto, mesmo na forma aparentemente ultrapassada em que Freud a conheceu, pode-se perguntar se a “moral sexual civilizada” perdeu realmente sua influência. Teria a “revolução sexual” se estendido a todos os países, inclusive os islâmicos, e a todas as camadas da população? Não estaria em marcha uma contra-revolução, em vista do neomoralismo que vem assolando parte do mundo? Não seriam as formas atuais de pornografia por Internet variedades de *voyeurismo* eletrônico, estimulando formas perversas, pré-genitais, de sexualidade e produzindo, com isso, justamente as patologias deploradas por Freud há quase cem anos? Enquanto essas dúvidas não forem elucidadas, não se pode descartar esse aspecto da *Kulturkritik* de Freud, a que responsabiliza a “moral social civilizada” pelo “nervosismo moderno”.

Segundo, a psicanálise da cultura tem que lidar com a questão da emancipação feminina.

Freud sempre reconheceu as graves injustiças sofridas pela mulher. Como vimos, ele afirmou, nos termos mais explícitos, que a moral sexual vigente se baseava num sistema

de dois pesos e duas medidas, indulgente com os homens e implacável com as mulheres. Esse sistema transformava as mulheres em vítimas, fazendo delas esposas insatisfeitas ou neuróticas incuráveis. A mulher é submetida a uma educação mais repressiva que a masculina, que resulta frequentemente na frigidez. Dessa forma, ela já entra no casamento em condições desfavoráveis, que dificilmente permitem satisfação sexual completa. A maternidade, para ela, só pode oferecer uma satisfação temporária. Engravidando sem prazer, ela não tem nenhuma razão para enfrentar as dores de novos partos. Por sua vez, as práticas anticoncepcionais perturbam qualquer possibilidade de prazer que ainda possa subsistir. Por sua vez, as práticas anticoncepcionais perturbam qualquer possibilidade de prazer ainda que possa subsistir. Por sua grosseria, muitas delas são eticamente degradantes e eliminam o que pudesse haver ainda de ternura e de respeito mútuo entre os cônjuges. Mesmo essas práticas se tornam mais difíceis, porque a menor potência marido dificulta o uso de preservativos. As únicas saídas para a mulher são a infidelidade ou a doença – nada protege melhor a virtude feminina que a neurose.

Essa cultura altamente sexista e repressiva é a primeira a sofrer com os sofrimentos impostos às mulheres. Elas são impedidas de contribuir para o progresso intelectual da humanidade, porque foram proibidas de pensar sobre temas sexuais, com o tempo essa proibição se transforma num *Denkverbot*, na proibição, em geral,

de pensar. Não desempenham, sequer, um papel socialmente positivo na educação dos filhos, porque as mulheres insatisfeitas se convertem em mães neuróticas, que transferem para a criança toda a ternura que não podem dar aos maridos e, por excesso de amor, provocam um amadurecimento sexual precoce nos filhos, que, por sua vez, reprimido pela educação, contém todo o potencial de uma neurose futura.

A remoção desses males só podia dar-se, para Freud, por uma reforma das normas e instituições que regulam a relação entre os sexos. Era porque os direitos universais da mulher à autorrealização estavam sendo desrespeitados que ela era uma vítima, e, por isso, a solução seria estabelecer uma efetiva igualdade de direitos entre os dois sexos, não só formal como material, tanto no plano da vida pública como no da vida privada.

Mas essa solução só fazia sentido no horizonte do universalismo iluminista, que era o de Freud: o da igualdade intrínseca, jurídica e psíquica entre homens e mulheres. Sem dúvida, ele admitia que o Édipo se dá de forma diferente para os dois sexos, e que há uma forma especificamente feminina de viver a sexualidade, o que ele exprimiu, entre outras ideias controvertidas, no conceito altamente polêmico de “inveja do pênis”, alvo principal da crítica feminista à psicanálise. Mas essa diferença se dava sobre o pano de fundo de uma semelhança fundamental no aparelho mental, no jogo das pulsões, no papel da censura e na formação dos sintomas. Recorde-se que Freud

escandalizou a psiquiatria do seu tempo afirmando a existência da histeria masculina.

Essas pressuposições passaram a ser contestadas pelo movimento feminista. Em sua primeira fase, ele seguiria a linha universalista da igualdade de direitos, mas em breve mudaria de rota. Não se procurava mais defender o direito à igualdade, e sim o direito à diferença. Esse direito só podia ser salvaguardado através de uma nova forma de militância, cujo núcleo era o conceito de identidade, e não o de igualdade. Com isso, a diferença se ontologizou, e o “feminino” passou a ser visto a-historicamente, em termos essencialistas, em vez de ser visto como um simples produto de configurações sociais de opressão.

A fase “identitária” do feminismo produziu reflexões importantes. Entre elas, está o livro de Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, de 1978, que reformulou a psicologia de Freud em termos “ginecêtricos” e “matricêtricos”. Adrienne Rich opôs-se, num texto de 1980 – *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* –, à ideia de uma identidade feminina baseada no casamento heterossexual e na educação dos filhos, e proclamou a existência de uma identidade lésbica, que ia além da mera preferência sexual e implicava uma experiência comunitária partilhada, fundada na identificação. Carol Gilligan defendeu, num livro de 1982 – *In a different Voice* –, a tese da existência de duas moralidades, a masculina, orientada pelos princípios da justiça e da igualdade, e a feminina, que se articulava em torno dos princípios da solidariedade e da responsabilidade.

A psicanálise da cultura tem que levar a sério todas essas tendências. Ela critica

sem hesitar as estruturas sociais da opressão sexista e sente-se em princípio solidária de todas as tentativas de emancipação da mulher. Mas, enquanto o freudismo pode apoiar com naturalidade a estratégia universalista adotada na primeira fase do movimento feminista, porque a ideia de uma igualdade de direitos fundada na igualdade de natureza é inteiramente consistente com os pressupostos teóricos da psicanálise, ele encontra um “obstáculo epistemológico” na segunda estratégia, fundada na ideia de uma diferença de princípio entre o psiquismo masculino e o feminino.

Essa incompatibilidade foi muito bem percebida pelas adeptas dessa linha, que, desde o início, se distanciaram de Freud. Deveria o freudismo revidar, distanciando-se, por sua vez, dessas correntes feministas? Ou seria mais fecunda uma colaboração entre a psicanálise e o movimento feminista, em suas várias orientações, sempre que possível com a participação de mulheres psicanalistas, com vistas seja a corrigir os desvios teóricos do feminismo, seja a corrigir o alegado estrabismo “androcêntrico” da psicanálise?

Terceiro, a psicanálise da cultura deveria estudar o movimento *gay* e o lésbico. Aplicam-se aqui considerações semelhantes às feitas anteriormente. Sem dúvida, a psicanálise está na primeira linha dos que criticam os mecanismos sociais de exclusão e discriminação sexual. Ela tem, em seu arsenal teórico, todos os instrumentos para combater atitudes homofóbicas, desmascarando-as como simples formações reativas provocadas pela angústia diante de uma latência homossexual. Mas, de novo, trata-se de saber se, para isso, a psicanálise precisa afastar-se

de suas próprias teorias sobre a gênese do homossexualismo e descartar sua estratégia universalista, baseada no reconhecimento da liberdade de escolha sexual entre adultos, ou se teria que rever essas teorias e admitir, de sobra, a existência de uma identidade *gay*, radicalmente diferente da identidade heterossexual.

Quarto, estão sob a jurisdição da psicanálise da cultura os atos de racismo e de discriminação contra as minorias étnicas, linguísticas e culturais. Freud estudou psicanaliticamente o antissemitismo, e tanto os freudo-marxistas dos anos 20 quanto Adorno e Horkheimer investigaram os condicionamentos pulsionais do racismo nazista. Estamos hoje assistindo a uma ressurgência do racismo na Europa, e mesmo no Brasil, o racismo é fenômeno endêmico, disfarçado pela mentira oficial da democracia racial. Ele assume não somente a forma tradicional de discriminação contra a população negra mas, numa cidade como São Paulo, a do preconceito antinordestino. Seria importante que a psicanálise desse sua contribuição, pelos meios que lhe são próprios, para a superação dessas patologias.

A psicanálise estará sempre na vanguarda desse combate, mas desconfia, mais uma vez, dos que fundam sua militância no conceito de identidade – negra, muçulmana ou sérvia – em vez de baseá-la na noção universalista do respeito aos direitos do homem.

Vou pôr as cartas na mesa: tanto neste caso como no caso dos movimentos feminista e *gay*, estou afirmando o direito e o

dever da psicanálise de fazer uma crítica radical da cultura, com vistas a eliminar essas situações de violência e exclusão, mas estou pondo em dúvidas a validade de uma estratégia baseada na identidade.

E, no entanto, é preciso reconhecer que a política das identidades está ficando predominante. Em parte como reação à globalização, têm proliferado inúmeros particularismos, fundados em diferenças de língua, de raça, de religião. Em consequência, o indivíduo não se define mais por seu lugar no processo produtivo, como para o marxismo, que o classificava como burguês ou proletário, nem sequer, predominantemente, por sua nacionalidade, como ocorreu no século XIX e na maior parte do século XX. Ele se define, hoje, por uma identidade coletiva, construída segundo critérios grupais, de sangue ou de culto, exatamente como nas fases mais arcaicas da história da humanidade. Essas identidades se transformam em muralhas e em barricadas, porque sua essência é a afirmação da diferença.

O pensamento de Freud tem alguma afinidade com a política das identidades, porque ele se originou na mesma esfera, a esfera da vida privada. A vida pública, no século XIX, a esfera do Estado e da economia. Era nela que se travavam as grandes batalhas do capitalismo clássico: as lutas políticas, as reivindicações sociais. A política das identidades é uma tentativa de trazer para o espaço público solidariedades e vínculos grupais que se davam unicamente na intimidade do mundo da vida. Nisso,

ela seguiu os passos de Freud, que trouxe para a cena pública da argumentação e do debate o tema da sexualidade, que até então ficara segregado no *oikos*, no gineceu, na esfera da família.

Mas aí cessam as afinidades. Freud era um pensador universalista, e se preocupou muito mais em dissolver as barreiras entre os homens do que em acentuar suas diferenças. Negou a existência de uma diferença diacrônica entre os seres humanos, porque os homens de hoje se comunicam com os da Idade da Pedra por uma história filogenética comum. Não via diferença entre selvagens e civilizados, porque, assim como os segundos são tão capazes de pensar abstratamente quanto os primeiros – o animismo foi o primeiro sistema filosófico coerente da humanidade –, os civilizados voltam, durante o sonho, ou quando se tornam neuróticos, ao modo de pensar dos povos primitivos. Não havia, para ele, diferença de essência entre adultos e crianças, porque o jogo das pulsões é fundamentalmente o mesmo nos dois estados. Não havia diferença qualitativa entre neuróticos e pessoas normais, mas apenas uma diferença de intensidades psíquicas. E não havia diferença psíquica decisiva entre homens e mulheres, como vimos há pouco.

Freud não falava em identidades, e sim no processo de identificação. A identificação é um conceito-chave da psicologia individual, porque é através dele que o Édipo é superado. E é uma categoria fundamental da psicologia coletiva, porque é através dela que se formam os grupos. O indivíduo se identifica com o líder e, secundariamente, com os outros membros do grupo.

Ele extrojeta na pessoa do líder uma parte, cindida, do seu Ego – o Ideal do Ego, herdeiro da fase narcisista. Com isso, o líder se torna imune à crítica, porque é a soma de todas as perfeições que o Ego narcisista encontrava em si mesmo. Por outro lado, ele se liga a outros indivíduos por vínculos eróticos dessexualizados, o que reduz o narcisismo de cada membro do grupo e gera forte sentimento de solidariedade grupal. Assim concebido, o grupo é uma reunião de indivíduos que substituíram seu Ideal de Ego pelo mesmo objeto, o que resulta na identificação recíproca dos diferentes Egos.

Dada essa origem no narcisismo primitivo, os grupos são, eles próprios, afetados por um narcisismo coletivo. Desaparecem os conflitos dentro do grupo, mas eles são projetados para fora. Os sentimentos hostis são investidos em outros grupos, as barreiras são exageradas, através do “narcisismo das pequenas diferenças”, e o ódio recíproco pode levar ao conflito armado.

Não era esse, certamente, o ideal ético de Freud. Ele era um *Kulturweltburger*, um cosmopolita cultural, que tinha pela guerra uma aversão invencível, e teria visto com desprezo os antagonismos intercomunitários dos nossos dias, como os genocídios na antiga Iugoslávia e na África, que constituem a culminação lógica do pensamento identitário. Assim como ele não idealizava a cultura em geral, não tinha nenhuma indulgência particular por comunidades estanques, fechadas em suas respectivas especificidades. Ele acreditava numa unificação crescente dos homens sob o império da razão, e não em sua fragmentação sob o império dos sentimentos: “A força comum

que emana desse governo da razão”, disse ele, “se revelará o vínculo unificador mais forte entre os homens e abrirá o caminho para novas formas de unificação”.

O ideal freudiano talvez fosse o do homem descentrado, com uma identidade nômade, sempre se fazendo, sempre se re-fazendo, sempre disposto a relativizar todas as suas certezas culturais por sua capacidade de *role-taking*, de assumir incessantemente o ponto de vista de Outro, de todos os Outros com os quais ele foi se identificando ao longo de vida, até chegar à identificação com o Outro em geral, o *generalized Other*, no sentido de George Herbert Mead, a figura-síntese do Outro, que representa a humanidade como um todo.

Se é assim, um campo fértil para a psicanálise seria examinar sob que condições podemos falar no advento de um homem pós ou multi-identitário, como corretivo do homem hiperidentitário que a globalização está produzindo por reação. Esse *homo multiplex* seria um monstro, ou seria, pelo contrário, o modelo de uma humanidade plenamente sadia, livre de todas as patologias do enraizamento?

Quinto, a psicanálise da cultura poderia explorar a questão da vulnerabilidade do homem moderno à ideologia, principalmente à difundida pelos “aparelhos ideológicos de Estado”, na terminologia de Louis Althusser. A questão assume hoje nova atualidade, com as novas tecnologias de informação e comunicação do capitalismo globalizado.

Nessa questão, todas as balizas já foram dadas por Freud. Em grande parte, sua *Kulturkritik* é uma *Ideologiekritik*. Ela se propõe submeter ao exame todos os elementos do que ele chama o “acervo psíquico” (*seelischer Besitz*) da humanidade, isto é, os meios externamente não coercitivos que procuram “reconciliar o homem com a cultura e recompensá-lo por seus sacrifícios”. Muitos desses elementos constituem “ilusões”, isto é, ideias que, sem serem necessariamente errôneas, devem sua formação ao desejo e não à realidade. A religião é o protótipo da ilusão. Ela deve sua origem a um desejo de proteção contra o rigor da natureza e o medo da morte, o que é obtido pela crença num pai suprasensível, que ofereça ao adulto a mesma solicitude que foi oferecida na infância pelo pai real. Como bom *Aufklärer*, Freud parte em guerra contra a ilusão religiosa, a mais infantilizante de todas. Mas não para na crítica da religião, e deixa entender que todos os outros elementos do nosso acervo cultural constituem igualmente ilusões. Seria o caso das “pressuposições que regulam nossas instituições políticas”. E não seriam as relações entre os sexos, em nossa sociedade, perturbadas por ilusões eróticas?

Como se vê, trata-se de uma crítica muito abrangente do que a tradição marxista chama de ideologias: as ideologias religiosas, as políticas, as que regulam a vida privada. A semelhança com a *Ideologiekritik* marxista se acentua se levamos em conta que Freud tem perfeita consciência de que as

renúncias que as ilusões estão encarregadas de justificar penalizam mais severamente as camadas mais pobres da população. Por isso, em nossa sociedade, as ilusões não se destinam apenas a proteger a cultura em geral, mas certa forma de organização da cultura, baseada numa repartição injusta da riqueza. É, sem tirar nem pôr, o sentido da ideologia no sentido de Marx, para quem a religião tem o mesmo papel de protótipo que para Freud: como “ópio do povo”, a religião ilustra uma função característica da ideologia em geral, a de reconciliar os oprimidos com sua condição social.

Onde Freud deu um passo além foi no desvendamento dos mecanismos inconscientes que explicam a tenacidade com que a ideologia se apodera dos seus destinatários. Para ele, as prescrições e proscricções da ideologia são internalizadas no Superego, e se transformam em determinismos psíquicos que influenciam o comportamento dos indivíduos mesmo quando a realidade exterior parece impor comportamentos diferentes.

A compreensão desse fenômeno é vital para assegurar o funcionamento normal da democracia. Em boa teoria, ela se baseia na vontade geral, e esta só pode se exercer plenamente sobre um fundo de racionalidade que permita as escolhas corretas. Ora, essa racionalidade fica desativada sempre que a consciência for perturbada por interferências involuntárias, de origem interna ou externa. Quando a classe operária, em São Paulo, vota em políticos de direita, ou, como ocorreu numa pesquisa recente, se autclasifica como sendo de direita, teremos que recorrer, se quisermos entender essa anomalia, a investigações concretas feitas pela

sociologia política, mas teremos que recorrer, também, às categorias psicanalíticas. A sociologia política invocará, além de fatores mais tangíveis, a influência da ideologia. Cabe à psicanálise dar sua contribuição a esse estudo, explicando os mecanismos afetivos inconscientes que transformaram essa ideologia numa força política ativa.

A psicanálise da cultura deveria investigar a existência ou não de correlação entre estruturas de personalidade e opções políticas.

Os freudo-marxistas dos anos 20, como Fenichel, Bernfeld, Reich e Fromm, tentaram examinar essa questão. Esses autores se preocuparam com a defasagem entre a consciência operária e sua situação social objetiva, e, intrigados com o fato de que grande parte do proletariado alemão tivesse uma posição política diretamente contrária a seus interesses de classe – o chamado "complexo de Hindenburg", atribuíram essa aberração à influência da ideologia burguesa, internalizada segundo mecanismos psicanalíticos. No entanto, ela não atuaria diretamente, e sim pela mediação do *caráter*. O caráter, por um lado, é ideologia ossificada, na medida em que condiciona as práticas pedagógicas que se traduzem, terminado o processo de socialização, numa estrutura psíquica congruente com os valores da ideologia, e, por outro lado, é fonte da ideologia, na medida em que essa estrutura psíquica vai permitir certas percepções, excluindo outras, e impor seja a formação de representações ideológicas, seja a escolha, no estoque coletivo, das representações disponíveis, de algumas ideias, de preferência a outras. É essa transformação da ideologia burguesa em

caráter que garante a receptividade da classe operária, portadora desse caráter, a novas arremetidas da ideologia, e pode levá-la a opções políticas diretamente contrárias aos imperativos da realidade. Escrevendo nos anos 30, antes, portanto, de sua "conversão" ao revisionismo psicanalítico, Erich Fromm afirmou que cada época gera o caráter de que necessita, e, na fase do capitalismo monopolista, esse caráter era o sadomasoquista, que exprime a necessidade de sofrer e fazer sofrer, de oprimir e ser oprimido, de obedecer à autoridade e de contestá-la – justamente as características da personalidade fascista.

O Instituto de Pesquisa Social, dirigido por Max Horkheimer, publicou, em 1936, uma pesquisa intitulada *Estudos sobre a autoridade e a família*, na qual, a partir da hipótese freudo-marxista sobre a relação entre caráter e ideologia, os autores tentavam conhecer, através de questionários, a estrutura da consciência operária em vários países da Europa. Esses levantamentos empíricos foram completados durante a emigração, nos Estados Unidos, num estudo sobre *A personalidade autoritária*, do qual participou Theodor Adorno. Uma das principais contribuições desse estudo foi ter mostrado que as opiniões dos entrevistados sobre temas políticos nem sempre refletiam sua estrutura de personalidade, medida pela chamada escala F, que identificava propensões fascistas ou autoritárias. Seria de esperar, segundo a tese freudo-marxista da correlação simples entre personalidade

e atitudes políticas, que um entrevistado que revelasse inclinações altamente autoritárias na escala F tivesse opiniões hiperconservadoras, e que outro com predisposições progressistas da escala F tivesse opiniões igualmente progressistas. Isso ocorreu em muitos casos, mas não em outros. Muitas vezes, o mesmo indivíduo que era definido como progressista na escala das opiniões políticas tinha estrutura de personalidade característica do síndrome fascista: convencionalismo, submissão autoritária, agressividade autoritária, anti-introspecção, superstição, estereotipia, obsessão com o poder, destrutividade e cinismo, projetividade e atitude obsessiva com relação ao sexo. Inversamente, pessoas com opiniões conservadoras podiam ter personalidade genuinamente não autoritária. Adorno explicou essas discrepâncias recorrendo a argumentos psicanalíticos, segundo os quais a personalidade fascista teria sido produzida por uma identificação patológica com o pai, o que tornaria o indivíduo dotado dessa estrutura, quaisquer que fossem suas opiniões políticas explícitas, especialmente vulnerável a movimentos ou líderes de tipo fascista, pois o fascismo oferece ao mesmo tempo a possibilidade de identificação com a autoridade – o *Führer* carismático, como substituto do pai – e a de rejeitar a autoridade, incentivando a rebeldia contra as instituições existentes.

Estudos sobre a personalidade e a política abrem novas perspectivas interessantes para a psicanálise da cultura. Talvez

eles ajudassem a explicar por que parte da população das periferias vota tão sistematicamente em candidatos de direita. E talvez dessem a pista para compreender a generalização entre nós do síndrome F. Não há, no Brasil, um movimento neonazista organizado, como na Europa e nos Estados Unidos. Mas o acirramento da crise econômica pode gerar um “caldo de cultura” análogo ao que tornou a população da antiga RDA tão receptiva ao extremismo de direita, e por razões semelhantes, entre as quais predomina o desemprego estrutural. E, na população em geral, ouve-se um clamor, por enquantosurdo, mas que amanhã pode tornar-se ensurdecedor, por um homem forte, capaz de tomar o poder e fuzilar os corruptos. Tornam-se cada vez mais estridentes as manifestações de nostalgia pela ditadura militar. Além dos óbvios fatores objetivos que condicionam essas atitudes, não estariam em jogo, também, fatores subjetivos, para cuja elucidação a psicanálise poderia contribuir, ligados à formação de personalidades autoritárias, em todas as classes sociais?

Sétimo, a psicanálise da cultura poderia ajudar a entender o personalismo que caracteriza nossa prática política. Por que as personalidades contam mais entre nós que os partidos políticos? Por que as pessoas importam mais que os programas? Por que os eleitores se interessam por Lula, e não pelo programa do PT? Por que é Collor que é demonizado, e não a oligarquia política que ele representa? O populismo foi uma constante da vida política brasileira, mas não tenho notícia de nenhum estudo psicanalítico desse fenômeno, que, no entanto,

além dos seus evidentes aspectos sociológicos, é, em grande parte, redutível ao tema absolutamente freudiano da exteriorização num líder carismático do ideal de Ego de grande parte da população.

Oitavo, a psicanálise da cultura poderia contribuir para a compreensão de um dos fenômenos sociais mais surpreendentes de nosso tempo, a proliferação das seitas. Elas desmentem, do modo mais radical, o modesto otimismo de Freud sobre o advento da visão científica do mundo, que varreria da terra o obscurantismo religioso. E confirmam, de modo irrefutável, tudo o que Freud disse sobre o papel da religião como compensação imaginária, já que seus adeptos são recrutados sobretudo nas classes mais desfavorecidas, e sobre o papel do pai na comunidade dos crentes, pois o pastor é um representante muito mais tangível do pai suprassensível do que os dirigentes das igrejas tradicionais. Essas seitas preenchem todas as condições para serem verdadeiramente “ópios do povo”, mas não conheço nenhum esforço da psicanálise para colaborar no processo de desintoxicação.

Freud foi um racionalista empedernido, e, por mais que fosse cético quanto à possibilidade para a ciência de eliminar completamente a infelicidade humana, sempre apostou em seu deus *Logos*, contra todas as formas de obscurantismo. O Brasil e o mundo estão vivendo irresistível vaga irracionalista, que vai do tarô ao I-Ching, da crença nas vidas passadas à crença nos duendes, e não tenho conhecimento de nenhum apostolado como o que Freud não se cansou de empreender, a favor da razão, essa faculdade sóbria, prosaica, que, como

diz Freud, recusa-se a trocar uma gleba terrestre por um latifúndio na Lua, e abandona o céu aos anjos e aos pardais.

Nono, a psicanálise da cultura não poderia ignorar um dos temas mais angustiantes do mundo contemporâneo, o da violência. Ele tem sido estudado por sociólogos, por juristas, por educadores. Tratando-se de um tema em que a pulsão agressiva individual se cruza tão enfaticamente com as estruturas externas de poder e com um ordenamento social baseado, ele próprio, na violência, na supressão coercitiva dos impulsos, a psicanálise teria que estar necessariamente presente.

Décimo, a psicanálise da cultura não pode recuar diante da mais paradoxal de suas tarefas, a de entender psicanaliticamente as razões que levam a cultura a rejeitar a psicanálise.

Examinamos, em artigo anterior, os argumentos usados pelo próprio Freud para explicar essa hostilidade. Essencialmente, ela seria um fenômeno de resistência, comparável à resistência manifestada pelos neuróticos quando confrontados com o caráter sexual dos seus sintomas. Essa estratégia defensiva precisa ser manejada com prudência, para evitar a circularidade autovalidadora de que se queixava Popper, segundo a qual a crítica à psicanálise seria um sintoma que só a psicanálise pode curar. Muitas críticas à psicanálise merecem ser levadas a sério, não podendo ser desqualificadas como um simples fenômeno de resistência. Mas, sob essas ressalvas, a explicação

de Freud guarda muito de sua validade. Não há dúvida de que a mais recente vaga de acusações a Freud nos Estados Unidos pode ser explicada por uma resistência ligada à sexualidade, através de uma aliança espúria entre o puritanismo tradicional e certo feminismo. Mas se a resistência é universal, seu conteúdo pode variar culturalmente. Quem sabe se no Brasil, país que voltou a acreditar em anjos e duendes, a resistência não viria do horror à razão, o qual está se espalhando com uma epidemia, e da consequente aversão a uma teoria como a freudiana, que nos confronta com uma exigência de racionalidade permanente? Têm a palavra os psicanalistas.

III

Resta dizer algumas palavras sobre a segunda parte do nosso tema, o que chamei a *psicanálise na cultura*. O tratamento rigoroso dessa questão exigiria algo como uma sociologia da psicanálise.

Ela teria que investigar as condições sociais e históricas que deram origem ao saber psicanalítico, e que incluem questões tão diversas como a ascensão da burguesia liberal no Império Austro-Húngaro, os primórdios do movimento operário e a condição dos judeus, por um lado, e, por outro, o clima intelectual que prevalecia na Europa no final do século XIX, ainda dominado pelo cientificismo materialista e já antecipando uma nova *episteme*, que

abriria um espaço maior para o lado irracional do psiquismo humano.

Além de examinar as condições sociais e epistêmicas que permitiram o advento do freudismo, a sociologia da psicanálise teria que examinar a recepção da psicanálise em diferentes países, e as características diferenciais que ela assumiu à luz das peculiaridades de cada um. Por exemplo, a psicanálise lacaniana, com sua extraordinária sofisticação teórica e a multiplicidade das disciplinas cujo reconhecimento ela pressupõe, desde a filosofia de Heidegger até a linguística estrutural pós-saussuriana, só poderia ter surgido num meio como o parisiense, em que Lacan era interlocutor de Jean-Paul Sartre e George Bataille nos seminários de Kojève sobre Hegel, e nunca num meio como o anglo-americano, mais empírico que teórico, e sem compromisso com o ideal da cultura humanista.

A sociologia da psicanálise deveria ainda investigar a institucionalização da psicanálise por intermédio da Sociedade Internacional de Psicanálise e das várias Sociedades Nacionais. Deveria estudar questões de *status* e prestígio dentro da profissão psicanalítica. Deveria, finalmente, examinar as várias cisões e secessões, tentando entender, além das meras divergências teóricas, as forças externas, objetivas, que estariam por trás desses conflitos.

É possível que já exista um estudo sistemático desse tipo, mas não encontrei nada de semelhante na bibliografia dedicada ao tema da relação entre a psicanálise e a sociedade.

Mas há reflexões isoladas, extremamente interessantes.

Algumas foram feitas por psicanalistas, como Renato Mezan, que deu vários exemplos de influência da história externa na história interna do pensamento de Freud. Assim, o advento da noção de pulsão da morte, ocorrida por volta de 1919, estaria ligado à carnificina ocorrida durante a Primeira Guerra Mundial, e a ascensão do fascismo e do nazismo levou Freud a preocupar-se com a questão do antissemitismo e a procurar esclarecê-la a partir do exame da religião em geral. É isso que o leva a seu testamento intelectual, *Moisés e o mono-teísmo*, em que as influências da atualidade política se cruzam com os fantasmas pessoais que a figura de Moisés sempre tinha evocado em Freud.

Entre os poucos sociólogos que trataram desse tema está Peter Berger, introdutor da tradição fenomenológica na sociologia dos Estados Unidos. Berger fez curiosa análise das “afinidades eletivas” entre a sociedade americana e a psicanálise, pelo menos a psicanálise em sua forma vulgar, que ele chama de “psicologismo”. Segundo ele, prevalece entre os americanos a convicção difusa de que existe um inconsciente que afeta o Eu consciente de modo incompreensível para o próprio indivíduo; a de que a sexualidade é uma área-chave do comportamento humano; a de que a infância é uma fase determinante da nossa biografia; e a de que a cultura é o palco de um conflito entre forças motrizes inconscientes e normas externas. Para Berger, o psicologismo implantou-se na sociedade americana devido ao abismo que a burocracia e o sistema industrial cavaram entre a esfera da vida pública e a da vida privada. As duas

esferas se comunicavam antes através da religião, mas com o declínio da influência religiosa, esse papel mediador cabe agora ao psicologismo. O psicologismo impregna as instituições de orientação para o casamento, o trabalho social das igrejas e as teorias sobre a motivação profissional dos operários na empresa, ao mesmo tempo que legitima a fascinação das pessoas pelo mistério e pela magia, na medida em que investe as camadas mais profundas da vida mental com uma aura quase sagrada.

A curiosidade dessa descrição, feita na perspectiva da sociologia da psicanálise, está em que ela parece situar-se nos antípodas da contida na seção anterior, feita na ótica da psicanálise da cultura. Enquanto Berger constata uma atitude positiva por parte da sociedade americana com relação a psicanálise e tenta interpretar sociologicamente essa atitude, parti do fato da hostilidade americana à psicanálise e tentei interpretar psicanaliticamente essa hostilidade.

A diferença, em grande parte, está nas datas. O artigo de Berger é de 1965, fase em que o prestígio da psicanálise ainda estava intacto. O antifreudismo radical só passou a generalizar-se nos anos 90.

Mas, independentemente disso, as opiniões criticadas por Berger derivavam da psicanálise vulgar, cujas noções eram transmitidas pelos jornais, pelos meios de comunicação de massa, pelo cinema. Veja-se, por exemplo, a estranha concepção de psicanálise no filme *Spellbound*, de Hitchcock. Essas opiniões tinham raízes

superficiais, e dificilmente constituíam uma prova de aceitação profunda do pensamento de Freud. Com a mudança do *Zeitgeist*, mudaram também essas opiniões, deixando claro com isso que o núcleo mais irredutivelmente subversivo da revolução freudiana, o papel da sexualidade, não fora realmente assimilado.

Esse caso é exemplar porque ilustra convergências e divergências importantes entre as duas críticas. Ambas partem de uma epistemologia da suspeita. A crítica psicanalítica decifrou, atrás das coisas ditas e publicadas nos anos 90, uma motivação inconsciente, de caráter psíquico, do mesmo modo que a crítica sociológica decifrou, atrás das coisas ditas e publicadas nos anos 60, outra motivação inconsciente, de caráter social. Atrás das coisas ditas e escritas nos anos 60 havia um impensado sociológico, o vazio produzido pela burocratização e pela dessacralização do mundo moderno, e atrás das coisas ditas e escritas nos anos 90 havia um impensado psíquico, a resistência à sexualidade. Mas o olhar psicanalítico é mais agudo, porque sua suspeita é mais radical. Berger teve que se satisfazer com as palavras e os comportamentos ostensivos das pessoas, supondo que suas opiniões tivessem fundamentos sólidos. A crítica psicanalítica teria sido mais cética. Se ela não aceita *prima facie* o “não” do paciente, sua *Verneinung*, não aceita tampouco, automaticamente, o seu “sim”, sua *Bejahung*. Ela teria desconfiado do “sim” dos americanos dos anos 60, e não

teria demonstrado nenhuma surpresa com o “não” dos anos 90, pois, nos dois casos, teria desvendado uma estrutura de oposição, latente num caso e aberta no outro.

A melhor crítica sociológica é, evidentemente, a feita por autores de formação psicanalítica. É o caso de Michael Rustin, professor de sociologia na Universidade Politécnica de East London, mas também professor na Clínica de Tavistock. Seus ensaios sobre a institucionalização da psicanálise no Reino Unido combinam o que há de melhor na tradição sociológica e na psicanalítica. Usando categorias de Simmel, ele comparou a Sociedade Britânica de Psicanálise a uma sociedade secreta, em que as condições de admissão são cuidadosamente regulamentadas, há uma socialização profissional prolongada, e existem formas sutis e complexas de controle na liberação de informações para o mundo exterior. E usou uma grade psicanalítica para descrever as duas grandes instituições psicanalíticas britânicas, a Sociedade Britânica de Psicanálise, elitista e ortodoxa, que se vê como guardião da pureza de um ensinamento, e a Clínica de Tavistock, mais popular, que exerce atividade “missionária”, levando ao maior número possível de pessoas os benefícios da psicanálise. Para Rustin, ambas extraem do modelo da relação terapêutica individual, em que o analista se põe numa posição paterna, uma imagem coletiva da respectiva instituição, em que ela é vista, por sua vez, numa posição parental com relação à comunidade. A diferença é que Tavistock se imagina rodeada por um bando de crianças carentes, enquanto o modelo da Sociedade

Britânica de Psicanálise é o das famílias de classe média e alta, em que os “filhos” são indivíduos bem-dotados e capazes, com alguma ajuda, de superar suas dificuldades emocionais.

IV

Nosso diálogo entre a psicanálise e a cultura está chegando ao fim. Assumindo a posição de sujeito, a psicanálise se confronta com a cultura como algo que lhe é externo, e a critica em todas as suas dimensões patogênicas. Assumindo a posição de objeto, a psicanálise é vista como um elemento da cultura entre outros e como o efeito de configurações históricas e sociais que a moldam e modificam.

Os dois polos estão entre si numa relação antagônica e numa relação de complementaridade. A psicanálise é hostil à cultura na medida em que esta se baseia na repressão, e a cultura é hostil à psicanálise na medida em que esta revela a importância da sexualidade e desmascara as ilusões compensatórias graças às quais o sacrifício é dissimulado na consciência dos homens. Mas a relação é também complementar, por que a cultura dá à psicanálise suas condições de existência e preservação, e a psicanálise dota a cultura de uma auto-compreensão crítica, sem a qual ela ficaria entregue aos “inimigos da civilização”.

Se chamarmos de “sociologia”, num sentido amplo, o conjunto de disciplinas que falam em nome da cultura, do mesmo modo que a psicanálise fala em nome do aparelho psíquico, nosso diálogo pode ser

visto sob um novo aspecto, como uma conversa entre a psicanálise e a sociologia.

A conversa com a sociologia tem a mesma ambivalência que a conversa com a cultura. Ela comporta elementos de crítica, mas também de cooperação. A psicanálise critica a sociologia por ignorar a dimensão psíquica, e a sociologia acusa a psicanálise de subestimar o peso e a autonomia das relações sociais. Ao mesmo tempo, a interdependência dos dois polos é evidente, e a própria crítica mútua se revela saudável, porque ajuda a superar os respectivos unilateralismos. Com isso, a psicanálise evitaria o reducionismo psicologista, tão comum na disciplina, e a que não escapou o próprio Freud, quando disse que a sociologia não podia ser outra coisa senão a psicologia aplicada. E a sociologia evitaria o sociologismo, aprendendo a perceber a dimensão subjetiva incrustada em processos sociais aparentemente objetivos.

Mas essa complementaridade somente seria fecunda se resistíssemos à tentativa de integrar as duas disciplinas numa construção teórica artificial. A psicanálise e a sociologia só podem ser úteis uma à outra se mantiverem suas fronteiras. Não precisamos nem sociologizar a psicanálise, porque ela já é social em sua essência, nem psicologizar a sociologia, porque ela é a ciência da ação e toda ação pressupõe um sistema de motivações, conscientes e inconscientes.

É tempo de tirar tanto a psicanálise quanto a sociologia dos seus respectivos guetos disciplinares – o consultório e a sala de aula –, levando-as a interagir, e a interagir com a sociedade global.

Nota

- 1 Anteriormente publicado no livro *Interrogações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, pp. 135-154.

El impacto del psicoanálisis en la cultura y de la cultura en el psicoanálisis

Resumen: Se trata de una conferencia que será ofrecida por Paulo Sergio Rouanet en el evento conmemorativo por los 50 años de FEBRAPSI, en Rio de Janeiro en mayo de 2017, anteriormente publicada en el libro “Interrogações” (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p.135-154). El artículo aborda la interacción del psicoanálisis con la cultura, concebida como un todo articulado, estableciendo distinciones entre *psicoanálisis de la cultura* y *psicoanálisis en la cultura*.

PALABRAS CLAVES: cultura, historia, psicoanálisis

The impact of Psychoanalysis in culture and the impact of culture in Psychoanalysis

The subject of this article is Paulo Sergio Rouanet's lecture in the event of the 50th anniversary of FEBRAPSI (Brazilian Federation of Psychoanalysis), which will take place in Rio de Janeiro, in May 2017. The work was previously published in the book “Interrogações” (i.e. “Questions”, *Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro*, 2003, p. 135-154). The author studies the interaction between Psychoanalysis and Culture. He conceives of this interaction as an articulated totality, and distinguishes *Psychoanalysis of Culture* and *Psychoanalysis in Culture*.

KEYWORDS: culture, history, Psychoanalysis