


unesp  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

MARIA DE FÁTIMA PESSOA DE ASSIS

CORPO E PSICOSSEXUALIDADE: metáforas da cultura



ARARAQUARA – S.P.
2012

MARIA DE FÁTIMA PESSOA DE ASSIS

CORPO E PSICOSSEXUALIDADE: metáforas da cultura

Tese de Doutorado, apresentado ao Programa de pós graduação em Educação escolar da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título Doutor em educação escolar.

Linha de pesquisa: trabalho educativo – fundamentos psicológicos e Educação especial

Orientador: Dr^a Maria Lúcia de Oliveira

ARARAQUARA – S.P.

2012

Assis, Maria de Fátima Pessoa de
Corpo e psicosexualidade: metáforas da cultura / Maria
de Fátima Pessoa de Assis. – 2012
256 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Educação Escolar) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de
Araraquara

Orientador: Maria Lúcia de Oliveira

1. Psicanálise. 2. Sexualidade. I. Título.

MARIA DE FÁTIMA PESSOA DE ASSIS

CORPO E PSICOSSEXUALIDADE: metáforas da cultura

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação escolar da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação escolar.

Linha de pesquisa: Trabalho educativo – fundamentos psicológicos e Educação especial
Orientador: D^a Maria Lúcia de Oliveira

Data da defesa: 28/08/2012

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Dr^a Maria Lúcia de Oliveira

Universidade Estadual Paulista/FCLAR-UNESP/Araraquara

Membro Titular:

Dr Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória

Universidade Estadual Paulista/FCLAR-UNESP/Araraquara

Membro Titular:

Dr Paulo Rennes Marçal Ribeiro

Universidade Estadual Paulista/FCLAR-UNESP/Araraquara

Membro Titular:

Dr^a Cássia Regina Rodrigues Varga

Universidade Federal de São Carlos/UFSCAR

Membro Titular:

Dr Roberto Menezes de Oliveira

Universidade Federal de Goiás

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Aos meus filhos, Cecília e José Roberto, e à minha mãe Jane, que me acompanharam nesta jornada.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Roberto de Assis Carvalho (*in memoriam*) e Jane Pessoa de Assis

À minha orientadora, Dr^a Maria Lúcia de Oliveira, pelo incentivo, apoio e confiança em mim depositados.

À todos aqueles, que, com sua presença e apoio, amenizaram o esforço e a solidão do trabalho da pesquisa: Talita, Dr. Walter, Luci Junka, Mayra, Sandra e Fernando.

“Talvez nosso equívoco básico seja o de pensar qualquer homem como se fora um cientista em embrião, realizando observações e experiências sensíveis, mais que como um poeta em embrião, imerso nas coisas, impregnado afetivamente pelo mundo, no qual descortina sentidos metafóricos.”

Fábio Herrmann (2006, p.30)

RESUMO

Nosso interesse de pesquisa partiu de indagações sobre a problemática do corpo, no contexto escolar. Esta temática, contudo, sofreu ampliações no decorrer de nossa investigação, de modo que elegemos como nosso objetivo principal “abordar o corpo e a homossexualidade tal como definidos pela psicanálise freudiana e seus desdobramentos para explorar suas possibilidades como metáforas da cultura”. Trata-se de uma pesquisa teórica, sobre o tema corpo e homossexualidade, fundamentada prioritariamente em Sigmund Freud, realizada em livros, artigos, teses e dissertações sobre o tema, nos últimos dez anos (1999-2009). Inicialmente, investigamos os sentidos que o corpo adquire na modernidade, por intermédio da história do corpo, enfatizando-se o período moderno como um projeto cultural e identitário. Pesquisamos, a seguir, a noção de corpo em Freud, de modo a estabelecer os conceitos de corpo e homossexualidade, como operadores analíticos, para realizarmos uma reflexão sobre a cultura, em condições de modernidade tardia. A Teoria dos Campos de Fábio Herrmann, é utilizada enquanto recuperação do método em Psicanálise, e como recurso para analisar as metáforas do corpo na atualidade. Três metáforas principais foram destacadas, para análise: a juventude, a depressão e o cinismo. A juventude metaforiza os contornos de uma cultura que nega o próprio corpo, sua finitude e desamparo. É metáfora do novo e da novidade, em detrimento do passado e da tradição, como também, expressa as crises e dissonâncias da modernidade, ao metaforizar em si, o que há de fragmentado na cultura. A depressão, por sua vez, expressa a apatia, desilusão e vazio identitário, sintomas do empobrecimento subjetivo de sujeitos esvaziados de substância simbólica. A consideração da depressão como metáfora da cultura, também se deve ao seu uso ideológico e banalizado, quando é transformada em epidemia, a epidemia de depressão, solidária com a criação de um homem que aboliu de si todo conflito, para adaptar-se à sociedade da performance e do consumo. Na metáfora do cinismo, encontramos o corpo da farsa cínica, figuração emblemática de uma cultura onde se mente regularmente, de um mundo que ironiza as próprias regras estabelecidas no pacto social. O corpo da farsa cínica é metáfora da ironização generalizada das condutas, da vitória das aparências, do simulacro e do fetichismo social. Os resultados deste estudo, nos mostraram que corpo e homossexualidade são metáforas da cultura, sinalizadores que indicam que nestes há precipitação de múltiplos sentidos a serem decifrados. Revelaram que corpo e homossexualidade são metáforas do homem e de seu mundo, e, como tal, nos permitiu revigorar a metáfora como ponto de confluência dos sentidos de identidade e de realidade. Por meio das três metáforas selecionadas para estudo, buscamos realizar uma reflexão sobre a cultura na atualidade, a qual nos revelou que estamos em um momento de crise, de realidade e de identidade, sob a égide dos direitos, e não mais dos deveres, em uma sociedade pós-moralista. Nossa reflexão sobre as metáforas do corpo nos permitiu problematizar nossa tarefa de educar, diante dos novos desafios de um mundo sem fronteiras e cada vez mais plural.

Palavras – chave: Corpo. Psicanálise. Sexualidade. Cultura. Educação.

ABSTRACT

Our research interest resulted from some inquiries about the problematic in relation to the body in the school context. However, this theme suffered some extensions in the course of our research, so that we elected as our main objective addressing “the Body and sexuality, defined by Freudian psychoanalysis and its ramifications, to elucidate the relationship between body and culture”. It is a theoretical research on the subject Body and Psychosexuality, based primarily on Sigmund Freud, held in books, articles, theses, and dissertations on the subject, in the last ten years (1999-2009). Firstly, we investigated the senses that the Body acquires in modernity, emphasizing the modern period as a cultural and identity project. Secondly, we have searched the notion of the Body in Freud, so that we could establish the concepts of Body and Psychosexuality as analytical operators to accomplish a reflection on the culture, in conditions of late modernity. The Theory of the Fields, developed by Fabio Herrmann, is used as recovery of the method in Psychoanalysis and as a resource to analyze the Body metaphors nowadays. Three main metaphors were highlighted for analysis- Youth, Depression and Cynicism. The Youth metaphor is a kind of contour of a culture that denies the own body, its finitude, and abandonment. It is not only the metaphor of the new and the novelty over the past and tradition, but also the target of crisis and modernity dissonance, metaphoring in itself what it is fragmented in the culture. Depression, on the other hand, expresses the apathy, disappointment and empty identity, symptoms of the subjective impoverishment of subjects, emptied of symbolic substance. The consideration of depression as a culture metaphor is also due to the its ideological and hackneyed use, when it is transformed into epidemic, an epidemic of depression, in solidarity with the creation of a man, who has abolished, from himself, all the conflict to adapt to a society of performance and consumption. In Cynicism metaphor, we have found the body of cynical farce, emblematic figuration from a culture that lies regularly, from a world which it is ironic to the own rules laid down in a social pact: The body of cynical farce and irony metaphors, generalized by attitudes, the victory of appearances, the simulacrum, and the social fetishism. Concerning the three metaphors selected for our reflection, we could revealed that we are in a crisis of reality and identity, taking into consideration the process of recreating laws, norms and values. Our journey through the Body metaphors has allowed us to reassess our task of educating in face of new challenges of a world without any borders and increasingly plural. The results of this study also showed us that the Body and Psychosexuality are metaphors of the culture, signals that indicate that, in those, there is precipitation of multiple senses to be decoded. It also showed that the Body and Psychosexuality are metaphors of the Man and his world.

Key- Words: Body. Psychoanalysis. Sexuality. Culture. Education

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 A MODERNIDADE, O CORPO E A PSICANÁLISE	11
2.1 Marcos históricos da Modernidade	12
2.2 Olhares cruzados sobre o corpo	20
2.2.1 Ajustando nossos instrumentos de navegação	20
2.2.2 A Modernidade e o corpo	24
3 A TRAJETÓRIA DE CONSTITUIÇÃO DO CORPO ENQUANTO PSICOSSEXUAL	42
3.1 A histeria	43
3.1.1 Um corpo prenhe de histórias	46
3.2 Um corpo perpassado por forças: o projeto para uma psicologia científica	49
3.3 Os sonhos	53
3.4 Os três ensaios da teoria da sexualidade infantil	62
4 POR UMA CIENTIFICIDADE DA PSICANÁLISE: O CONHECIMENTO PSICANALÍTICO COMO CIÊNCIA e FICÇÃO	75
4.1 Tensões e impasses na constituição da Psicanálise enquanto ciência	78
4.2 O conhecimento psicanalítico como construção	83
4.3 A Psicanálise como logos mito-poético	90
4.4 A Teoria dos Campos como aproximação ao método em Psicanálise	92
4.4.1 A relação psique-mundo	95
4.4.2 Por uma teoria do eu e da identidade	98
4.4.3 O corpo: território de construção de identidades e disfarces	101
5 O CORPO NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO: DO DESAMPARO À IDENTIDADE	108
5.1 Desamparo e demanda de amor	109
5.2 A psicogênese do sujeito: do desamparo à identidade	114
5.3 Embates entre Eros e Tânatos e o mal-estar na cultura	127
5.4 Mutações no campo da homossexualidade na atualidade	135
5.4.1 Da histeria à depressão	140
6 CORPO E PSICOSSEXUALIDADE: METÁFORAS DA CULTURA	153

6.1	Figurações da corporeidade na atualidade: o cenário	157
6.2	O corpo negado	165
6.3	Cena 1: a juventude como metáfora da cultura	172
6.4	Cena 2: a depressão como metáfora da cultura	182
6.4.1	Depressão: aspectos clínicos e conceituais	184
6.4.2	Depressão e temporalidade	188
6.4.3	A sociedade depressiva	192
6.5	Cena 3: o cinismo como metáfora da cultura	196
6.5.1	Aspectos históricos gerais	196
6.5.2	Configurações contemporâneas do cinismo	200
6.5.3	Ironia e cinismo	202
6.5.4	Por uma nova economia libidinal	204
7	CORPO, CULTURA E EDUCAÇÃO	213
7.1	A tarefa de educar, para a Psicanálise	214
7.2	A educação nas sociedades “aceleradas”	216
7.3	Sob a égide da ética “indolor” das sociedades pós-moralistas: uma nova educação?	227
7.4	A árdua tarefa de educar em prol de Eros	231
	POR FIM	236
	REFERÊNCIAS	246

1 INTRODUÇÃO

Nosso interesse de pesquisa surgiu do desejo por investigar o corpo como metáfora da cultura. De um fragmento do real, o campo da educação, surgiu nossas primeiras inquietações, como psicóloga e professora universitária, trabalhando em cursos de formação de professores, principalmente no curso de pedagogia, quando pudemos constatar um grande interesse dos alunos destes cursos em relação aos temas da sexualidade e da indisciplina na escola.

Este interesse refletia-se nas escolhas dos temas de trabalhos de final de curso, quando eram eleitos como a principal preocupação dos estudantes (de pedagogia, e, por vezes, também de biologia). Observamos, mediante o relato verbal de alguns destes estudantes, os quais já eram professores em escolas de ensino fundamental, que na escola, o trabalho pedagógico é organizado em rotinas que enquadram os movimentos corporais e as expressões dos afetos, de modo a impor-lhes uma drástica limitação, isto é, uma disciplina de domesticação do corpo.

Sexualidade e indisciplina são temas que dirigem nosso olhar para o lugar do corpo na educação escolar, lugar este que é o do incômodo, da desordem e da indisciplina. Partindo da reflexão sobre as queixas dos docentes quanto à presença da indisciplina e da sexualidade, como aspectos perturbadores da organização do trabalho pedagógico, tomamos a Psicanálise enquanto campo de conhecimento onde pudéssemos encaminhar nossas questões de estudo. Por que a Psicanálise?

Desde as nossas impressões iniciais sobre o corpo, no cenário da educação escolar, buscávamos um caminho de investigação que pudesse nos fazer superar a ideia de empiria como dado concreto e diretamente ‘visível’ e acolhesse o enigmático nas apresentações cotidianas do corpo. A Psicanálise, erigida como um saber indiciário, ao trabalhar com pistas que podem revelar sinais de que algo não manifesto encontra-se subjacente às condutas consideradas indesejáveis nos alunos, apontava o caminho que pretendíamos percorrer.

O que há no corpo por detrás de sua aparência imediata, de seus disfarces corriqueiros? Mas, ao mesmo tempo, seguimos ampliando um pouco mais nossas perguntas iniciais: o que é o corpo? Como pensar uma concepção de corpo que dê conta de abarcar a complexidade de aspectos envolvidos nos contextos que pretendíamos investigar, ou seja, na cultura em particular, e na educação escolar?

Elegemos leituras que pudessem nos informar sobre os possíveis entrelaçamentos entre Psicanálise, História e Cultura, localizando o corpo como o catalisador de nosso estudo,

no sentido de que pudéssemos conhecer o que se passa nas subjetividades na atualidade, utilizando este objeto como nosso foco de atenção.

A leitura do trabalho de Joel Birman “arquivos do mal-estar e da resistência” (Birman, 2006) havia nos impactado profundamente, pelo modo como o autor utiliza a psicanálise como instrumento crítico da cultura em condições de modernidade. Estava neste livro a nossa descoberta de que era possível realizar uma aproximação da psicanálise com a cultura, a sociedade e a história, pois até então nossas impressões sobre a psicanálise, como campo de conhecimento, eram circunscritas a concebê-la mais como saber utilizado em contexto de consultório, ainda que soubéssemos da utilização deste aporte teórico para a elucidação de questões culturais, esforço empreendido pelo próprio fundador da psicanálise, quando estudou os mitos, os sonhos e as obras de arte.

Ao nos debruçarmos sobre autores que trabalham na interface da Psicanálise com a história e a cultura como Safatle (2008; 2009), Lastória (2009) e Sloterdijk (2011), descobrimos que a ideia de conceber uma possível domesticação dos corpos no âmbito da educação escolar, sob a lógica do regime disciplinar, tornou-se obsoleta em um contexto histórico como o atual, quando as sociedades encontram-se em plena crise de legitimidade.

Sendo assim, a dinâmica atual do capitalismo de consumo leva à dissolução de estruturas disciplinares como o Estado, a família, a escola, dentre outros, e em seu lugar encontramos estruturas peculiares de controle que absorvem não mais padrões disciplinadores de condutas, a partir de modelos identitários unificados, mas integram a multiplicidade e a flexibilização (SAFATLE, 2008).

Ou seja, as mutações históricas e culturais engendram novos padrões de socialização, demandados pelo capitalismo de consumo, os quais passam a requerer um tipo de subjetividade adaptada não mais a instituições normativas que fixam modelos de conduta (a partir dos quais se possa deduzir um certo regime disciplinar em obediência aos mesmos), mas a dispositivos de controle que invocam a flexibilização e a inconsistência dos modelos identitários e uma atitude de descrença em relação às normas e leis. Então pensar as esferas da cultura e da educação escolar hoje, a partir do aporte teórico da Psicanálise requer que possamos fertilizar seus instrumentos teóricos à luz das mutações histórico-culturais que lançam o sujeito em uma realidade que não é ‘levada a sério’ e em um mundo ‘sem culpa’, inexoravelmente ligado à lógica do mercado de consumo, onde as subjetividades devem mudar continuamente, de um instante a outro.

Dessa forma, ao agregarmos mais leituras às nossas primeiras aproximações ao objeto corpo, este foi adquirindo uma complexidade crescente, de modo que fomos gradualmente

nos afastando de nosso ponto de partida inicial, o campo da educação escolar, e nos dirigimos a realizar uma pesquisa mais ampla sobre o conceito de corpo amparado na psicanálise freudiana e suas implicações para uma reflexão sobre a cultura. Descobrimos, nesta caminhada, algumas pesquisas de grande valor social, mediante uma certa recuperação metodológica da psicanálise.

Com efeito, em nosso grupo de pesquisa, voltado para a temática da relação Psicanálise – Educação, fomos introduzidos por Maria Lúcia de Oliveira no estudo da diversidade de possibilidades de utilização da psicanálise ‘extramuros’, expressão cunhada por Laplanche (1989), para designar o emprego do método psicanalítico à análise de questões de ordem social e cultural, ou seja, uma psicanálise ampliada para além do consultório dos analistas e destacada enquanto método.

Em seu ensaio “pesquisa, psicanálise e pós-graduação”, Oliveira (2009) argumenta que, apesar da rica produção teórica, tanto no exterior quanto no Brasil, voltada para a expansão da psicanálise como recurso para pensar as problemáticas socioculturais, este referencial tem sido pouco utilizado quando verificamos o quadro geral das pesquisas realizadas na universidade.

No entanto, nos últimos anos, têm crescido as contribuições da Psicanálise para a elucidação de diferentes questões, a exemplo dos estudos sobre a relação Psicanálise-Educação. Desta maneira, partindo da possibilidade do emprego de uma psicanálise extramuros e de posse de uma preocupação inicial, o corpo como possível meio de expressão de cultura, elaboramos o desenho inicial de nossa investigação sobre o tema “corpo”. Havia uma temática, mas não ainda uma estratégia metodológica.

Ao discorrer sobre o que escrevem os psicanalistas no âmbito da atividade de pesquisa na pós-graduação, nas universidades brasileiras, Mezan (2002) classifica os temas de estudo em quatro grandes categorias.

Há teses predominantemente teóricas, que focalizam questões metapsicológicas; teses sobre questões de psicopatologia; teses sobre fatores operantes no processo psicoterapêutico; sobre a atividade terapêutica em âmbito institucional e teses sobre a interface psique/sociedade. A partir desta classificação, descrita por Mezan, pudemos então localizar nossa própria investigação na modalidade de pesquisa situada na interface psique/ sociedade.

Das várias leituras dos textos freudianos, seguíamos gradativamente fazendo nossas descobertas, a partir das quais emergiam algumas indagações: interpretar um sonho era para Freud encontrar o desejo que o produziu; interpretar um sintoma era determinar o conflito a

que ele se refere. Como seria interpretar as manifestações do corpo, disseminadas na cultura de modo geral?

Ainda era grande a nossa crença de que o psiquismo é individual e apartado do cotidiano do mundo. No entanto, por intermédio das várias leituras realizadas em nosso grupo de pesquisa, fomos aperfeiçoando nosso aprendizado da psicanálise essencialmente como heurística, isto é, como método de descoberta, que não se desenha à priori, isto é, “as teorias servem ao pesquisador como bússolas e não como camisas de força” (OLIVEIRA, 2009, p. 173); interpretar não é explicar com base em teorias pré-dadas. O pesquisador é aquele que pressente haver inconsciente manifestando-se como, quando e onde não se espera, ou seja, na própria organização social do mundo, tanto quanto na psique individual (OLIVEIRA, 2009).

Desta forma, com estas diretrizes preliminares, iniciamos nosso percurso de leituras, de forma a estabelecer, ao longo de trilhas de ‘limpeza de terreno’, nosso caminho, o que resultou em uma viagem pelas imagens do corpo na modernidade, ao longo da qual fomos gradualmente situando a psicanálise, inicialmente do ponto de vista histórico, e depois, na construção de sua racionalidade e de seu método como ciência.

Optamos por realizar uma pesquisa teórica, em livros, artigos, dissertações, teses e publicações da Revista Brasileira de Psicanálise, nos últimos dez anos (1999-2009), sobre os temas corpo e sexualidade, a partir da ótica da psicanálise freudiana e suas relações com a cultura.

A escolha pela pesquisa no âmbito da Revista Brasileira de Psicanálise justifica-se por ser este o órgão de divulgação oficial da produção científica no campo da psicanálise, onde intentamos verificar os estudos que abordam os temas “corpo e sexualidade”.

Nossa revisão bibliográfica seguiu duas frentes, uma delas buscando destacar os estudos na interface psicanálise/cultura e sociedade com destaque para a questão do corpo e da sexualidade, foco mais amplo, e outra, com recorte no tema da presença do corpo no âmbito da educação escolar.

Em uma primeira aproximação ao acervo de teses e dissertações, disponibilizados pelo portal da capes, nos últimos dez anos (1999-2009), sobre o tema do corpo e da sexualidade, a partir do aporte teórico da psicanálise, pudemos conhecer pesquisas que abordam : a gravidez na adolescência (Morcazel, 2004; Loss, 2006; Silva, 2007);sexualidade e gênero (Aran, 2001;Lopes, 2002; Maia, 2003; Knudsen, 2007; Jota, 2008), sexualidade e doenças sexualmente transmissíveis (Gallacho, 2001; Braga, 2002; Gonçalves, 2002; Pereira, 2006; Rojas, 2004; Lebrege, 2008) corpo e sexualidade na adolescência (Dantas, 2002; Laurito,

2003; Matheus, 2006; Aguiar, 2007; Novotny, 2008); corpo e sexualidade na escola (Braga, 2002; Silva, 2004, Almeida, 2006; Pinheiro, 2006; Lederman, 2007).

Buscamos também conhecer como a Psicanálise tem contribuído para a educação, de onde obtivemos um rico material, o qual reúne temas variados. Embora não caiba citar todos estes trabalhos, a constatação da diversidade dos assuntos abordados nos permite avaliar o quanto o referencial psicanalítico vem fertilizando as pesquisas sobre a escola brasileira, no âmbito da pesquisa universitária.

Para ilustrarmos nossa descoberta em relação à riqueza e diversidade do material coletado, podemos mencionar a presença dos seguintes temas de pesquisa: a relação professor-aluno, com ênfase no conceito de transferência presente nas relações pedagógicas; as dificuldades de aprendizagem e o fracasso escolar, com destaque para os aspectos inconscientes envolvidos; a inclusão de crianças com necessidades educativas especiais na rede regular de ensino, sob o olhar da psicanálise; a orientação sexual na escola; a violência na escola; as dificuldades de leitura e escrita, dentre outros. Os autores psicanalíticos utilizados variam bastante (Freud, Lacan, Winnicott, dentre outros).

Enfim, alguns dos problemas mais caros aos educadores vêm merecendo destaque na pesquisa brasileira sob o olhar da Psicanálise, o que nos faz constatar que a presença desta no âmbito da pesquisa brasileira sobre a educação é bastante expressiva. Encontramos também um grande volume de trabalhos sobre orientação sexual e sobre prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e suas relações com a educação escolar, mas que, em sua maioria, não utiliza o aporte teórico da Psicanálise.

Por intermédio do exame de alguns dos trabalhos sobre orientação sexual na escola, verificamos que a contribuição da Psicanálise ao tema corpo e sexualidade na escola não se resolve apenas pela informação teórica, isto é, via orientação sexual no âmbito escolar, por intermédio da formação do educador para que este trabalhe com a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis. Sem negar a grande conquista da orientação sexual na escola, pois se a informação sobre a sexualidade não é tudo ela também não pode ser jogada fora, buscávamos outras formas de refletir sobre corpo e sexualidade e suas articulações com o campo educativo. A partir desta primeira pesquisa sobre o corpo e a sexualidade, pudemos situar melhor nosso interesse de estudo.

Em nossa proposta, o corpo e a sexualidade não são investigados para subsidiar o trabalho de orientação sexual na escola, tampouco para explicar as manifestações da sexualidade dos escolares, ou interrogar sobre as concepções dos educadores sobre o corpo e a

sexualidade dos alunos. Nossa pesquisa não iria versar sobre os problemas típicos dos jovens no âmbito do corpo e da sexualidade como as questões da construção de gênero, a prevenção das doenças sexualmente transmissíveis e a gravidez na adolescência.

O que pretendíamos realizar, num primeiro momento, era uma reflexão sobre os conceitos de corpo e sexualidade a partir de Freud e verificar a fecundidade destes conceitos para pensar as subjetividades e a educação escolar na atualidade.

Encontramos também, em uma segunda aproximação ao acervo da capes, quando buscamos as pesquisas sobre corpo e sexualidade de natureza mais teórica, alguns estudos que se situam na perspectiva da elucidação de questões teóricas que emergem da clínica, como: Dias (2001), o qual aborda o corpo nas psicoses, Ferreira (2003) que analisa os fenômenos de somatização; Montarroyos (2003) que discute a neurose de angústia e suas relações com a clínica psicossomática; Pellegrini (2005) o qual analisa o corpo em Freud como subsídio para a abordagem do fenômeno psicossomático e Laurentis (2008) que estuda a teoria winnicotiana para entender os sintomas que incidem no corpo e não são verbalizáveis. Como podemos verificar, este grupo de trabalhos situa-se na categoria de estudos sobre questões psicopatológicas e fatores operantes na clínica, segundo a classificação de Mezan (2002).

Obtivemos também trabalhos que enfatizam mais diretamente a interface Psicanálise/sociedade. Lazzarini (2006) analisa a emergência do narcisismo na cultura e na clínica psicanalítica contemporânea; Bartucci (2004) trabalha com a hipótese de que na sociedade atual a lógica psíquica dos processos identificatórios se sobrepõe à de investimento no objeto. Félix (2002), por sua vez, nos mostra que a clínica contemporânea é a clínica das compulsões; Neri (1999) apresenta o feminino na figura da histérica como “o corpo da verdade” do discurso psicanalítico, estudo onde a modernidade é discutida como sendo veiculadora de uma cultura da feminilidade.

No âmbito da produção da Revista Brasileira de Psicanálise, encontramos vários artigos pertinentes à nossa temática, os quais, ao serem examinados, nos possibilitaram acompanhar as mudanças no âmbito do corpo e da sexualidade na atualidade e a problemática do sofrimento humano sob o efeito das atuais condições de vida determinadas pelo capitalismo globalizado.

Uma parcela significativa destes artigos procura estabelecer relações entre o atual contexto sócio-histórico e as formas de sofrimentos predominantes na clínica atual. Afirmam os autores que a clínica psicanalítica depara-se hoje com um novo tipo de paciente, cujo sofrimento diferencia-se da neurótica freudiana clássica (Bastos, 2003; Rossi, 2001; Green, 2002; Lowenkron, 2003a; 2003b; Mota, 2004; Ferraz, 2007, dentre outros); o novo paciente é

um ser em confusão, em crise de identidade e realidade (BARROS, 1999; AMARAL, 2001; HERRMANN, 2004).

Um questionamento central e recorrente perpassa as publicações da Revista Brasileira de Psicanálise, nesta primeira década do século XXI: estaríamos diante de novas modalidades de sofrimento existencial? As rápidas transformações do mundo, a aceleração tecnológica e a globalização estariam produzindo impactos consideráveis na experiência das subjetividades na atualidade?

Ao seguirem na direção de encaminhar possíveis respostas a estas indagações, autores como Mota (2000;2004), Engel (2000), Amaral (2001), Rossi (2001), Costa (2003), Bastos (2003), Lowenkron (2003a;2003b); Herrmann(2001;2004); Goulart (2005); Guimarães (2005); Ferraz (2007); Corbella (2009); Franco Filho (2009), dentre outros, vêm propondo um debate amplo da psicanálise com a cultura e a sociedade em um esforço coletivo de elucidação das formas de manifestação do sofrimento do sujeito na atualidade.

Uma descoberta surpreendente, revelada pela leitura do conjunto destes artigos, é a de que nestes, a Psicanálise é utilizada, não apenas como método clínico de análise de casos particulares, mas como método crítico de análise da cultura, oferecendo-se como instrumento valioso no esclarecimento das atuais condições do sofrimento humano em suas relações com o contexto histórico-cultural.

A partir deste desbravamento inicial na literatura pesquisada, elegemos nossos objetivos de pesquisa, os quais resultaram na organização da distribuição de capítulos da tese. Nossa hipótese de trabalho foi assim sintetizada: ‘corpo e sexualidade são metáforas da cultura’.

Ao longo de nossas leituras, sobre a história do corpo na modernidade, foram emergindo várias imagens do corpo. Quais seriam as emblemáticas da atualidade? Como esclarecer a relação entre corpo e cultura? Quais os simbolismos, a dramática do corpo-sujeito em sua materialidade plástica, ética, estética, existencial, cujas marcas, des-objetivadas como dado concreto fazem-se metáforas?

Com a hipótese central delineada, seguimos buscando os diferentes sentidos do corpo ao longo da modernidade. Depois procuramos investigar a construção do objeto corpo para a psicanálise, o corpo enquanto psicosssexual, e o corpo na constituição do sujeito.

Esta investigação sobre o corpo e sexualidade para a psicanálise funcionou para nós como oportunidade de aprofundamento conceitual, de modo a tornar possível pensar estes conceitos como operadores para realizarmos uma reflexão psicanalítica sobre a cultura, na

atualidade. Ao mesmo tempo, fomos investigando sobre o método psicanalítico, tal qual foi sendo construído por Freud. Mas esta primeira apropriação dos textos freudianos ainda não nos permitia esclarecer sobre a relação entre corpo e cultura de modo a tornar possível construir um método para desvelar algumas das principais metáforas do corpo na atualidade.

A primeira aproximação à cientificidade da psicanálise que realizamos, depreendida de nossa incursão ao edifício conceitual da psicanálise nos permitiu conhecer o corpo enquanto psicosexual, um sistema de representação, isto é, o psiquismo foi emergindo como continente para o corpo. Por intermédio do conceito de pulsão, esta que é a medida da exigência de trabalho feita ao psiquismo para representar o que se passa no corpo, pudemos melhor esclarecer a relação entre corpo e psicosexualidade.

Cada comunicação humana, seja esta oral, escrita, gestual, comporta uma dupla face - a dupla face da representação: a consciente, acessível no invólucro e a inconsciente, não diretamente acessível, a não ser por meio da metáfora. Mas estas descobertas sobre o método psicanalítico ainda eram muito gerais; faltava uma certa operacionalidade a ser aplicada aos conceitos, que ainda não estava esclarecida.

O trabalho de pesquisa sobre a cientificidade da psicanálise nos possibilitou conhecer seus aspectos epistemológicos e as condições de produção tanto da teoria quanto da prática de Freud. Permitiu também que conhecêssemos a situação da psicanálise no cenário da ciência europeia do final do século XIX e início do século XX. O campo da empiria da psicanálise é designado como sendo fruto do trabalho com um psiquismo falante que se dirige a outro sujeito, o analista; uma empiria circunscrita ao espaço terapêutico.

Buscamos então um melhor esclarecimento do método psicanalítico no estudo da Teoria dos Campos, de Fábio Herrmann (1991; 1999; 2001; 2004; 2006). Nas obras de Herrmann, pudemos finalmente operacionalizar os conceitos fundamentais da psicanálise, de modo a tentar realizar o que estávamos buscando, uma reflexão sobre algumas das imagens do corpo disseminadas na cultura.

A contribuição da Teoria dos Campos, pela importância que vai assumindo em nosso trabalho, demandava um aprofundamento, de modo que a pudéssemos utilizar como crítica das aparências, quando nos foi possibilitado conceber o inconsciente como o avesso da consciência, sua profundidade produtora e a cultura como um jogo de encenações e disfarces, onde, na superfície das representações, encontramos disfarces que negam os sentidos inconscientes.

A peculiaridade da Teoria dos Campos para a Psicanálise e sua importância para os pesquisadores reside no destaque a ela concedido à colocação do método psicanalítico em

ação, o exercício epistemológico contínuo de pensar por ruptura de campo, a busca pelo desvelamento dos outros sentidos mantidos à margem da consciência.

No entanto, os conceitos elaborados por Herrmann para servir de bússola para o trabalho do psicanalista, no contexto da análise dos sujeitos singulares, ainda que transpostos por ele para a dimensão da reflexão sobre a psique social, demandaram de nossa parte, uma aproximação entre estes e algumas das discussões atuais sobre o impacto das novas mutações do capitalismo de consumo sobre a dinâmica pulsional das subjetividades.

Desta forma, concebemos a importância de que o esclarecimento do sentido das produções do inconsciente, contidas na dupla face da realidade e da identidade, ou seja, no âmbito tanto da singularidade quanto da realidade social, tarefa de des-velamento, tal qual proposta por Herrmann, venha acompanhado das teorizações sobre a vida social, em especial daquelas que nos esclarecem sobre as condições do capitalismo atual e seu impacto sobre os padrões de socialização e a economia libidinal das subjetividades. Nesta direção, buscamos complementar Herrmann com autores como Safatle (2008; 2009), Melman (2008), Lastória (2009) e Sloterdijk (2011).

Enfim, a partir de um **objetivo geral** que foi o de **abordar o corpo e a sexualidade tal qual definidos pela psicanálise freudiana e explorar suas possibilidades como metáforas da cultura**, organizamos nossos **objetivos específicos**, a saber:

- 1- Investigar os sentidos que o corpo adquire na modernidade e situar o surgimento da psicanálise como conhecimento que surge na modernidade, destacando-se esse período como um projeto cultural e identitário e a psicanálise como crítica da modernidade;
- 2- Pesquisar a construção da noção de corpo a partir de Freud, a qual vai sendo esclarecida pela teoria das neuroses (especialmente a histeria), pela abordagem dos sonhos e pela teoria da sexualidade infantil;
- 3- Buscar as relações entre corpo, desamparo e identidade, como recurso para focalizar o esclarecimento sobre o lugar do corpo na constituição do sujeito, bem como elucidar a relação entre corpo e cultura;
- 4- Destacar a Teoria dos Campos de Fábio Herrmann enquanto recuperação do método em Psicanálise e abordá-la como recurso para refletir sobre as metáforas do corpo;

5- Abordar os possíveis desdobramentos de nosso estudo sobre o corpo para a educação em geral e para a educação escolarizada em particular.

O leitor encontrará em “a modernidade, o corpo e a Psicanálise”, a constituição histórica das diferentes figurações do corpo ao longo da modernidade e o advento da Psicanálise como crítica da Modernidade, pela noção de desamparo;

Na sequência, em a “trajetória de constituição do corpo enquanto homossexual” buscamos mostrar a construção da noção de corpo em Freud, o corpo enquanto homossexual.

A seguir, em “por uma cientificidade da Psicanálise, o conhecimento psicanalítico como ciência e ficção”, procurou-se elucidar o modo de pensar de Freud, bem como recuperar o método psicanalítico mediante a interpretação que dele faz Fábio Herrmann, de modo a esclarecer nossa própria direção de pesquisa.

Na sequência, o leitor irá encontrar em “o corpo na constituição do sujeito: do desamparo à identidade”, o modo como a cultura passa a fazer parte da constituição subjetiva, de modo a ampliar a compreensão da relação entre corpo e cultura. Nesta sessão, também procuramos desenvolver uma reflexão psicanalítica sobre a cultura, a partir das condições atuais do mal estar, na Modernidade tardia.

Nosso tópico seguinte é “corpo e homossexualidade: metáforas da cultura”, parte que contém o desenvolvimento de nosso argumento central, onde ensaiamos uma reflexão sobre a cultura atual, a partir da leitura de algumas das metáforas do corpo na atualidade.

Para finalizar, em “corpo, cultura e Educação”, buscamos as possíveis articulações entre as metáforas do corpo, as reflexões sobre a cultura e o campo da educação, de modo a mostrar alguns dos desafios da tarefa de educar na atualidade.

Enfim, procuramos voltar a Freud, recuperar o seu modo de pensar, mas também buscamos fazê-lo ser acompanhado por outros autores que vieram para dar continuidade à sua obra. Ao realizarmos este movimento de volta a Freud, pudemos destacar alguns conceitos por ele inaugurados, mas ampliados por outros autores (como os de corpo homossexual, desamparo e identidade) e estabelecer com estes um itinerário, uma viagem pela Modernidade, de modo que no final deste percurso pudéssemos voltar às nossas perguntas iniciais enriquecidos, assim como volta de uma jornada o viajante que soube olhar as paisagens e ver nestas além do que consta no cartão postal – as metáforas e a poética que as acompanha.

2 A MODERNIDADE, O CORPO E A PSICANÁLISE

É uma tarefa difícil definir, ainda que de modo sintético, o que é a Modernidade ou Idade Moderna, enquanto período histórico. Tal definição poderia priorizar a análise política, econômica, social, ou mesmo a história das ideias, e, de acordo com cada ótica analisada, poderíamos construir diferentes visões sobre o que é modernidade.

Sem pretender esgotar todo o conjunto de transformações que nos permite compreender o que é modernidade, optamos por descrevê-la, primeiramente, a partir de diferentes ângulos, mas de uma maneira breve, pontuando alguns marcos históricos no processo de sua constituição. Em um segundo momento, pretendemos percorrer alguns olhares cruzados sobre o corpo que foram sendo constituídos ao longo do período que convencionamos chamar de modernidade. Tal percurso, embora árduo, faz-se necessário para emprendermos nossa aventura na direção de nos olharmos no espelho, na busca de quem somos nós, no contexto das sociedades ocidentais. A resposta a esta questão é constitutiva de nossa moderna subjetividade, em cuja construção a Psicanálise tem um papel muito importante.

Teria a narrativa deste período um formato linear, com um começo, um meio e um final, bem delimitados, refletindo uma certa continuidade, ou, pelo contrário, encontramos tramas históricas, no interior das quais deparamo-nos com uma interpenetração original do novo e do antigo, do arcaico e do moderno na qual a noção de progresso deixa de ser relevante? Argumentamos em favor da segunda opção e de acordo com Rossi (2000) e Ginzburg (1989), pois, para estes autores, o movimento da história não é progressivo e linear, mas pendular. Sendo assim, antigas questões vão sendo sempre recolocadas e sujeitas a uma multiplicidade de interpretações, que envolvem o colocar em relação acontecimentos, organizar percursos e colocar em dúvida as certezas do presente.

Assim, o propósito das linhas iniciais deste trabalho é apresentar uma trama histórica em cujo enredo a Psicanálise vai ocupar um papel principal. Procuraremos mostrar, seguindo um movimento que vai da história cultural do corpo para a Psicanálise e vice-versa, que o corpo, “ponto-fronteira” (acepção de Corbin, Courtine e Vigarello, 2008) entre a experiência individual e a experiência coletiva, é objeto de estudo privilegiado para compreendermos a subjetividade na atualidade.

2.1 Marcos históricos da Modernidade

A Modernidade compreende, de acordo com Sevckenko (2001), o período que vai do séc. XVI até meados do séc. XIX, quando as elites da Europa Ocidental entraram numa fase de desenvolvimento tecnológico acelerado, com o domínio de forças da natureza e energias. O conjunto das transformações históricas deste período foi responsável pela queda do Antigo Regime feudal e pela emergência do modo de produção capitalista.

No texto, “a passagem da Idade Média ao Renascimento”, Santi (2000) nos possibilita uma compreensão sobre as transformações deflagradas a partir do final do período medieval que mobilizaram o fim do regime feudal.

Calcada na fé religiosa, a experiência medieval levava o homem a uma vivência de pertencimento a uma totalidade maior que é a criação divina, centro simbólico e legitimador de todas as ações humanas. Neste mundo fortemente hierarquizado onde Deus e a Igreja Católica (representante divina na terra) são as únicas fontes de autoridade, cada um deveria ocupar o seu lugar a partir de um plano maior, disposto por Deus, e onde até mesmo os monarcas eram reconhecidamente investidos de poder emanado de Deus, justificando assim seus poderes, além da herança de sangue. Com o refluxo parcial da força religiosa, possibilitado pelo renascimento artístico e cultural e a descoberta de novos mundos e de novas rotas comerciais entre os séculos XV e XVI, entramos no final na Idade Média e início da Idade Moderna.

O século XVI inaugura o primeiro marco na construção da modernidade. Neste século crítico, aturdido pelas invenções tecnológicas e pela conquista de novos mundos, a fé na Igreja e nas grandes instituições medievais sofre abalos. O homem, entregue à perplexidade e à dúvida, inicia um laborioso processo de constituição de si, cuja maior expressão foi o movimento humanista, que representou o esforço de re colocação do homem no centro do mundo e medida de todas as coisas. Garcia-Roza (1988) cita Montaigne, filósofo renascentista, como exemplo deste momento histórico, inundado pela dúvida e pela falta de critérios para a orientação do homem:

O que restou da destruição do mundo e de Deus? O eu, responde Montaigne. Destruída a garantia da exterioridade, sobrou a certeza da interioridade. Assim é que Montaigne volta-se para si próprio, para a sua consciência, e tenta desesperadamente encontrar nela a garantia da distinção entre o verdadeiro e o falso. Mas não encontrou nada. Das cinzas do mundo, de Deus e das verdades estabelecidas, o que ele encontrou foi o ceticismo e a ausência de qualquer garantia (GARCIA-ROZA, 1988, p. 26).

Diante da orfandade humana pela perda das referências divinas que são desestabilizadas, no século XVII podemos encontrar no âmbito do discurso filosófico um grande esforço no sentido de imprimir ordem e racionalidade às incertezas do século XVI.

O século XVII foi aquele que realizou a partilha entre a razão e a desrazão, a distinção, ainda que tensa, entre ordem e caos. Figueiredo (2003) afirma que neste momento, “a ordem passa a ser vivida como tarefa; a tarefa recorrente de separação e purificação, onde as atividades de classificar e identificar os entes são consideradas fundamentais para a constituição de um mundo habitável” (FIGUEIREDO, 2003, p. 23).

A figura de René Descartes emerge como sendo emblemática neste processo de ordenação progressiva do mundo, face à dispersão desestabilizadora herdada do desmonte do Antigo Regime. Diante das incertezas, a solução encontrada por Descartes foi iniciar um procedimento de dúvida metódica, a partir da qual procura atingir um método para a reflexão sobre cada coisa.

A partir de Descartes, o método organizador passa a ser a matemática. Esta vai configurando-se como ponto de consenso universal, única verdade que não deixa margem para dúvidas. O projeto de Descartes vai ao encontro ao sonho de um mundo seguro, liberto das dúvidas e desarmonias, único caminho para a valorização e afirmação do homem no mundo.

Chegamos ao século XVIII com a certeza de que a essência do homem poderia ser identificada à sua racionalidade e consciência. Assim, o século XVIII é “conhecido como o século das luzes, século em que a razão, livre de qualquer coerção moral ou religiosa, estendeu-se sobre todo e qualquer objeto, inclusive sobre si mesma, interrogando-se sobre seus limites enquanto pertencente, como outro fenômeno qualquer, à grande referência do século: a natureza.” (SANTI, 2000, p. 74).

Seguindo a trilha de Descartes, Francis Bacon radicaliza o projeto daquele mundo-o de instrumentalidade, isto é, tornando o conhecimento operante no sentido de servir para transformar as coisas, sendo que é justamente este aspecto do conhecimento que lhe confere poder.

Em “filosofia e modernidade: racionalidade, imaginação e ética”, Pessanha (1993) argumenta que Bacon reconheceu que há diferentes linguagens: a linguagem matemática, cujo caminho é o domínio da natureza, via indução e experimentação, e a dialética. Esta última seria adequada para dominar e conhecer as pessoas, requerendo não uma abordagem monológica, mas dialógica e pluridialógica.

O autor argumenta que a Modernidade que seguiu o caminho do cientificismo tecnológico esqueceu as observações de Bacon, ou seja, a de que quando o objeto do conhecimento for o ser humano não é possível tratá-lo como coisa. O que ocorreu a partir do século XVIII e XIX foi uma absorção, por parte das ciências humanas, do modelo quantitativo e matematizante. Persegue-se, com esta escolha, o mito da clareza, da ausência de dúvida, aspectos que passam a adquirir uma enorme força na modernidade.

A encruzilhada pela qual chegamos ao século XX, de acordo com Pessanha, é a do neopositivista que busca a clareza epistêmica total da linguagem matemática. No entanto, o sonho iluminista de Bacon e Descartes produziu um efeito de destruição em massa, com a emergência das duas grandes guerras no século XX. O advento do capitalismo e as profundas transformações por ele desencadeadas nos mostram até que ponto chegou o projeto iluminista de domínio sobre a natureza.

Se do ponto de vista filosófico a Modernidade pode ser compreendida como a trajetória do homem em busca de uma racionalidade mais apurada, sob a égide do modelo quantitativo e matematizante, do ponto de vista econômico e social ela é a história da substituição do trabalho artesanal pelo trabalho mecânico nas linhas de montagem, processo desencadeado pela revolução industrial promulgada pelo capitalismo.

Em “tudo o que é sólido desmancha-se no ar - a aventura da modernidade”, Berman (2007) nos faz ver que o que distingue a época burguesa de todas as anteriores, é que na atualidade nada é mais fixo; tudo é descartável. Ao procurar captar a visão da vida moderna como um todo, Berman (2007) retira a expressão “tudo o que é sólido desmancha-se no ar” do “Manifesto comunista” de Marx, trabalho que traduz, na visão de Berman, toda uma cultura, racionalidade e sensibilidade da moderna sociedade burguesa e seu drama histórico. Com esta imagem esfumaçante, podemos visualizar o caráter etéreo das coisas e das relações sociais no capitalismo atual. Assim descreve Berman as consequências do capitalismo para a esfera ética e social:

[...] tudo o que a sociedade burguesa constrói é construído para ser posto abaixo. “Tudo o que é sólido” – das roupas sobre nossos corpos aos teares e fábricas que as tecem, aos homens e mulheres que operam as máquinas, às casas e aos bairros onde vivem os trabalhadores, às firmas e corporações que os exploram, às vilas e cidades, regiões inteiras e até mesmo as nações que as envolvem – tudo isto é feito para ser desfeito amanhã, despedaçado e esfarrapado, pulverizado ou dissolvido, a fim de que possa ser reciclado ou substituído na semana seguinte e todo o processo possa seguir adiante, sempre adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas (BERMAN, 2007, p. 97).

Habitamos na atualidade um mundo bombardeado pelas informações, no bojo do qual tudo se torna etéreo, onde a experiência direta com os objetos cede cada vez mais espaço à experiência mediada por imagens e conhecimentos obtidos por outros, através dos meios de comunicação de massa. Tal estado de coisas nos coloca hoje, assim como no período renascentista, aturdidos e desamparados, diante de uma realidade que vem se tornando opaca e cada vez mais absurda.

Despojado de suas tradições, descrente em um Deus que tudo ampara e protege, despido de suas ilusões e valores mais caros, o homem moderno busca sua afirmação pessoal no acúmulo de riquezas e conhecimentos de modo a operar um controle progressivo sobre a natureza e sobre os outros homens.

Tendo em vista os marcos históricos aqui colocados, podemos sintetizar o que entendemos por Modernidade como sendo o processo pelo qual o homem, vendo-se desestabilizado das certezas que o sustentaram durante séculos, vê-se aturdido e desamparado. A história da modernidade é a história da recolocação e reafirmação do homem no mundo, resultando em um desencantamento progressivo deste, realizado pela via da racionalidade cartesiana. Passamos, neste movimento crescente de matematização e ordenação da realidade, do universo como criação divina ao universo como criação humana. Nesta ótica, a modernidade é caracterizada pelo “desencantamento do mundo, o esvaziamento dos deuses e a racionalização crescente da existência forjada pelo discurso da ciência” (BIRMAN, 1999, p. 18).

O mundo que surgiu como criação do homem torna-se, entretanto, ilegível para ele mesmo. A racionalidade moderna, construída para mitigar sua insegurança diante da perda das certezas herdadas pelas tradições milenares, tem servido para intensificar ainda mais seu estado de desamparo, uma vez que o capitalismo destrói as possibilidades humanas por ele criadas. A amplitude do processo diluidor produz uma dinâmica cultural que dessacraliza a vida em dimensões antes nunca vistas: tudo que é sagrado é profanado; valemos na proporção do quanto ganhamos, e na medida em que somos úteis ao sistema de trabalho, eis a essência do niilismo moderno.

Enfim, apesar das muitas faces pelas quais a modernidade pode ser definida (filosófica, histórica, econômica, social e cultural), na polissemia da palavra há um projeto de cultura no cerne do debate. Segundo Birman (2006), afirmar que existe um projeto de cultura em pauta significa que se trata de um projeto identitário. Nesta perspectiva, a modernidade é caracterizada pela construção do indivíduo como tal. Nas palavras de Birman:

A constituição da modernidade representou o autocentramento do sujeito no eu e na consciência, fundamentado no discurso metafísico com a filosofia de Descartes e com a tradição que a este se seguiu. Com isso, realizou-se a fundação ontológica do eu, esboçado por Montaigne, e então localizado no centro do mundo. [...] A modernidade é autocentrada no *indivíduo*. A individualidade é a categoria fundamental que define o ideário da modernidade, sem a qual esta é impensável (BIRMAN, 2006, p. 39).

Portanto, é o indivíduo como valor que fundamenta a modernidade, sendo que é pela via do discurso científico que o indivíduo busca sua afirmação onipotente no mundo.

Como podemos perceber pelas ideias até aqui colocadas, ao buscarmos definir o que é a modernidade, vamos também introduzindo um olhar crítico sobre esta, apontando também o que ela apresenta de problemático para a vida humana.

A esta faceta crítica da modernidade, mais próxima da esfera cultural, estética e da sensibilidade, alguns autores como Berman (2007), Giddens (1991) e Birman (2006) designam como “modernismo”. O modernismo é o movimento crítico da própria modernidade. Nele, os reinos do eu e da razão são postos em questão.

Birman (1999) argumenta que a modernidade é marcada pela ideia de revolução, na qual as forças transformadoras fizeram-se sentir em diferentes esferas da vida humana - econômica, social, cultural, ética, estética, cobrindo qual redemoinho avassalador todas as certezas humanas. O modernismo expressa a própria turbulência transformadora da modernidade.

Birman salienta que o modernismo é encabeçado por três grandes profetas - Nietzsche, Marx e Freud:

Nietzsche, Marx e Freud foram os três grandes profetas da ruptura que se realizou e anunciou o modernismo. No registro econômico essas forças foram representadas por Marx, que sublinhou a inscrição da consciência no campo imantado pelas forças produtivas e as relações de produção reguladoras das sociedades humanas, ou seja, o descentramento da consciência e do eu em relação aos registros da economia e da política, sendo este representado pela luta de classes. Com Freud, houve o descentramento da consciência em relação à sexualidade e às pulsões, inscrevendo o eu em uma encruzilhada de forças provenientes do inconsciente. Por fim, com Nietzsche ressaltou-se a dimensão do poder no processo de produção de verdade, indicando que as verdades são produzidas pelas relações de forças existentes entre os homens, esvaziando a pretensa autonomia do eu e da razão como os seus fundamentos (BIRMAN, 2006, p. 42).

Portanto, como podemos perceber, pela crítica do modernismo, a soberania do eu e sua autonomia caem por terra e inicia-se um processo de suspeita sobre a consciência, sobre sua pretensa capacidade de domínio sobre a realidade, o que Birman designa por descentramento.

De acordo com Birman (2006), a emergência da psicanálise no final do século XIX pode ser melhor compreendida nos rastros do imaginário do modernismo, onde ela situa-se como uma das principais críticas da modernidade. Além disso, ao focalizarmos o registro da cultura, podemos melhor entender a crítica da modernidade realizada pela psicanálise, quando Freud sublinha a perda do erotismo do sujeito no âmbito da moral sexual civilizada, aspectos que serão melhor discutidos quando introduzirmos a especificidade do conhecimento inaugurado pela psicanálise.

Outra questão importante no seio do debate sobre a modernidade é a se estaríamos sendo levados hoje para além da modernidade, atingindo uma nova era, a pós-modernidade.

Os sociólogos europeus, dentre eles, Anthony Giddens, destacam a inexistência de ruptura, ou seja, não haveria ainda uma pós-modernidade, mas um desdobramento do projeto da modernidade, no qual as consequências desta tornaram-se profundas, demandando um momento de reflexividade sobre suas consequências. Nesta perspectiva, estaríamos vivendo um período de modernidade tardia: “nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (GIDDENS, 1991, p. 37).

No encaixe da discussão sobre o modernismo e da reflexão sobre as consequências da modernidade, defendemos a ideia de que a modernidade tardia torna-se fundamental para situarmos historicamente o corpo tal qual é apresentado pela psicanálise.

Diante da complexidade de fatores envolvidos no entendimento da Modernidade, vamos constatando, a partir da leitura de Birman (1999; 2006), que além de tratar-se de uma construção histórica, ela é um projeto antropológico e identitário, no qual a psicanálise deve posicionar-se. Tal posicionamento, para os propósitos deste estudo, será focado em torno da problemática do corpo. Havíamos dito que o corpo é ponto-fronteira entre a experiência individual e a coletiva, sendo por este motivo, um ângulo de estudos privilegiado para o entendimento das subjetividades na atualidade. No entanto, ao nos aproximarmos de uma leitura psicanalítica da modernidade, faz-se necessário precisarmos melhor as razões de nossa escolha pela problemática do corpo.

O conhecimento inaugurado pela psicanálise vai sendo constituído sobre uma corporeidade que rompe com a ordem biológica e anatômica, sendo formulada pelas

concepções de corpo erógeno e corpo pulsional, aspectos que serão discutidos adiante, mas que desde já nos apontam para o registro sexual do corpo, que se desdobra na implicação da relação entre sujeitos, na dependência fundamental do sujeito humano em relação ao outro que o sustenta em seu desamparo original.

A corporeidade do sujeito revela a sua finitude, a sua incerteza, a sua mortalidade, dimensões do seu estado de desamparo existencial. A psicanálise, ao erigir-se como teorização sobre os destinos que o sujeito vai forjar para lidar com sua condição de desamparo, coloca em xeque as pretensões humanas de domínio de sua insegurança pela via da racionalidade. Assim resume Birman (1999), a centralidade da noção de desamparo como crítica psicanalítica da Modernidade:

O discurso freudiano não sustentava mais a crença no “progresso do espírito humano” pela mediação do *logos* científico. O desamparo do sujeito seria o contraponto permanente à ideologia do progresso e do cientificismo iluminista. [...] Pode-se sublinhar a presença, na obra de Freud, não de uma crítica da modernidade enquanto tal- o que seria ingênuo, já que a modernidade é uma produção da ordem da história-, mas dos impasses que a modernidade constituiu para o sujeito (BIRMAN, 1999,p. 138-139).

Assim sendo, uma leitura psicanalítica da modernidade seria fundada, na concepção de Birman, sobre os impasses que esta colocou para o sujeito. Para este autor, a discussão realizada por Freud em “o mal estar na civilização” deve ser compreendida como “o mal estar na modernidade”.

Vamos explicar melhor a referida afirmação de Birman. Para este, é sempre a questão da modernidade que está em pauta para o discurso freudiano quando este toma a civilização como objeto de reflexão. Na leitura de Birman (1999), ao pensar as relações do sujeito com seu meio sócio - cultural, em condições de modernidade, Freud fez um recorte centrado na ideia de conflito entre os polos da pulsão e da civilização. Este conflito foi pensado em duas versões. Na primeira delas, proposta nos anos iniciais do percurso freudiano, haveria uma harmonia possível entre os dois polos, sendo o tratamento psicanalítico (no qual se buscava a “cura” para os sofrimentos) uma das saídas para este conflito. Na segunda versão, elaborada após 1920, não haveria conciliação possível entre estes dois polos, uma vez que o desamparo originário seria incurável:

Pela primeira versão, rigorosamente não existiria desamparo do sujeito, ou este seria “curável”, pois a autorregulação da natureza protegeria a subjetividade. Entretanto, pela segunda leitura, o desamparo seria, não

apenas inevitável, mas também incurável, já que não existiria qualquer proteção originária para o sujeito. Por isso mesmo, impõe-se ao sujeito a exigência de gestão do mal-estar e do desamparo, pelo registro horizontalizado dos laços sociais (BIRMAN, 1999, p. 142).

Nosso corpo é a condição primeira do desamparo, presença material que desnuda nossa dependência em relação aos cuidados dispensados pelo outro: sem esta intervenção, capaz de aplacar a fome, o recém-nascido não sobrevive. Ponto de partida da constituição do psiquismo enquanto inconsciente, o corpo encontra-se no cerne da criação da teoria psicanalítica freudiana. O sujeito freudiano é um sujeito encarnado, um sujeito encorpado, conforme nos ensina Birman (1999).

A condição de desamparo marcada na humana corporeidade também nos abre ao outro e nos remete aos necessários laços sociais que permitem a gestão do nosso desamparo individual e coletivo.

Assim posto, o foco de estudos no corpo é essencial para que se possa compreender as subjetividades na atualidade tanto em sua singularidade, quanto em sua dimensão coletiva e social. Pensamos que o diálogo da Psicanálise com a história e a cultura nos permite empreender a leitura das metáforas que o corpo nos coloca hoje e que nos desafia sem cessar. Tal diálogo será proposto em diferentes momentos deste estudo, no decorrer dos quais iremos propor uma abordagem da modernidade, tal qual possibilitada pelos instrumentos teóricos da Psicanálise.

Na aurora do século XXI, a afirmação do sujeito encontra sua última fronteira no corpo. Este vai constituindo-se como objeto de adoração individual e coletiva em uma dimensão até então nunca vista. Ao pensarmos o movimento da história como pendular, vamos constatando que o corpo é uma problemática sempre reencontrada enquanto via de expressão da realidade humana (que é simbólica, por excelência) em diferentes âmbitos, - na dimensão religiosa, artística, científica e sociocultural. Acreditamos que a abordagem do corpo na história nos ajuda a situarmos a recorrência desta temática, ao mesmo tempo em que nos permite verificar as especificidades de sua apresentação no cenário da atualidade.

Sendo assim, na história do corpo procuraremos expor, neste momento, as outras facetas da aventura da modernidade.

2.2 Olhares cruzados sobre o corpo

2.2.1 Ajustando nossos instrumentos de navegação

Ao tomarmos a noção de corpo para a Psicanálise, como objeto de estudo, buscamos eleger a racionalidade desta como bússola orientadora de nossa trajetória. Para tanto, procuramos situar a Psicanálise como saber da Modernidade, que também participa de sua construção, posto que ela é parte constitutiva e constituinte da modernidade do corpo.

Que tipo de racionalidade a Psicanálise inaugura? Haveria um caminho epistemológico compartilhado com outras disciplinas, de modo que possamos reconhecer suas filiações na história do pensamento ocidental? Qual a originalidade da contribuição teórica da Psicanálise para a compreensão da noção moderna de corpo?

A narrativa que empreendemos sobre a história do corpo pretende responder a estas questões levantadas, partindo da premissa inicial segundo a qual a Psicanálise situa-se dentro do que Ginzburg (1989) nomeia como paradigma indiciário ou semiótico. Partimos também do pressuposto de que para descortinarmos a suposta originalidade da psicanálise, faz-se necessário conhecermos os diferentes saberes sobre o corpo, constituídos no período delimitado pela modernidade.

O modelo epistemológico indiciário ou paradigma indiciário nasce da semiótica médica, “disciplina que permite diagnosticar as doenças inacessíveis à observação direta na base de sintomas superficiais, às vezes inacessíveis aos olhos do leigo” (GINZBURG, 1989, p. 152)

Embora baseado na semiótica, teoria que visa elucidar os sistemas de significação, o modelo indiciário é muito antigo, remontando ao patrimônio cognoscitivo que herdamos dos primeiros caçadores:

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pelos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar as pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas (GINZBURG, 1989, p. 151).

Trata-se de um saber de tipo venatório, sendo a sua principal característica “a capacidade, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa, não experimentável diretamente” (GINZBURG, 1989, p. 152).

Partindo da constituição da capacidade de ‘decifrar’ ou ‘ler’ as pistas dos animais, encontramos na modalidade de raciocínio da semiótica, a tendência a inferir as causas a partir dos efeitos. De acordo com Ginzburg (1989), podemos observar a presença da semiótica em uma constelação de disciplinas orientadas para a análise de casos individuais, reconstituíveis apenas através de pistas, sintomas e indícios. Na origem destas disciplinas, encontramos saberes oriundos das civilizações mesopotâmicas que foram disseminados na Grécia de Hipócrates e culminaram nas modernas filologia, historiografia e medicina.

Em “O Moisés de Miguelângelo” (trabalho de 1914), Freud (1980a) reconhece explicitamente o parentesco entre a técnica da psicanálise médica e o método indiciário de Morelli, médico italiano que entre 1874 e 1876 propôs um novo método de atribuição dos quadros antigos. Consistia este método em discriminar os quadros verdadeiros das imitações a partir da análise minuciosa de detalhes como a forma com que orelhas e unhas eram pintadas pelo autor. Esses dados marginais eram reveladores da autoria das obras porque constituíam os momentos em que o controle do artista, ligado à tradição cultural, era rebaixado para dar lugar a traços individuais que lhe escapam, sem que ele se desse conta. Assim descreve Freud a semelhança entre o método de investigação de Morelli e a técnica psicanalítica:

Muito antes de ter tido qualquer oportunidade de ouvir falar em Psicanálise, soube que um conhecedor de arte russo Ivan Lermolieff, provocara uma revolução nas galerias de arte da Europa colocando em dúvida a autoria de muitos quadros, mostrando como distinguir com certeza as cópias dos originais. [...] Conseguiu isso insistindo em que a atenção deveria ser desviada da impressão original e das características principais de um quadro, dando-se ênfase à significação de detalhes de maior importância, como o desenho das unhas, do lóbulo de uma orelha, de auréolas e de outras trivialidades não consideradas que o copista desdenha imitar e que, no entanto, cada artista executa à sua maneira própria e característica. [...] Parece-me que seu método de investigação tem estreita relação com a técnica da psicanálise que também está acostumada a adivinhar coisas secretas e ocultas a partir de aspectos menosprezados ou inobservados do monte de lixo, por assim dizer, de nossas observações (FREUD, 1980 a, v. 13, p. 264-265).

Mas o que pode representar, para Freud, a leitura dos ensaios de Morelli? Nas palavras de Ginzburg a resposta é: “a proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores” (GINZBURG, 1989, p. 149-150).

Em Freud, a própria ideia de inconsciente nos leva a percorrer o caminho que vai dos sintomas-sinais, que se constituem de acontecimentos ou gestos corriqueiros, até o sentido destes que revelam as verdades desconhecidas do sujeito, ligadas frequentemente a seus desejos inconfessáveis. O texto freudiano é detetivesco, empenhado, desde os seus primórdios, em deslindar o encaixe das peças de um complexo quebra - cabeças: o modo de funcionamento do psiquismo humano.

No final do século XIX, momento de emergência da Psicanálise, encontramos um profundo descontentamento com o modelo de cientificidade hegemônico, calcado na racionalidade herdeira de Descartes e Bacon, filiada à física galileana, cujo método de apreensão dos fenômenos é a matemática. Assim, verificamos a emergência de um debate de longo alcance que sinaliza, de um lado, os fenômenos matematizáveis, pertencentes aos objetos tangíveis e sujeitos ao método quantitativo e generalizante. De outro, o reino imaterial das representações, dos traços individuais e todos os particularismos que não se deixam matematizar, produzindo uma enorme gama de ocorrências não cobertas pela racionalidade hegemônica.

No âmbito deste debate, o grupo de disciplinas que chamamos de indiciárias, que incluem a medicina, não entra nos critérios de cientificidade próprios do paradigma galileano, pois são disciplinas qualitativas, que elegem como objeto de estudos os casos e situações individuais. A situação de crise é assim descrita por Ginzburg:

No mapa do saber abria-se um rasgo destinado a se alargar continuamente. E certamente entre o físico galileano, profissionalmente surdo aos sons e insensível aos sabores e aos odores, e o médico contemporâneo seu, que arriscava diagnósticos pondo o ouvido em peitos estertorantes, cheirando fezes e provando urinas, o contraste não poderia ser maior (GINZBURG,1989,p. 158).

[...]

Abriam-se duas vias: ou sacrificar o conhecimento do elemento individual à generalização (mais ou menos rigorosa, mais ou menos formulável em linguagem matemática), ou procurar elaborar, talvez às apalpadelas, um paradigma diferente, fundado no conhecimento científico (mas de toda uma cientificidade por se definir) do individual (GINZBURG,1989, p. 163).

Para Ginzburg, o conjunto das ciências humanas permaneceu solidamente ancorado no qualitativo, mas mantendo-se um mal-estar em torno das incertezas, especialmente no caso da medicina, cujos conhecimentos foram mostrando que embora com características comuns, uma mesma doença assumia formatos diferentes, em cada indivíduo. No entanto, mesmo com as dificuldades no caminho da construção de outros modelos de racionalidade, as ciências

humanas foram assumindo cada vez mais a necessidade de tal empreendimento, aproximando-se cada vez mais do paradigma indiciário da semiótica. E aqui encontramos também a situação da Psicanálise, que como ciência humana, foi configurando-se como heurística, erigindo uma cientificidade própria, baseada nas descobertas que os casos clínicos de Freud iam permitindo.

Pode um paradigma indiciário ser rigoroso? A esta indagação feita por Ginzburg, este responde com uma reflexão sobre com que tipo de rigor estamos lidando. Não é certamente o rigor da matemática, posto que os dados com que trabalham as ciências humanas são ligados à experiência cotidiana e a todas as situações em que a vivência única do sujeito não permite serem replicáveis a outros. Ginzburg assinala então a idéia de ‘rigor flexível’ para referir-se ao paradigma indiciário, no qual as regras não se prestam a serem facilmente formalizáveis, onde entram em jogo o faro e a intuição do pesquisador. Isto não significa que estamos lidando de forma irracional com os dados, mas validando uma forma de racionalidade arraigada na história humana, o modelo indiciário, embora pouco explicitado.

A Psicanálise, embora enredada no paradigma epistemológico indiciário e nascida da clínica de casos particulares, apresenta-se como um sistema conceitual de extremo rigor, no qual observamos um entrelaçamento entre as dimensões singulares, particulares e universais dos eventos analisados. Veremos que o conceito de inconsciente permite a Freud estabelecer tais entrelaçamentos, o que faz da psicanálise um grande instrumento teórico para a compreensão da realidade humana e do próprio homem neste momento de crise intelectual que nos coloca, por vezes, sem saída entre a razão plena da consciência e os irracionalismos.

Sem pretendermos adentrar na discussão da cientificidade da Psicanálise, ponto que será tratado adiante, o movimento de tornar explícita a vinculação da mesma ao paradigma indiciário prepara o terreno para abordarmos a racionalidade que lhe é própria. De fato, se o real humano é simbólico, o psicanalista, assim como o caçador com os rastros de sua presa, é levado a iniciar-se na arte de decifrar as metáforas veiculadas na linguagem do corpo e do psiquismo, assim como no mundo da cultura. Sabemos que Freud empenhou-se nesta jornada, elegendo os mitos, os sonhos, e as ocorrências aparentemente insignificantes do cotidiano, como expressão da linguagem inconsciente, manifestação simbólica humana, por excelência.

A metáfora é “o trânsito da imagem, a condição pela qual se pode representar outras coisas” (HERRMANN, 1994, p. 323). Sendo assim, podemos afirmar que a Psicanálise nutre-se de metáforas, como também do trabalho de desvendá-las e desmistificá-las. No dicionário Houaiss (2009), a palavra ‘metáfora’ aparece assim descrita:

Designação de um objeto ou qualidade mediante uma palavra que designa outro objeto ou qualidade que tem com o primeiro uma relação de semelhança. [...] Sentido etimológico: do latim *metaphorae*; do grego *methaphorá* – mudança, transposição do sentido próprio ao figurado; do verbo transportar (HOUAISS E VILLAR, 2009, p. 1017).

As metáforas nos transportam para o real humano, universo de representações que vão compondo um tecido simbólico por intermédio do qual a realidade passa a fazer sentido para o homem. A possibilidade de obter outros sentidos encontra-se no cerne da comunicação advinda do inconsciente, cuja linguagem metaforizada, revela-nos a riqueza infindável de possibilidades de representações de que o ser humano é capaz.

De posse destas considerações preliminares, vamos agora iniciar nosso trabalho de inventariar as imagens do corpo, disseminadas ao longo do percurso coberto pela modernidade. Sobre o tecido simbólico destas representações, reveladas por intermédio do olhar dos artistas, de saberes milenares como a fisionomia e do saber da medicina, dentre outros, assentaremos nossa investigação, até chegarmos ao conhecimento psicanalítico. Estes olhares cruzados vão compondo fios que se entrelaçam formando um tapete, cujos limites vão demarcar os contornos do corpo na modernidade.

Nas palavras de Ginzburg :

O tapete é o paradigma que chamamos, a cada vez, conforme os contextos, de venatório, divinatório, indiciário ou semiótico. Trata-se, como é claro, de adjetivos não-sinônimos, que no entanto, remetem a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes, muitas vezes ligadas entre si pelo empréstimo de métodos ou termos-chave. Ora, entre os séculos XVIII e XIX, com o aparecimento das “ciências humanas”, a constelação das disciplinas indiciárias modifica-se profundamente: aparecem novos astros destinados a um rápido crepúsculo, como a frenologia ou a um grande destino, como a paleontologia, mas sobretudo, pelo seu prestígio epistemológico e social, a medicina (GINZBURG, 1989, p. 170) .

Ao deslindarmos os fios de nosso tapete histórico, destaque especial será dado ao desenvolvimento da medicina moderna, solo de onde vai brotar o conhecimento inaugurado pela psicanálise.

2.2.2 A Modernidade e o corpo

No âmbito das representações visuais reveladas pelo olhar dos artistas, Arasse (2008) argumenta que desde o século XIV, pintores e escultores deram uma atenção renovada à

representação do corpo humano, tanto em seu detalhe anatômico como em suas capacidades expressivas. No apogeu da Renascença na Itália, o humanismo e o antropocentrismo fazem do corpo humano a base e a medida da vida: microcosmo no centro do mundo, é também o reflexo e o resumo do macrocosmo. Para o pensamento analógico renascentista, “a criatura humana, corpo e alma não separados, participa do conjunto do mundo e se encontra ligada aos reinos animal e vegetal, à Terra e ao cosmos” (ARASSE, 2008, v. 1, p. 544).

Na Renascença, a valorização do corpo era indissociável da exaltação de sua beleza física, período que inaugura as técnicas que deviam permitir aos pintores desenhar facilmente corpos e rostos corretamente. As proporções do corpo passam a ser investidas de uma dimensão metafísica, devendo refletir a harmonia da criação divina e o vínculo entre o microcosmo e o macrocosmo.

A partir do século XVII, há um deslocamento do modelo de referência na representação do corpo, no qual encontramos não mais a ideia do corpo microcosmo refletindo a perfeição da criação, mas a realidade visível das estátuas antigas: “este sutil deslocamento do cosmos divino para o mundo da arte assinala *a posteriori* a ruína da noção de corpo microcosmo, cuja dissolução também foi preparada pela anatomia” (ARASSE, 2008, v. 1, p. 552).

Arasse salienta que o período renascentista inaugura um fenômeno de amplidão considerável, mais durável do que a reflexão das proporções, que é a presença do corpo nu, seja masculino ou feminino, nas pinturas, esculturas, gravuras e até arquiteturas. O retorno inesperado das formas antigas gregas fazem com que, até o século XIX, deuses, deusas, heróis, ninfas e sátiros da mitologia permitam representar o corpo nu.

A invasão da nudez atinge também o domínio da arte religiosa, fenômeno considerado paradoxal por Arasse, uma vez que o tratamento artístico do corpo nu suscita, no fiel ou devoto, um efeito que desvia a imagem de sua função, isto é, se a função da imagem religiosa é propiciar um distanciamento das questões mundanas, a exposição do corpo nu provoca o efeito contrário, que é o de convocar a emergência das sensações carnis.

O período renascentista também inaugura duas práticas sociais novas, indissociáveis da glorificação do corpo em sua representação clássica, nas quais os artistas participam em larga escala, de acordo com Arasse, do começo do século XVI até as últimas décadas do século XVIII: “a ciência anatômica revoluciona a definição física do organismo humano e a instituição de regras de comportamento ou ‘civildade’ fixa, através do controle de sua manutenção, uma nova representação do corpo socializado” (ARASSE, 2008, v. 1, p. 565).

Para este autor, estas duas práticas são responsáveis por constituírem juntas, uma consciência moderna do corpo, em sua estrutura física e em sua sociabilidade.

Em síntese, podemos considerar que a anatomia, a exaltação da beleza, a erotização do corpo masculino e feminino, juntamente com a introdução dos primeiros manuais de civilidade tornam-se ingredientes fundamentais na invenção e desenvolvimento de uma nova representação cultural do corpo, suportes das relações sociais.

Na Renascença, encontramos também uma outra representação do corpo, a fisiognomia, a qual concebe o corpo como espelho da alma. Courtine (2008) descreve-a como ‘a arte de decifrar a linguagem do corpo’, ou em outras palavras, o saber que nos mostra que ‘o corpo fala’, a arte de conhecer os homens por intermédio dos sinais corporais, sendo assim portadora de uma história do olhar sobre o corpo.

Para o autor, a fisiognomia não é a única a afirmar que o corpo fala, mas representou a forma mais sistematizada deste tipo de saber durante a época clássica (entre os séculos XVI e XVII). Situa-se na trilha de um vasto domínio de artes e ciências cujo fundamento antropológico remonta à antiguidade Greco-romana. Pela leitura dos sinais corporais, a ambição da fisiognomia era a de oferecer a cada pessoa um guia de conduta na vida civil. Este tipo de saber obteve ampla aceitação no século XVI até a primeira metade do século XVII, acompanhando o desenvolvimento da sociedade cortesã.

A fisiognomia foi contemporânea do desenvolvimento da civilidade, assim como da demarcação que começa a evidenciar-se entre uma exterioridade de cuja expressão o corpo é o veículo, e um mundo interno e privativo; da separação entre o mundo das aparências e o da alma. Esta última estaria impressa em marcas físicas que caberia à fisiognomia revelar, isto é, decifrar a linguagem da alma, estampada no exterior.

O pensamento fisiognomônico é dominado pela astrologia e guiado, em seu exame, pela infinidade de simpatias e de semelhanças que ligam o grande universo ao microcosmo do corpo humano. Fazia parte da fisiognomia as metoscopias ou leitura dos sinais do rosto: “a metoscopia é para o rosto o que a quiromancia é para a mão” (COUTINE, 2008, v. 1, p. 406).

De acordo com o autor, os sinais no corpo eram relacionados a um significado psicológico e a um poder tutelar (astros, divindades ou natureza), de modo que cada pessoa traria escrito na frente o seu destino, uma marca que pode revelar sinal de boa ou má sorte, de doença e estigma social.

No curso do século XVI, porém, as percepções do corpo veiculadas pelos tratados de fisiognomia tendem a se deslocar com a introdução de uma outra racionalidade, que passa a observar o cuidado com o método e precisão nas observações do corpo, acompanhando as

descobertas da anatomia. As imagens do corpo que este saber dissemina vão aproximando mais do corpo máquina e distanciando-se do homem zodiacal.

Trata-se agora de uma legibilidade mais regulada que vai compondo não mais uma leitura detalhada dos sinais, mas uma anatomia das paixões, na qual Courtine (2008) aponta para a presença de uma abordagem mais abstrata, construída com base no cálculo. A leitura dos sinais do corpo então muda, e torna-se um código binário: a uma configuração expressiva do rosto correspondia uma paixão da alma.

Para Courtine (2008), durante os séculos XVI e XVII, a figura humana desencanta-se progressivamente e vai impregnando-se de uma nova dimensão subjetiva, entrecortada por uma racionalidade que passa a condenar a antiga fisiognomia. Desacreditada pela ciência, no entanto ela continua a ser parte essencial do conhecimento comum e dos saberes ordinários que informam as práticas de observação do outro.

A partir do século XVIII a leitura dos sinais do corpo vai apropriando-se de duas vias divergentes: de um lado, a perspectiva aberta pelos desenvolvimentos da anatomia que leva à frenologia ou leitura dos crânios de Gall, e de outro, na leitura da fisionomia humana, ou seja, na apreensão das expressões sensíveis de uma linguagem individual do sentimento, divisão esta que testemunha “o divórcio entre o estudo objetivo do ser humano orgânico e a escuta subjetiva do ser humano sensível, este grande corte que separa os saberes, esta profunda fratura das linguagens do corpo no Ocidente” (COURTINE, 2008, v. 1, p. 410).

Para Porter e Vigarello (2008), na compreensão da saúde e da doença, o que domina durante dois mil anos é a imagem do corpo transmitida pela medicina e pela filosofia gregas, o modelo humoral, encontrado nos escritos hipocráticos (sec. V. a.C.) e na obra de Galeno (séc. II d.C.). Este modelo do corpo apoia-se nas substâncias que este exala e em sua aparência, que são tomados como indícios de saúde ou doença. Estas substâncias fundamentais constituem-se de quatro líquidos, que eram considerados os fatores de vitalidade: o sangue, a bílis (ou bilis amarela), a fleuma e a melancolia ou (bílis escura).

Os quatro humores desempenham diferentes funções que permitem manter o corpo em vida: o sangue é o “licor da vitalidade”; se sai borbulhando de um corpo, a vida se escoia com ele. A bílis é o líquido gástrico, indispensável à digestão; a fleuma constitui-se de uma vasta categoria que compreende todas as secreções incolores, sendo, ao mesmo tempo, um lubrificante e resfriador corporal, como o suor e as lágrimas. A bílis escura ou melancolia quase nunca é encontrada em estado puro, sendo que é a responsável pelo obscurecimento dos outros fluidos.

De acordo com os autores, o modelo do corpo humoral estabelecia vínculos com as grandes substâncias elementares que compõem o conjunto do universo: o fogo, o ar, a água e a terra. Assim, quente e movimentado, o sangue é como o fogo; quente e seca, a bÍlis é como o ar; fria e úmida, a fleuma é como a água; fria e seca, a bÍlis escura é como a terra.

Nas metáforas da medicina popular, o corpo é um microcosmo no centro do universo e estava em correspondência com os signos do zodÍaco e com as variações climáticas. Acreditava-se que a lua influenciava as sangrias, a cura das feridas, o peso dos humores; ela regulava a menstruação das mulheres, o momento do nascimento e até da morte.

Salientam os autores que a saúde era considerada um estado de equilíbrio sempre precário, ameaçado e instável entre o corpo humano, o universo e a sociedade. A prevenção das doenças era considerada uma arte de viver de acordo com a natureza, isto é, a obtenção de uma correspondência entre a harmonia interna e a externa. No mundo europeu, o começo da medicina científica apresenta-se entrelaçado com a tradição popular, regida pela representação do corpo humoral, em sintonia com as forças astrológicas: “religião, magia, feitiçaria e medicina popular encontram-se entrelaçadas nas concepções da saúde e da doença” (PORTER E VIGARELLO, 2008, v. 1, p. 448).

A medicina moderna vai sendo elaborada lentamente contra esses saberes milenares, opondo a observação ao “ouvir-dizer”, a pesquisa à tradição popular. Porter e Vigarello (2008) informam que a partir da Renascença, a agitação intelectual mobilizou a vontade de descobrir verdades novas, momento em que podemos observar uma série de tentativas para estabelecer a medicina sobre bases mais sólidas, em particular, a partir do momento em que a revolução científica obteve sucesso nas ciências mecânicas, na física e na química, conhecimentos que possibilitaram grandes avanços também nas artes de navegação. No campo da medicina, a estrutura mais sólida, calcada na observação, surge com o conhecimento anatômico possibilitado, por sua vez, pela acumulação das práticas de dissecação de cadáveres, no final da Idade Média.

Afirma Mandressi:

No século XVI – um tempo de viagens de descoberta e de exploração, de novos mundos a conhecer e a dominar – a noção de homem-microcosmo facilita a assimilação da obra anatômica à descoberta, à designação e à representação de regiões desconhecidas. Ela é uma ponte lançada entre os modos antigos de imbricação analógica do ser humano e do mundo e a ambição de caminhar em direção a um corpo enfim descoberto e cartografado. Partes de território tomam forma no seio de uma anatomia que fragmenta o “resumo do universo”, coloca-o em mapas e o submete a uma nomenclatura tão minuciosa quanto superabundante (MANDRESSI, 2008, v. 1, p. 438).

Para o autor, podemos ver inaugurar, entre os anatomistas do século XVI, algumas transformações em relação às representações herdadas das tradições antiga e medieval. Surge com eles um modelo de corpo arquitetural, o advento de representações de solidez, deslocamento que descarta os humores do papel de elemento central da organização corporal em favor da parte sólida, que vai sendo progressivamente fragmentada, pelo trabalho dos primeiros anatomistas.

De acordo com Porter e Vigarello (2008), a grande ruptura em relação à representação do corpo humoral ocorreu com a obra do anatomista flamengo André Versálio, nascido em 1514. A grande contribuição de Versálio adveio da criação de uma atmosfera de pesquisa e do estudo anatômico fundado na observação. Sendo assim, sua obra está na origem da exploração do corpo enquanto estrutura de órgãos e ossos e na promoção da anatomia a fundamento da ciência médica.

O crescente prestígio do conhecimento anatômico e a nova busca de “verificação” reorientam sensivelmente o estudo do corpo e de seus distúrbios. Entre 1600 e 1602, o médico inglês William Harvey fez importantes descobertas sobre o funcionamento do coração, concebido como uma bomba que permite a circulação do sangue pelo corpo. A imagem do corpo como máquina tornou-se ainda mais fascinante, sobretudo com a filosofia mecanicista de René Descartes.

Assim descreve Porter e Vigarello (2008) a imagem do corpo máquina, reinante a partir do século XVII: “a imagem das alavancas, das rodas dentadas e das polias funciona como tantas referências possíveis. As forças, as rupturas e os choques funcionam como outras tantas explicações. O que dominou foi sobretudo a hidráulica” (PORTER E VIGARELLO, 2008, v. 1, p. 460).

A filosofia mecanicista seguiu em sua influência sobre as representações do corpo e estimulou novas investigações. No século XVIII, a pesquisa em anatomia geral prosseguiu nas pistas desenvolvidas por Versálio e seus sucessores, conforme salienta Porter e Vigarello (2008). Os conhecimentos anatômicos e suas aproximações com as leis da mecânica vão sendo cada vez mais refinados. Assim, o modelo da relojoaria de Descartes passa a ser considerado muito grosseiro para o anatomista Boerhaave (1668-1738), que propôs o funcionamento do corpo como uma rede de vasos e tubos, elegendo o modelo da hidrostática. O crescente prestígio das ciências físicas despertou o interesse em medir as operações da

máquina corporal. Termômetros passam a ser usados a partir do século XVIII para medir a temperatura e a pressão sanguínea.

Em 1542, com a invenção do microscópio, a ampliação ótica abre novos horizontes à fragmentação do corpo. Os anatomistas, por intermédio de fracionamentos sucessivos, buscam o segmento definitivo, a parte das partes. O microscópio faz aparecer a unidade da composição sob a forma de um filamento, a fibra, noção que eclode a partir dos anos de 1650. Tal noção fez com que o corpo humano passasse a ser visto como um feixe de fibras.

Durante o século XVIII as pesquisas experimentais sobre os corpos vivos levantam novas questões sobre o fato de o organismo vivo ser essencialmente uma máquina ou algo diferente. As pesquisas vão mostrando que a vida possui uma complexidade que a diferencia das máquinas: “algumas descobertas revelavam os poderes fenomenais que os seres vivos possuem, entre os quais a sua maravilhosa capacidade de regenerar-se, ao contrário dos relógios e das bombas” (PORTER E VIGARELLO 2008, v. 1, p. 467).

William Cullen, professor de medicina em Edimburgo, desenvolveu, em 1778, o conceito de irritabilidade como propriedade das fibras. Este pesquisador interpretava a própria vida como uma função do potencial dos nervos, e enfatizou a importância do sistema nervoso na etiologia das doenças, criando a palavra “neurose” para descrever um grupo de doenças nervosas.

Por intermédio da visão anatômica e fisiológica, a ciência das Luzes foi tentando descobrir as leis da vida. As relações entre o conhecimento biológico nascente e as práticas médicas ainda permaneceram opacas, mas a importância da observação do corpo doente forneceu os sinais para um diagnóstico mais seguro.

Porter e Vigarello (2008) salientam que o nascimento da clínica médica é marcado pelo prestígio do conhecimento qualitativo, sendo que os médicos do século XVIII contentavam-se com o uso tradicional dos cinco sentidos para o diagnóstico. Os médicos: “tomavam o pulso, farejavam para descobrir a gangrena, provavam a urina, escutavam para detectar irregularidades respiratórias e eram atentos à cor da pele e dos olhos- eles pretendiam encontrar a impressão que aparece no rosto dos moribundos (PORTER E VIGARELLO, 2008, v. 1, p. 480).

Na busca por tentar desvendar o mundo subterrâneo do corpo, a ascensão da anatomia patológica também tornou-se fundamental, sendo a responsável por mostrar que as doenças residiam em órgãos específicos e os sintomas das doenças correspondiam a lesões anatômicas.

Os avanços da anatomia patológica e da fisiologia dos tecidos demonstraram que os

diversos órgãos do corpo contêm tecidos particulares, como os tecidos musculares, conjuntivo e nervoso. O corpo doente emerge assim em sua materialidade.

Diante da abundância das descobertas, a medicina moderna é responsável por transformar profundamente as representações do corpo: “a medicina da Europa moderna libertou-se insensivelmente da visão de um corpo perpassado de simpatias: o modelo enraizado na cultura popular. Ela soube explorar o imaginário mecânico, físico, químico do seu tempo” (PORTER E VIGARELLO, 2008, v. 1, p. 486).

De acordo com Faure (2008), ao adentrarmos no século XIX, a tendência a fragmentar o corpo já está estabelecida. Uma abordagem mais fisiológica, localista, minuciosa e técnica ganha bastante prestígio, o que modifica a maneira de os indivíduos e da sociedade lidarem com o corpo. A medicina erige-se como principal guia de leitura do corpo e da doença, o que faz com que a representação naturalista deste e sua medicalização se tornem hegemônicas.

Entre 1750 e 1850, o coração da medicina moderna firma-se na clínica médica, cujo método de pesquisa consiste, de um lado, em recolher informações junto aos pacientes e examiná-los com atenção aos sintomas descritos e, de outro, fazer ligações entre os sintomas apresentados e suas possíveis lesões orgânicas, seguindo o percurso anatomoclínico.

A observação dos sintomas e da anatomia é considerada a base da prática médica. Na exploração do corpo, interessa agora não apenas o corpo morto, mas também o vivo, onde encontramos o corpo das sensações. Nasce a abordagem do sensualismo na medicina, e um interesse renovado pela dor:

A dor é um meio de chegar ao conhecimento dos sentidos e da sensibilidade, centro das interrogações dos filósofos que procuram descrever e explicar uma natureza humana liberada de seu estatuto único de criatura divina. A capacidade de sentir e ressentir é rapidamente considerada como algo próprio do ser humano. [...] O estudo da sensibilidade estimula pesquisas de médicos fisiologistas como Albrecht Von Haller e de médicos-filósofos como Georges Cabanis (FAURE, 2008, v. 2, p. 28).

No trabalho cotidiano de lidar com a dor, inicia-se cada vez mais a prescrição de calmantes cujo princípio ativo era o ópio. Surge também, com o uso da morfina como anestésico, entre 1850 e 1875, a prática da anestesia e, com esta, um progresso para os médicos, a conquista de poder operar sem dor.

Cresce, desta forma, o poder dos médicos, que passam a dominar cada vez mais o diálogo com os pacientes, cujos corpos, submissos nesta relação de poder, são codificados e controlados. A escuta mais atenta dos sintomas do corpo passa a ocorrer de maneira mais

“fácil” pela vigilância e controle dos afetos que poderiam perturbar a construção da racionalidade médica:

O diálogo com o doente perde espaço para o exame físico e a anamnese retorna ao interrogatório. [...]. Nesse quadro ideal o diálogo é inteiramente dominado pelo médico. O doente e seu corpo não fornecem mais que indícios, aos quais somente o médico pode dar um sentido, transformando-os em sinais. Com o aparecimento da semiologia, apenas o médico pode discorrer sobre a doença (FAURE, 2008, v. 2, p. 32).

Na medicina do séc. XIX, de acordo com Faure (2008), surge o vitalismo, uma reflexão filosófica que procura refletir sobre a natureza da vida, sem recorrer à noção de alma, de conotação religiosa. A interpretação vitalista vê na força vital, que não é nem definida, nem localizada, o motor da vida e a fonte da saúde e da doença. Seu maior representante, Georges Cabanis, defende uma representação do ser humano que não é nem criatura divina, dirigida por sua alma, nem um animal dirigido apenas por suas sensações: “a medicina de Cabanis é, antes de tudo, antropológica. Querendo conhecer o homem em sua inteireza, ela é levada a refletir as relações entre o físico e o mental” (FAURE, 2008, v. 2, p. 45).

Representante do movimento dos ideólogos, Cabanis procura explicar as relações entre o físico e o mental em termos de uma interdependência e de uma reciprocidade. Salienta Faure (2008) que embora muito especulativo, o pensamento dos ideólogos representa a primeira reflexão a respeito do funcionamento do psiquismo e de seus efeitos sobre o organismo. Na linha de reflexão aberta pelos ideólogos, encontramos os psiquiatras, que, embora hesitem entre a interpretação fisiológica e a psicológica, acabam por associar as duas explicações.

Também no contexto dos conhecimentos da medicina do século XIX, encontramos o desenvolvimento de uma abordagem ambiental da saúde e da doença, especialmente após a descoberta dos micróbios por Pasteur, que evidencia a existência de organismos vivos responsáveis por inúmeras doenças.

A descoberta dos germes por Pasteur dá origem a uma medicina preventiva que passa a enfatizar a importância da implementação de hábitos de higiene, entre a população, dando origem a um novo higienismo, de cunho moralizador, que procurou incutir novos costumes, e a responsabilização individual pela aquisição de doenças.

O espectro da contaminação atinge o âmbito das doenças sexuais como a sífilis. A teoria da heredosífilis traz à tona a preocupação com a decadência. Neste contexto, o corpo,

“torna-se o receptáculo de todas as ameaças que pesam sobre a sociedade, o lugar de inscrição manifesta de todo desregramento presente ou passado. Nesse tempo que se reivindica como científico e positivista, essa representação amplamente metafórica do corpo nutre e revela a crença revitalizada no papel da hereditariedade” (FAURE, 2008, v. 2, p. 43)

Faure argumenta que na medicina do século XIX, o corpo descrito pelos médicos é também o corpo social, em parte modelado por sua pertença a uma genealogia familiar, modificado pelas condições de sua existência física e social.

Pelo olhar dos artistas, o século XIX é o momento que inaugura o romantismo e o realismo ótico. No âmbito das artes plásticas, Zerner (2008) nos mostra um paradoxo nas representações do corpo no século XIX: “o nu nunca foi tão cultivado como no século XIX.[...]. Na vida cotidiana, por outro lado, o corpo nunca foi tão zelosamente ocultado, sobretudo o corpo da mulher” (ZERNER, 2008, v. 2, p. 109)

A arte torna-se mais crítica e realista. Informa Zerner que no final do século XIX podemos encontrar em Gillray desenhos de corpos aberrantes, sejam obesos ou esqueléticos. A partir de 1839 a fotografia afeta profunda e imediatamente os hábitos artísticos e visuais. Com a fotografia, a imagem do corpo passa a ter valor de verdade positiva e indiscutível:

Permanece certo que a fotografia revolucionou bastante o olhar dirigido à nudez dos corpos. [...] Isto se traduz num novo tipo de nudez, uma forma desencantada, des-sublimada, de uma carne entregue ao excesso e ao desamparo de sua contingência. [...] A fotografia autoriza um voyeurismo da exatidão. Ela situa o espectador numa posição frontal em um teatro de evidência (ZERNER, 2008, v. 2, p. 215).

O autor salienta que diferentes correntes estéticas encontram-se na pauta do século XIX. De um lado o simbolismo, que defende que a presença material das coisas e dos seres não é mais que uma aparência, sendo a verdadeira realidade de natureza espiritual. Influenciada pelo romantismo, a estética do simbolismo apregoa o primado da intuição e da emoção sobre a percepção e afirma mais a confiança no sonho do que na realidade. Do outro lado, encontramos a arte realista, mais próxima da experiência vivida. Degas é mencionado como representante do realismo artístico: “ninguém melhor do que ele fez sentir a mecânica corporal, seja a tensão das mandíbulas no ato do bocejo, seja a pressão dos braços das mulheres apoiando o ferro de passar roupas” (ZERNER, 2008, v. 2, p. 123).

O século XIX conheceu uma enorme produção de esculturas, de acordo com o autor, que cita Rodin como aquele que mais forneceu prestígio a esta arte. Rodin é considerado como: “o primeiro verdadeiro escultor do corpo desde a Antiguidade, mas de um corpo

diferente, moderno, longamente trabalhado tanto pela vida quanto pela arte” (ZERNER, 2008, v. 2, p. 136).

Uma vez que a história do corpo no âmbito dos séculos XVIII e XIX nos remonta à estética romântica, dentre outras, e tendo em vista a aproximação deste período com a emergência da invenção da Psicanálise por Sigmund Freud, procuraremos ressaltar a importância do imaginário romântico nas artes, particularmente na literatura, para os temas que Freud procurou estudar.

Assim, com o objetivo de obtermos uma especificação mais precisa das afiliações da Psicanálise, no que concerne às suas raízes modernas, desde o século XVIII e XIX, buscamos na leitura da tese de Ricardo S. Andrade ‘a face noturna do pensamento freudiano: Freud e o romantismo alemão’ (Andrade, 2001) maiores esclarecimentos.

Este autor defende a ideia segundo a qual há um substrato de imagens presentes no pensamento freudiano, referente à estética romântica que pode contribuir para elucidar as origens da psicanálise e alguns dos aspectos de sua construção teórica. Os contornos da pesquisa de Andrade situam-se na articulação entre o fenômeno místico e a estética romântica, associada à problemática da identidade da Psicanálise.

Na cultura alemã, a estética romântica serve para nomear o objeto da psicanálise, influenciando seus destinos; Freud é concebido como um autêntico herdeiro da estética romântica (ANDRADE, 2001).

A visão de mundo romântica nasce na cultura alemã com o romantismo de Jena, movimento que reúne pintores, escritores, filósofos e poetas, os quais ansiavam pela união entre arte, poesia, ciência, filosofia e religião. Em 1798 lançam uma revista, “o Ateneu”, por intermédio da qual divulgam suas aspirações: “poetizar a vida e a sociedade, saturar de arte toda uma cultura” (ANDRADE, 2001, p. 42).

Os principais representantes deste movimento, Schlegel, Novalis, Friedrich e Carus, dentre outros, são herdeiros do movimento religioso pietista, o qual propõe uma reforma dentro da reforma luterana, não enquanto confronto, mas como postura de regeneração e revitalização dos próprios princípios luteranos: o pietista é o artesão de sua fé pessoal, cultivada pela valorização da escuta de si mesmo.

O pietismo propõe uma combinação em doses variáveis de espírito místico, reflexão racional e humanismo clássico. No interior deste movimento, a busca de si pode se dar de forma independente da religião, por toda uma estética criada, a qual possibilita a afirmação de uma nova subjetividade que se descortina neste início de século XIX, marcada pelo anseio ao absoluto e permeada pelo misticismo.

Neste contexto de influências do pietismo, os românticos buscam suas fontes numa mitologia que até então havia sido desconsiderada pelo racionalismo iluminista: anjos, demônios, seres andróginos, e os grandes embates entre vida e morte, o bem e o mal, os quais povoam de imagens ambivalentes o imaginário romântico.

Uma característica marcante da estética romântica é a fusão dos opostos: o masculino funde-se com o feminino, a razão com a emoção, o sagrado com o profano, o sublime com o infernal, o terrestre e o divino. Este anseio pela fusão acarreta, de acordo com Andrade (2001), uma postura poética para uma psicologia romântica nascente, da qual a Psicanálise será herdeira: “ocorre aí a gênese de um sujeito, de uma subjetividade específica, uma subjetividade unificada, um eu capaz de refletir sobre seu próprio ato de produção [...] é, no entanto, uma subjetividade tragicamente cindida, dividida em sua unidade, tentando desesperadamente unir seus antípodas (ANDRADE, 2001, p. 65).

A estética romântica nos levará, de acordo com o autor, a uma fantástica psicológica, uma combinação entre misticismo, reflexão, arte e ciência, em que a noite é o espaço privilegiado de representações, aspecto que cria as condições para que o sonho se afirme como um dos temas mais pregnantes do romantismo.

É no campo artístico que a intenção de realização da fusão dos opostos torna-se ainda mais evidente. A pintura de paisagens que retratam a noite, o crepúsculo e o amanhecer predomina, sinalizando a representação de momentos fusionais e de síntese; a interpenetração do claro com o escuro e o contato com as emoções carregadas de ambivalência provocam o sentimento de ‘inquietante estranheza’, o qual foi experimentado por Freud ao deparar-se com a produção artística marcada por esta estética, como os contos de Hoffmann. Segundo Andrade, o núcleo do programa estético romântico será retomado e sistematizado por Freud, no início do séc. XX, como núcleo de sua própria metapsicologia, direção de pesquisas que será concretizada por ele inicialmente na ‘Interpretação dos sonhos’.

A filosofia da natureza, advinda do filósofo Schelling também serviu de respaldo teórico ao movimento romântico alemão, dotando-o de um componente filosófico, traço que marca a peculiaridade do romantismo na cultura alemã. Com efeito, a filosofia da natureza constitui-se como caução teórica do vitalismo da biologia e da medicina romântica. Esta última procura agregar filosofia, estética e ciência médica, tradição que marcou diretamente a produção dos médicos e filósofos G.H. Schubert (autor do best seller da psicologia da época ‘a simbólica do sonho’), Hoffmann, Stahl, Goethe e C.G.Carus.

A medicina romântica, (que em sua origem, liga-se também à religião pietista, cujo berço é a Universidade de Halle) é uma medicina da totalidade, a qual se contrapõe à visão mecanicista do homem, predominante na medicina racionalista do laboratório de Brucke, onde Freud irá estudar.

A medicina romântica é uma medicina que visa ao Absoluto, à interligação entre os fenômenos corporais e psíquicos, fusionando o homem ao mundo, onde toda doença corporal é também considerada uma doença psíquica. Sendo assim, seus seguidores interessam-se pelos fenômenos psíquicos em sua interligação com o corpo, o que os levavam a estudar o sono, o sonambulismo e o sonho.

Schubert elabora uma fisiologia do sonho, na qual preconiza que o sonho seria uma reminiscência da linguagem original do homem em contato íntimo com a natureza. Para sobreviver, o homem foi obrigado a desenvolver sua consciência e suas capacidades intelectuais, alienando-se da natureza e perdendo a capacidade de compreender sua linguagem original. Desenvolveu o sistema cerebral, que atende às necessidades de adaptação e sobrevivência, e o sistema ganglionar, que preside as atividades da alma, centro de forças que ligam o homem à natureza e ao inconsciente. Carus foi o médico, filósofo e pintor considerado um dos precursores da ideia de inconsciente. Para ele, o inconsciente: “é a expressão subjetiva que designa o que nós conhecemos sob a forma de natureza” (ANDRADE, 2001, p. 115).

Em sua pintura de paisagens, Carus tem como objetivo captar a dinâmica inconsciente e sublime, elaborar uma simbólica do inconsciente. O inconsciente comandaria toda a vida instintiva, podendo ser experimentado nos sonhos.

Andrade (2001) salienta, contudo, que em termos metapsicológicos, o que falta à contribuição da psicologia carusiana é a abordagem dos fenômenos psíquicos sob o ponto de vista dinâmico, do conflito entre forças. Diferentemente de Freud, Carus, ao longo de sua teorização, fusiona a Ciência à religião, à medicina e à metafísica, estabelecendo uma relação direta entre a noção de organismo e a de Deus. O inconsciente carusiano torna-se a manifestação da atividade criadora divina, um inconsciente cósmico.

Ao analisar a biografia de Freud, o autor nos mostra que este foi um leitor das obras destes românticos em sua juventude e um simpatizante da filosofia da natureza. Depois da Bíblia (a Bíblia judaica, em versão romântico-pietista, de Phillipson, que foi apresentada a Freud por seu pai, quando este contava com sete anos) Goethe é a fonte mais citada por Freud.

A leitura do Hino da natureza de Goethe teria influenciado Freud em sua escolha profissional, de acordo com a biografia de Freud estudada por Andrade (2001). Goethe é

considerado o precursor da doutrina evolucionista, sendo que nos seus escritos sobre anatomia comparada e sobre a natureza ele procurava unir o poeta com o homem de ciências, o que resultava em uma visão estética do mundo. Freud cita várias passagens de “O Fausto” de Goethe, o que fez com que fosse visto como “O Fausto vienense, aquele que para atingir o sublime faz o pacto com o infernal” (ANDRADE, 2001, p. 81).

Em 1878, a entrada para o laboratório de Brucke distancia Freud da mística romântica. A partir daí o saber produzido por Freud assume a identidade do pensamento científico, afastado da filosofia da natureza. Em sua obra, Freud visará aos ideais positivistas da ciência, apesar dos temas românticos como objeto de estudo (o sonho, o inconsciente, a mitologia, dentre outros) e de reflexão emergirem constantemente em sua produção.

Com efeito, ao estabelecer as ligações entre o romantismo alemão e os destinos do pensamento freudiano, Andrade (2002) sustenta, em sua tese, que o percurso de Freud foi semelhante ao dos românticos. Assim como Goethe visitou Roma, a cidade Meca de todo romântico, fonte de inspiração e de imagens advindas da mitologia Greco-romana, assim também fez Freud. Ao deparar-se com a porta de Roma, ali foi confrontado com os enigmas de seus próprios sonhos: os mistérios da sexualidade, da diferença anatômica, da natureza feminina; enfim, deparou-se com as chaves de compreensão de sua própria teoria psicanalítica.

Embora tenha buscado criar a Psicanálise, sob a égide da ciência, negando sua herança romântica, esta irá retornar, de forma recorrente, pelos temas que escolhe estudar e pela inspiração que esta estética lhe mobiliza, ‘a inquietante estranheza’ que emana dos produtos do inconsciente, sentimento que o faz tornar-se um decifrador dos enigmas postos pela comunicação inconsciente, disseminados na cultura e na psique singular.

Com efeito, o imaginário romântico introduz uma sensibilidade acurada a uma espécie de fantástica artística, em que os personagens adquirem uma densidade psicológica ao mostrarem-se atravessados por conflitos entre o bem e o mal, a vida e a morte, bem como também impregnados de paixões, o que os tornam mais enigmáticos.

Poesia, artes plásticas, literatura e ciência são convocadas para dar vida a toda esta estética, imbuída de um saber que não reconhece fronteiras em sua ânsia do Absoluto. O corpo, atravessado por forças tanto malignas quanto benignas, impregnado de uma outra “face noturna”, que nos convida a decifrá-la, configura o prenúncio estético do material cultural com o qual Freud irá trabalhar.

Com a chegada do século XIX, vamos encontrar a emergência do corpo em suas relações com a sexualidade, momento em que presenciamos uma grande proliferação de discursos sobre a sexualidade, quando é elaborada a própria noção de sexualidade. Afirma Corbin (2008) que os médicos e moralistas do século XIX estavam preocupados sobretudo com os excessos na expressão da sexualidade. As imagens do desregramento aparecem no âmbito da discussão da masturbação e da economia espermática. A masturbação: “atenta contra a economia dos humores. Ela cansa o cérebro. Desregula a economia da energia nervosa. [...] o gozo assemelha-se a uma máquina desgovernada que desintegra o espírito e o corpo” (CORBIN, 2008, v. 2, p. 199).

Na codificação dos comportamentos sexuais, a medicina: “inventa seu próprio pecado. Ela estabelece a lista das sanções que atingem a prática. Ela se dedica, por conta própria, a uma verdadeira pregação, que visa, ao mesmo tempo, denunciar o vício e espantá-lo” (CORBIN, 2008, v. 2, p. 199).

Na segunda metade do século XIX, no campo médico, emerge uma ciência do sexo: a sexologia, cujos representantes, Kraft-Ebbing, Binet e Moll, dentre outros, empenham-se em descrever e classificar em detalhes as manifestações da sexualidade. Comportamentos, fisiologia, prazeres, enfim, todo o corpo é agora codificado em termos dos critérios da ciência sexual.

Foucault (2001), ao estudar a constituição do saber científico sobre a sexualidade, trabalha com a hipótese de que a sexualidade é uma construção histórica da burguesia:

a burguesia do final do século XIX vai procurar redefinir a especificidade de sua sexualidade em face da dos outros, traçar um linha de demarcação que singulariza e protege o seu corpo. [...] A diferenciação social não se afirmará pela qualidade “sexual” do corpo, mas pela intensidade de sua repressão (FOUCAULT, 2001, v. 1, p. 120-121).

Em “a vontade de saber” Foucault (2001) passa a estudar a história da sexualidade em termos de jogos de poder e de verdade, trabalho no qual podemos perceber a instauração, a partir do séc. XIX, de uma “ciência confissão” com seus procedimentos para fazer falar o sexo, em termos de uma codificação clínica, que estabelece os parâmetros para o normal e o anormal, no campo da sexualidade. Aparecem, então, personagens novos: “a mulher nervosa”, a “esposa frígida”, a “moça histérica”, o “marido impotente”.

Sendo assim, para Foucault (2001), a sexualidade burguesa, comparada às demais é marcada pela repressão intensa, apresentando-se como modelo para todas as camadas sociais. A sexualidade passa a ser vista como a chave para a compreensão da individualidade, ou melhor, como constituinte da própria individualidade. A partir do séc. XIX, o dispositivo de sexualidade vai fixando-se na forma da família, lugar obrigatório do afeto e dos sentimentos de amor.

No final do século XIX, a Psicanálise emerge como saber médico para tratar as chamadas “doenças nervosas”, constituindo-se como terapêutica frente às demandas de ajuda da família burguesa que sofre os efeitos da intensificação da repressão da sexualidade, no sentido que nos informa Foucault (2001).

O rosto da repressão da sexualidade aparece no sofrimento das histéricas, que, na análise de Roudinesco (2000), traduzia “uma contestação da ordem burguesa que passa pelo corpo das mulheres” (ROUNDINESCO, 2000, p. 25).

É por intermédio da tentativa de apreensão das significações do corpo, no campo da histeria, que Freud vai inaugurar a Psicanálise. Diante de seus mistérios, Freud empenhou-se em construir um conhecimento que a pudesse interpretar. O percurso de construção deste conhecimento culminou na criação da Psicanálise, o qual será discutido em nosso próximo tópico.

Chegado o ponto, no qual pretendemos introduzir o surgimento da psicanálise, torna-se importante, para a visualização de nosso tapete histórico, estabelecer uma síntese das imagens do corpo que pudemos captar em nossa pesquisa, buscando também situar o lugar da Psicanálise neste desenho do corpo na história.

Constatamos, em nossa trajetória, que partimos de uma imagem holística do corpo, ou seja, de uma concepção deste como ligado às forças cósmicas e divinas: um corpo microcosmo. Neste ponto geográfico de nosso tapete, que compreende o início da modernidade, corpo e alma formavam uma totalidade transcendental.

Com o advento da anatomia, a partir do século XVII, o imaginário do corpo se desprende da ordem cósmica, de modo que este foi sendo progressivamente naturalizado e dessacralizado. O nascimento das ciências modernas, a partir do século das luzes, promove a separação entre o espírito/alma e o corpo, tornado objeto de observação da medicina. Passa então a prevalecer, em nossa tradição ocidental, a imagem do corpo como dado concreto e empírico, como um organismo, destituído de subjetividade, um corpo maquínico.

A racionalidade iluminista vai excluindo, desta forma, o estudo de todos os fenômenos que pudessem oferecer algum grau de ambiguidade. Com este processo de racionalização progressiva, as referências mágicas e religiosas perdem sua hegemonia, fazendo com que o universo de referências do sujeito seja desestabilizado. Nas palavras de Birman (2006):

Na antiguidade e antes do advento da modernidade, o mundo estava integralmente construído pela palavra divina. A concepção de cosmos, presente no imaginário filosófico e mítico ocidental até a modernidade, fundava-se no poder totalizante do verbo divino. Com isso, os mistérios fundamentais da existência eram bem interpretados pela palavra sagrada e transmitidos pela memória da tradição. [...] Ora, o reconhecimento e o significado da morte de Deus, enunciado como um filosofema desde Nietzsche, implicaram o enunciado pelo modernismo a respeito do que a modernidade realizara a partir da inscrição do homem no fundamento do mundo. Foi essa postura prometeica atribuída ao homem que desalojou a palavra sagrada da posição de fundamento da significação e do sentido (BIRMAN, 2006, p. 49-50) .

A figura do desamparo resultante da morte de Deus lança o homem soberano no mundo, sem qualquer proteção, entregue à própria sorte. Tal esfacelamento subjetivo anuncia a condição trágica do sujeito na modernidade e o seu mal estar fundamental que será sublinhado pelo discurso freudiano.

O campo de investigação da psicanálise inicia-se com a pesquisa e tratamento das ditas doenças nervosas, consideradas por Birman (2006) como sintomas do desamparo subjetivo moderno.

A pesquisa do mal estar que acossou o sujeito em condições de modernidade apresenta-se, inicialmente, para Freud, nos sintomas do corpo histérico, enigma que não encontrou solução no campo da racionalidade médica. Seria necessário inverter a relação de poder entre médico e paciente, “dando ouvidos e voz” à linguagem do corpo histérico e forjar um novo campo de investigação que pudesse acolher fenômenos não legitimados, dentro do quadro de referências do corpo, enquanto organismo limitado à sua materialidade física, iniciativas que coube ao médico Freud empreender.

Na virada do século XIX para o século XX, a consideração da existência do inconsciente colocou em questão a divisão entre o corpo e a mente. A problemática fundamental da pesquisa de Freud, ao inaugurar a Psicanálise, situa-se na pergunta de como é possível que o registro do corpo possa ser articulado com o registro do sujeito.

Assim, a especificidade do corpo psicanalítico, encontra-se em sua articulação com o registro psíquico. Trata-se de um corpo habitado por um sujeito, um corpo-sujeito, cujo centro

articulador encontra-se na sexualidade. Para que o corpo humano ultrapasse os registros biológico e orgânico e chegue a ser um corpo para uma subjetividade, um corpo psíquico, ele deve atravessar a experiência da alteridade. É no encontro com outro ser humano que o desejo do outro faz nascer a sexualidade e, com esta, o próprio psiquismo. O corpo para a Psicanálise é um corpo sexual, um corpo, em cujos sintomas encontramos as metáforas da sexualidade de Eros e Tânatos.

Nas belas palavras de Alain Corbin, podemos assim situar o lugar da Psicanálise entre os fios de nosso tapete histórico da modernidade:

O corpo é uma ficção, um conjunto de representações mentais, uma imagem inconsciente que se elabora, se dissolve, se reconstrói através da história do sujeito, com a mediação dos discursos sociais e dos sistemas simbólicos. A estrutura libidinal desta imagem e tudo aquilo que vem perturbá-la constitui o corpo em um corpo clínico, um corpo sintoma (CORBIN, 2008, v. 2, p. 9-10).

3 A TRAJETÓRIA DE CONSTITUIÇÃO DO CORPO ENQUANTO PSICOSSEXUAL

A trajetória que ora pretendemos percorrer visa abordar a construção da noção de corpo em Freud, em diferentes momentos de sua construção teórica, tomando como eixos balizadores as teorizações sobre o corpo erógeno e o corpo pulsional. Apresentaremos os passos de Freud inicialmente em dois pontos de seu percurso, buscando depreender, de cada um deles, a noção de corpo que emerge, conforme será explicitado adiante.

Para não nos perdermos no interior da malha conceitual freudiana, (na qual transformações importantes são operadas, acarretando desdobramentos para a noção de corpo), acompanhamos a estruturação dos conceitos na obra freudiana, tal como proposta por Mezan (2001) em “a trama dos conceitos”. Esta referência em Mezan nos possibilitou a escolha dos pontos privilegiados de observação. Ao mesmo tempo em que procuramos elucidar as ideias sobre o corpo, vamos acompanhando Freud em seu esforço de construção do modo de investigação próprio da psicanálise.

Os pontos de pesquisa da noção de corpo selecionados foram:

a) nos “estudos sobre histeria” de 1893 e no ‘projeto para uma psicologia científica’, de 1895, dentre outros, quando objetivamos localizar os primórdios da construção teórica freudiana, onde ainda não temos uma teoria psicanalítica do funcionamento mental, período que corresponde às hipóteses iniciais de Freud sobre a histeria e no quadro conceitual da teoria do trauma e da sedução;

b) na “interpretação dos sonhos”, de 1900 e nos “três ensaios para uma teoria da sexualidade infantil”, de 1905, quando podemos encontrar o aparecimento das regras que governam o pensamento inconsciente e a emergência mais sistematizada de um corpo enquanto psicossexual, corpo erógeno.

Com este projeto de trabalho delineado, vamos propor a imagem de um canteiro de obras para ilustrar o que será desenvolvido nas linhas que se seguem. Sobre o terreno escolhido, encontramos os materiais para a realização de uma grande construção: o edifício da Psicanálise. No entanto, iremos nos circunscrever aos fundamentos da construção psicanalítica, em seu período de implantação inicial, de modo a estabelecer um recorte que possa demarcar os conceitos em seu estado nascente e a cientificidade que pode ser daí depreendida.

Seguiremos pelos meandros do percurso freudiano nos pontos estratégicos anteriormente mencionados de modo que seja possibilitada a apreensão do corpo enquanto psicossexual, corpo erógeno e pulsional.

3.1 A histeria

Como médico, Freud não poderia deixar de buscar as causas físicas para os sintomas que observava na clínica, espaço de atendimento de seus primeiros pacientes. O raciocínio seguido pela semiologia médica partia dos sintomas e buscava suas causas nos conhecimentos acumulados tanto pela anatomia, quanto pela anatomopatologia. A cada sintoma físico deveria corresponder um substrato orgânico que explicasse a desordem em questão.

Como médico neurologista, Freud se empenha no tratamento das chamadas doenças nervosas. Depara-se com quadros histéricos nos quais a diversidade e abundância dos sintomas físicos deixavam perplexos os médicos de sua época, que se viam sem instrumentos teóricos e práticos para tratar a histeria.

Entre 1885 e 1886, Freud trabalhou na Salpêtrière, em Paris, sob direção de Charcot, na expectativa de ampliar seus conhecimentos de neurologia e sobretudo para melhor compreender a problemática da histeria, então considerada uma anomalia do sistema nervoso. Neste período seus interesses transferiram-se da neuropatologia para a psicopatologia e da física para a psicologia, segundo nota do próprio Freud ao verbete “Charcot”, escrito em 1893.

Ao observar a histeria, Freud percebia que os sintomas mostravam que o corpo era transformado em suporte para uma linguagem do psiquismo, o que fez com que se aventurasse por caminhos inéditos dentro do campo da racionalidade médica. A problemática histórica levava-o a buscar causas psicológicas para efeitos psicológicos, e nesta trajetória, intentava construir uma psicologia para neurologistas.

Apesar de seus estudos com Charcot, Freud não estava convencido das causas por este atribuídas aos sintomas histéricos, que eram explicados vagamente no contexto de uma deterioração hereditária do cérebro. Pelo contrário, caminhava na direção de esclarecer sobre as causas psíquicas da histeria. As palavras de Freud sobre a histeria, datadas de 1888, são ilustrativas de suas convicções:

A histeria é uma neurose no mais estrito sentido da palavra – não só não foram achadas alterações perceptíveis no sistema nervoso, nesta doença, como também não se espera que qualquer refinamento das técnicas de anatomia venha a revelar alguma dessas alterações (FREUD, 1980b, v. 1, p. 79).

As características da histeria mostravam um corpo que não se encaixava no quadro do organismo como sistema de tubos, válvulas e órgãos internos, isto é, o corpo histérico não se adequava às referências anatômicas, mas resvalava para o território da imaginação, do erotismo e da fantasia. Não era um corpo maquínico em relação ao qual os médicos estavam acostumados, mas um corpo subjetivo:

As manifestações históricas têm, preferencialmente a característica de serem exageradas: uma dor histérica é descrita pelos pacientes como sendo extremamente dolorosa; uma anestesia é absoluta. [...]. Ao mesmo tempo, qualquer sintoma imaginável pode ocorrer isolado [...] É especialmente característico da histeria um distúrbio estar, ao mesmo tempo, desenvolvido no mais alto grau e limitado da maneira mais nítida (FREUD, 1980b, v. 1, p. 88).

Tratava-se principalmente de um corpo subversivo em relação ao poder de conhecimento e de tratamento dos médicos:

Não há nenhuma outra doença perante a qual o médico pode fazer tantos milagres ou mostrar-se tão impotente (FREUD, 1980b, v. 1, p. 95).

[...]

O tratamento dos sintomas históricos isolados não oferece nenhuma perspectiva de êxito enquanto persiste uma histeria aguda: os sintomas eliminados reaparecem ou são substituídos por outros, novos. No final, ambos, médico e paciente se fatigam. [...] No caso da histeria local e resistente, nem sempre é possível evitar medicamentos internos; mas não se pode confiar em seu efeito. Este, às vezes, surge com rapidez mágica, às vezes não surge, em absoluto, e parece depender da auto-sugestão do paciente ou da sua crença na sua eficácia (FREUD, 1980b, v. 1, p. 98).

Na época da elaboração do ensaio “Estudos sobre histeria”, em 1893, em função de sua formação médica e de sua carreira como neurologista, Freud resistia em aceitar as causas psicológicas como finais e estava empenhado em elaborar uma estrutura complexa de hipóteses destinada a tornar possível a descrição de fatos mentais em termos puramente neurológicos, esforço que culminou no “projeto para uma psicologia científica”, em 1895.

O campo conceitual, a partir do qual Freud procura explicar e tratar os sintomas históricos, no contexto dos ‘Estudos sobre histeria’, abarca as ideias sobre os “estados hipnóides”, “o método catártico” de Breuer e o destaque no pressuposto de que “os históricos sofrem de reminiscências”, sendo que a hipótese da existência de um trauma real, como a causa maior da histeria, era o pano de fundo que sustentava a compreensão do quadro histérico.

A hipótese central de Freud para significar o fenômeno histérico consistia na teoria da sedução, segundo a qual, na infância, em torno da idade dos três ou quatro anos, haveria, pela ação de um adulto, a irritação real dos órgãos genitais infantis. O efeito traumático não ocorreria na época do ocorrido, mas posteriormente, sob a forma de uma recordação, depois que a pessoa atinge a maturidade sexual. Os registros desta experiência (o trauma e sua recordação) passam a agir como um corpo estranho, provocando a criação de um segundo estado de consciência, cuja função seria a de afastar da consciência normal todas as lembranças relativas ao acontecimento traumático.

As recordações correspondem a traumas justamente porque na ocasião em que foram produzidas, foi-lhes negada a descarga emocional adequada, de modo que a ideia do trauma, ligada ao afeto não ab-reagido, forma um grupo psíquico separado, um estado hipnóide, o qual, no momento do ataque histérico, toma o controle do indivíduo.

A cura para os sintomas era buscada pela utilização do método catártico de Breuer, que consistia em submeter o paciente a um estado de hipnose leve e fazê-lo retroceder às recordações traumáticas. Este método era considerado muito eficaz porque permitia, ao ser recordada a cena traumática, que a emoção coartada encontrasse uma via de expressão através da fala, eliminando, assim, o seu efeito patogênico.

Assim descreve Freud a utilização do método catártico: “em geral, é necessário hipnotizar o paciente e despertar sob hipnose, suas lembranças da época em que o sintoma surgiu pela primeira vez; feito isto, torna-se possível demonstrar a conexão causal, da forma mais clara e convincente” (FREUD, 1980c, v. 2, p. 43).

A linguagem é o veículo da ab-reação, no método catártico, pois permite liberar o afeto das ideias, integrando-as na cadeia associativa normal:

Verificamos, pois, inicialmente para nossa grande surpresa, que cada sintoma histérico individual desaparecia imediata e permanentemente quando conseguíamos evocar, nitidamente, a lembrança do fato que a provocou e despertar a emoção que o acompanhava, e quando o paciente havia descrito aquele fato com os maiores detalhes possíveis e traduzira a emoção em palavras (FREUD, 1980c, v. 2, p. 47).

Neste período ainda não há uma teoria psicanalítica propriamente, pois falta ainda a Freud a elaboração de seus conceitos fundadores.

Mezan (2001) salienta que a emergência da teoria psicanalítica torna-se possível somente com a demolição do conteúdo da “Comunicação Preliminar”, capítulo introdutório dos “Estudos sobre Histeria”, escrito em parceria com Josef Breuer. A teoria dos estados

hipnóides, o método catártico e o pressuposto de que a histeria se fundava em reminiscências foram revistos para que Freud avançasse rumo ao conceito de repressão e de inconsciente.

3.1.1- Um corpo preñado de histórias

No prefácio dedicado à primeira edição dos ‘Estudos sobre histeria’, assim manifesta-se Freud acerca de sua amostra de casos clínicos: “nossa experiência provém da clínica particular numa classe social letrada, e o assunto com que lidamos muitas vezes traz à superfície a vida e a história mais íntima de nossas pacientes” (FREUD, 1980c, v. 2, p. 37).

O corpo histérico era peculiar em sua forma de apresentação, transbordante em insígnias que demandavam um esforço de sensibilidade de Freud em transportar-se, seguindo o caminho apontado por suas pacientes em direção às histórias que contavam, uma vez que para cada sintoma (dores nas pernas, dormências faciais e perdas do olfato, dentre outros) correspondia um sentido secretado entre as palavras contadas.

Apesar das dificuldades para construir uma possível compreensão e interpretação (dentro dos referenciais de sua formação médica) para as dores cifradas no corpo de suas pacientes, Freud soube ouvi-las e reconhecer a autenticidade do sofrimento relatado, sem tentar enquadrá-lo nas explicações usuais de degenerescência do sistema nervoso. Nas palavras seguintes, assim podemos ilustrar a inquietação do criador da Psicanálise quando diante de seus primeiros achados clínicos e o esforço em considerá-los dignos da abordagem da ciência de sua época. Afirma Freud:

Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognose, e ainda me surpreende que os históricos de casos que escrevo pareçam contos, e que, como se poderia dizer, eles se ressintam do ar de seriedade da ciência. Devo consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, antes do que qualquer preferência minha. [...] Relatos dessa natureza destinam-se a ser julgados como psiquiátricos; possuem, contudo, uma vantagem sobre os outros, a saber, uma ligação íntima entre a história dos sofrimentos do paciente e os sintomas de sua doença – uma ligação pela qual ainda procuramos em vão nas biografias de outras psicoses (FREUD, 1980c, v. 2, p. 209-210).

A escolha do modo de adoecimento estava relacionada com a história de cada paciente, no tocante às suas experiências com dores orgânicas já experimentadas. As pacientes histéricas de Freud criavam uma expressão somática para uma ideia emocionalmente colorida, através da simbolização, a partir de dores já experimentadas, pelo

processo designado por Freud como conversão: “na histeria a ideia incompatível é tornada inócua pelas transformações da soma de excitação em alguma coisa somática. Para isto eu gostaria de propor o nome ‘conversão’” (FREUD, 1980d, v. 3, p. 61).

O que era transformado em dor física era precisamente o sofrimento mental experimentado pelas pacientes, quando da recordação de cenas do passado que haviam causado grandes impressões e que não tinham tido possibilidade de descarga. Chamava a atenção de Freud, em suas primeiras investigações sobre a histeria, a recorrência de sentimentos eróticos presentes na base dos conteúdos que eram reprimidos da consciência e convertidos em dor física.

Na última sessão dos Estudos sobre Histeria, intitulada “Psicoterapia da histeria”, Freud (1980c) se empenha em demonstrar os avanços de suas descobertas. No lugar da teoria dos estados hipnóides, a atenção de Freud concentrou-se no conceito de defesa, uma vez que passa a ficar evidente que a causa da histeria era a defesa e a sexualidade. Com suas reflexões sobre as forças que dificultam o tratamento, ele começava a elaborar os conceitos de resistência e de repressão, descobertas que o fazem rever o método catártico e modificar sua técnica.

As razões que o levaram a rever seus procedimentos foram muitas. Alguns pacientes não se deixavam ser hipnotizados; o método catártico também mostrou-se ineficaz com outros quadros clínicos, diferentes da histeria (como a neurose de angústia e a neurose obsessiva). O processo catártico passa a ser considerado por Freud como sintomático e não causal, aspecto que limitava a terapia à remoção de sintomas.

Freud decidiu insistir com seus pacientes quanto à necessidade de que eles colaborassem em lhes trazer suas lembranças e promove algumas modificações em sua técnica: abandona a hipnose; propõe a técnica da concentração e, posteriormente, introduz a pressão na testa. Freud assim descreveu seu procedimento: “Dizia aos pacientes que se deitassem e deliberadamente fechassem os olhos a fim de se ‘concentrarem’ – o que tinha pelo menos alguma semelhança coma hipnose. Verifiquei então que sem qualquer hipnose surgiam novas lembranças” (FREUD, 1980c, v. 2, p. 324).

Na tentativa de vencer as resistências dos pacientes, Freud introduz um novo artifício:

Informo ao paciente que, um momento depois farei pressão sobre sua testa, e lhe asseguro que, enquanto a pressão durar, verá diante de si uma recordação sob a forma de um quadro, ou a terá em seus pensamentos, sob a forma de uma ideia; e lhe peço encarecidamente que me comunique esse quadro ou ideia, quaisquer que sejam. Não deve mantê-los consigo mesmo, nem por pensar que não são o que se deseja ou a coisa certa, nem porque seria muito

desagradável contá-los. Não deve haver nenhuma crítica, nenhuma reticência, quer por motivos emocionais quer porque os julgue sem importância. [...] Tendo dito isso pressiono por alguns minutos a testa do paciente quando ele está deitado diante de mim; em seguida relaxo a pressão e lhe pergunto tranquilamente, como se nada pudesse desapontar-me; ‘o que você viu? O que lhe ocorreu?’ (FREUD, 1980c, v. 2, p. 326-327).

Em 1897, Freud finalmente atinge a forma de sua técnica definitiva, substituindo a concentração pela livre associação : “ eu forçava os pacientes a comunicarem o que lhes viesse à mente, pois que sabiam , apesar de tudo, aquilo que supunham ter esquecido. [...] o pensamento devia comportar-se em relação ao elemento reprimido como uma alusão, como uma representação do mesmo por meio de palavras indiretas” (FREUD, 1980c, v. 2, p. 29-30).

Mezan (2001) argumenta que nas modificações que Freud vai introduzindo em sua forma de trabalhar, já podemos vislumbrar o esforço em promover um autêntico diálogo com o paciente:

Esta modificação não se resumia, porém, numa alteração técnica. Implicava em transformar a terapia num diálogo, abandonando o médico a postura autoritária do semideus onisciente. Freud se confessava ignorante, e, socraticamente, nisto residia sua força. Por outro lado, as ‘ideias’ patogênicas, ao serem rememoradas na sessão analítica, transpunham o passado para o presente, o que convertia o tratamento num processo de autoconscientização. O registro simbólico da linguagem ganhava assim a dimensão de fator preponderante para a cura, o que não cessará de preocupar os positivistas que esperam encontrar no lugar da ferida simbólica uma lesão orgânica. A Psicanálise, no gesto mesmo que a funda, estabelece um valor ético irreduzível: a sinceridade como pilar do discurso, a discrição e a suspensão do juízo moral como condição da escuta do analista (MEZAN, 2001, p. 27).

No corpo, lugar de uma materialidade orgânica, pelos olhos de Freud, surge uma materialidade simbólica. A objetividade que vai sendo paulatinamente construída é a objetividade da subjetividade, erguida no campo dos sentidos e significados do sujeito que sofre.

No entanto, enquanto persistia a teoria do trauma e da sedução, não podemos encontrar a realidade psíquica e a racionalidade da psicanálise de forma mais completa, pois Freud ainda encontrava-se determinado em fornecer uma explicação fisiológica para a histeria, esforço que será demonstrado no “projeto para uma psicologia científica”. Mas já podemos perceber o gesto fundador da psicanálise na originalidade com que Freud lidava com seus pacientes e em sua busca detetivesca dos sentidos contidos nas resistências.

Com a introdução da noção de “defesa”, a dissociação psíquica passa a ser pensada em termos dinâmicos, isto é, como um conflito entre forças psíquicas. Nas palavras de Freud aparece assim, pela primeira vez, a noção de defesa, no quadro teórico do artigo “a psicoterapia da histeria”, de 1893:

[...] por meio do meu trabalho psíquico eu tinha que superar uma força psíquica nos pacientes que se opunham a que as ideias patogênicas se tornassem conscientes (fossem lembradas). Uma nova compreensão pareceu abrir-se a meus olhos quando ocorreu-me que esta sem dúvida deve ser a mesma força psíquica que desempenhara um papel na geração do sintoma histérico e impedira na ocasião que a ideia patogênica se tornasse consciente. Que espécie de força poder-se-ia supor que atuava aqui, e que motivo poderia tê-la posto em ação? [...] reconheci uma característica universal em tais ideias: eram todas de natureza aflitiva, capazes de despertar sentimentos de vergonha, de autocensura e de dor psíquica e o sentimento de estar sendo prejudicado, eram todas de uma espécie que a pessoa preferiria não ter experimentado, que antes preferia esquecer. De tudo isto surgia, como que automaticamente, o pensamento de defesa. [...] O ego do paciente fora abordado por uma ideia que se mostrou incompatível, que provocou por parte do ego uma força de repulsão com a finalidade de defender-se da ideia (FREUD, 1980c, v. 2, p. 325).

A hipótese quantitativa, isto é, a ideia de que há uma soma de excitação ou energia psíquica (que pode ser aumentada, diminuída, deslocada ou descarregada) começa a delinear-se na compreensão tanto da histeria quanto nas outras modalidades de neurose:

[...] nas funções mentais deve ser distinguida alguma coisa – uma quota de afeto ou soma de excitação – que apresenta todas as características de uma quantidade (embora não disponhamos meios para medi-la), capaz de crescimento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços de memórias das ideias, tal como uma carga elétrica se expande na superfície de um corpo (FREUD, 1980d, v. 3, p. 73).

Mezan (2001) argumenta que seria a tentativa de introduzir o fator quantitativo, de maneira mais clara, em sua psicologia das neuroses, que leva Freud a elaborar o “Projeto para uma psicologia científica”, em 1895.

Um corpo perpassado por forças: “o projeto para uma psicologia científica”

No “Projeto para uma psicologia científica”, Freud busca descrever os diferentes estados psíquicos a partir do fluxo de energia – “Q’ no interior do sistema nervoso - e explicar

a mecânica dos neurônios subjacentes a este fluxo, bem como os eventuais distúrbios na distribuição da energia. Assim descreve sua concepção quantitativa do funcionamento psicológico ou sua psicologia para neurólogos:

Deriva-se diretamente das observações clinicopatológicas, sobretudo das relativas a ideias excessivamente intensas – na histeria e nas obsessões, nas quais, como veremos, a característica quantitativa surge com mais clareza do que seria normal. Processos, como o da estimulação, substituição, conversão e descarga, que tiveram de ser descritos ali (em conexão com esses distúrbios), sugerem diretamente a concepção da excitação neuronal como quantidade em estado fluente. [...] Partindo dessa consideração, pode-se estabelecer um princípio básico da atividade neurônica em relação a Q, que prometia ser extremamente elucidativo, visto que parecia compreender toda a função. Esse é o princípio de inércia neurônica: os neurônios tendem a se desfazer de Q. A estrutura e o desenvolvimento, bem como as funções dos neurônios, devem ser compreendidos nessa base (FREUD, 1980e, v. 1, p. 396).

Mezan (2001) salienta que o “Projeto” é inspirado na mecânica, sendo a biologia utilizada como linguagem de referência. Neste, o sistema nervoso é concebido como um aparelho, no interior do qual a energia circula. O modo de funcionamento desta circulação é concebido a partir da fisiologia do sistema nervoso, que fornece o suporte para a emergência dos processos psíquicos como a percepção, a memória e a consciência.

Os neurônios procuram se livrar da energia mediante uma descarga, operada no aparelho motor, o que Freud denomina o princípio da inércia ou da constância neurônica. O sistema nervoso recebe excitações tanto externas quanto internas, sendo o seu maior desafio, aprender a suportar uma certa carga de Q, função que garante a sobrevivência do organismo.

Se os histéricos sofrem de reminiscências, Freud dirige-se ao estudo da memória:

Uma das principais características do tecido nervoso é a memória; isto é, em termos muito gerais, a capacidade de ser permanentemente modificado por ocorrências únicas. [...] Toda teoria psicológica digna de consideração terá que fornecer uma explicação para a ‘memória’. Ora, qualquer explicação dessa espécie se depara com a dificuldade de admitir, por um lado, que depois de cessar a excitação, os neurônios ficam permanentemente modificados em relação a seu estado anterior. [...] Desse modo, parece que os neurônios teriam que ser, ao mesmo tempo, influenciados e inalterados, indiferentes. Não se pode imaginar, de improviso, um aparelho capaz de funcionamento tão complicado; a solução, portanto, seria atribuir a uma classe de neurônios a característica de ser permanentemente influenciada pela excitação, ao passo que a imutabilidade – a característica de estar livre para excitações inéditas – corresponderia a outra classe. Daí surgiu a atual distinção entre células perceptivas e células ‘mnêmicas’ (FREUD, 1980e, v. 1, p. 399-400).

Sendo assim, neste modelo mecânico do funcionamento mental, a percepção e a memória são compreendidas como propriedades das células nervosas, sendo a primeira produzida pelo funcionamento dos neurônios permeáveis, e a segunda pelos neurônios impermeáveis.

A consciência é compreendida, dentro deste quadro de referências, como um sistema de registro das experiências. Para cada ideia corresponde uma representação e uma quota de afeto, traduzida em excitação neuronal, no interior da aparelhagem. A consciência: “é aqui o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos do sistema nervoso” (FREUD, 1980e, p. 414).

O conteúdo da consciência revela de que modo ela significa qualitativamente as sensações dos estímulos:

[...] encontra-se nela a série de sensações de prazer e desprazer, que exige uma interpretação. Já que temos um certo conhecimento de uma tendência da vida psíquica no sentido de evitar o desprazer, ficamos tentados a identificá-la com a tendência primária à inércia. Nesse caso, o desprazer teria que coincidir com um aumento do nível de Q. [...] O prazer corresponderia à sensação de descarga (FREUD, 1980e, v. 1, p. 415).

Desse modo, na consciência, manifestam-se as sensações qualitativas de prazer, (produzido pela sensação de descarga da excitação) e desprazer (elevação do nível de excitação ou energia Q no sistema nervoso), sendo que a tendência da vida psíquica seria a de evitar o desprazer que o aumento do nível de Q produz no organismo.

A teoria da defesa, apresentada no Projeto, refere-se à repulsa da representação penosa. Freud designa o termo “defesa primária” como sendo a primeira regra biológica, que corresponde ao esforço adaptativo do organismo em se desfazer do desprazer. O ego aparece neste contexto como uma organização no interior do sistema, capaz de interferir com a livre passagem de energia Q, sendo constituído como lugar de armazenamento e manutenção de energia em um nível mínimo necessário para desencadear as ações específicas, isto é, aquelas que produzem o atendimento das necessidades fisiológicas e diminuem o grau de tensão experimentado quando das sensações de fome ou dor: “[...] no aparelho psíquico se estabeleceu uma organização cuja presença dificulta passagens (de quantidade) que na primeira vez se realizaram de determinada maneira (isto é, acompanhadas de prazer ou dor). Essa organização se chama ‘ego’” (FREUD, 1980e, v. 1, p. 428).

A segunda regra biológica é a que rege o mecanismo da atenção. Esta é concebida como investimento na direção da percepção real das situações apacadoras das sensações de fome e dor. A memória ligada ao objeto de satisfação é o suporte da atenção. A recordação da experiência de satisfação é necessária para desencadear as ações específicas. A defesa primária, por sua vez, corresponde ao não investimento devido a uma ameaça de desprazer, o que faz dirigir a atenção para outro lugar, permitindo o afastamento da possibilidade de desprazer.

A defesa é assim considerada uma das modalidades de repressão, mas ainda em um registro que ainda não se tornou, de todo, psicológico, mas anunciando que “a função do psiquismo é servir ao corpo como meio de defesa contra seus inimigos, na esfera da vida” (MEZAN, 2001, p. 37). A repressão: “tem uma face biológica e outra psicológica; e seu motivo é simultaneamente mecânico, biológico e psicológico” (MEZAN, 2001, p. 56).

Em as ‘neuropsicoses de defesa’, de 1896, (Freud, 1980f) vai se tornando paulatinamente claro, para Freud, que apenas a biologia não pode resolver o problema da repressão, tanto porque esta tem lugar muito antes da puberdade, como também devido à impossibilidade de situar, no registro biológico, a origem do desprazer ligado ao investimento das recordações que conduzem aos sintomas neuróticos.

A descoberta das fantasias e dos impulsos, a partir das experiências com pacientes neuróticos, assentou um golpe definitivo na teoria do trauma. Freud descobre que é a fantasia de seus pacientes a produtora de cenas de sedução e abuso, e não a realidade empírica vivida. Em carta de número 69, dirigida a Fliess, em setembro de 1897, assim Freud se expressa em relação ao abandono da teoria do trauma real:

Não acredito mais em minha *neurótica* (teoria das neuroses). Provavelmente isto não é possível sem uma explicação. [...] veio a surpresa diante do fato de que, em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como perverso – a constatação da inesperada frequência da histeria, na qual o mesmo fator determinante está invariavelmente estabelecido, embora tão difundida dimensão da perversão em relação às crianças, afinal, não seja muito provável (a perversão teria de ser incomensuravelmente mais frequente do que a histeria, de vez que a doença somente aparece onde houve uma acumulação de eventos e onde incide um fator que enfraquece a defesa). Depois, em terceiro lugar, a descoberta comprovada de que, no inconsciente, não há indicações da realidade, de modo que não se consegue distinguir entre a verdade e a imaginação que está catexizada com afeto. (Assim, permanece aberta a possibilidade de que a fantasia sexual invariavelmente tem como tema os pais) (FREUD, 1980g, v. 1, p. 350-351).

Sendo assim, a ideia de um trauma real passa a ser dispensada, assim como todas as considerações quantitativas que sustentavam o Projeto. Mezan (2001) argumenta que com o colapso da teoria do trauma, já não se faz mais necessária a postulação de uma “energia nervosa”, mas a consideração de uma ‘energia psíquica’.

A partir da carta 69, na qual Freud expôs as razões pelas quais abandonou a teoria do trauma, todo o esquema teórico de Freud, contido no Projeto, desaba e é substituído pelo que conhecemos por “sexualidade infantil” e “inconsciente”. A etiologia sexual das neuroses teria que se apoiar em uma teoria mais ampla, de cunho psicológico, que explicasse melhor a natureza das fantasias inconscientes e da sexualidade infantil. Freud procura superar todas estas limitações de sua teoria dedicando-se aos estudos dos sonhos. No entanto, Mezan (2001) salienta que Freud jamais abandona o ideal de encontrar uma base orgânica para a psicologia.

A imagem do corpo que podemos depreender do ‘Projeto para uma psicologia científica’ é a de um sistema animado por forças, no qual a subjetividade nascente pode ser constatada na apresentação do ego, ainda fortemente marcado pela biologia da auto-regulação adaptativa. O psiquismo emerge como proteção às ameaças sentidas no corpo em sua luta pela vida. Assim, podemos ver o corpo enquanto biológico, mas já apresentando-se em sua dimensão psicofísica, como um aparelho onde circula a energia neuronal.

3.3 Os sonhos

Entre 1897 e 1905, foram construídos os elementos mais importantes do edifício psicanalítico, como a repressão, a resistência, o inconsciente, a sexualidade infantil. A teoria da defesa, que depois se transforma em teoria da repressão, constitui o marco inaugural das atividades da clínica, da teoria e da pesquisa psicanalíticas. No artigo escrito em 1914, “a história do movimento psicanalítico”, assim se expressa Freud:

A teoria da repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise. É a parte mais essencial dela e todavia nada mais é senão a formulação teórica de um fenômeno que pode ser observado quantas vezes se desejar se se empreende a análise de um neurótico sem recorrer à hipnose. Em tais casos encontra-se uma resistência que se opõe ao trabalho de análise e, a fim de frustrá-lo, alega falha de memória. O uso da hipnose ocultava essa resistência; por conseguinte, a história da psicanálise propriamente dita só começa com a nova técnica que dispensa a hipnose (FREUD, 1980h, v. 14, p. 26).

A hipótese da existência de fantasias inconscientes levou Freud ao caminho que o conduziu a suas grandes descobertas. A verificação, a partir de suas experiências clínicas, de que a sexualidade constituía a esfera privilegiada dos fenômenos repressivos, tornava necessária a elaboração de uma teoria sexual que pudesse dar conta dos fatos por ele observados. Ele havia descoberto que o objeto da repressão, o sexual, e seu efeito, a constituição de um inconsciente, encontravam-se tão imbricados, que o estudo de um dos aspectos (o inconsciente) ajudaria a solucionar o outro (a sexualidade) e vice-versa.

Freud acreditava que o estudo do reprimido, que o remetia ao inconsciente, deveria logicamente preceder o da sexualidade. Qual seria então a via de acesso à elucidação do inconsciente? Ele havia perscrutado o corpo anatômico e não havia encontrado nada. As histórias contadas pelas pacientes histéricas não correspondiam à realidade concreta. Ele vai então enfraquecendo-se em sua postura como médico do corpo e fortalecendo-se como médico da ‘alma’, isto é, seu foco na materialidade empírica do corpo vai sendo substituído pelo interesse crescente na realidade psíquica, em um corpo enquanto psicosexual. Seria preciso recomeçar mais uma vez, caminhada incansável, corajosa e solitária:

No caminho, tivemos de superar uma ideia errada que poderia ter sido quase fatal para a nova ciência. Influenciados pelo ponto de vista de Charcot quanto à origem traumática da histeria, estávamos de pronto inclinados a aceitar como verdadeiras e etiológicamente importantes as declarações dos pacientes em que atribuíam seus sintomas a experiências sexuais passivas nos primeiros anos da infância – em outras palavras, à sedução. Quando essa etiologia se desmoronou sob o peso de sua própria improbabilidade e contradição em circunstâncias definitivamente verificáveis, ficamos, de início, desnorteados. A análise nos tinha levado até esses traumas sexuais pelo caminho certo, e no entanto, eles não eram verdadeiros. Deixamos de pisar em terra firme. [...] Talvez tenha perseverado apenas porque já não tinha outra escolha e não podia então começar uma outra coisa.[...] Se os pacientes histéricos remontam seus sintomas a traumas que são fictícios, então o fato novo que surge é precisamente que eles criam tais cenas na fantasia, e essa realidade psíquica precisa ser levada em conta ao lado da realidade prática (FREUD, 1980h, v. 14, p. 27).

O sintoma histérico havia sido a porta de entrada da Psicanálise. Sua caminhada o levaria agora, de uma forma mais incisiva, a decifrar os sentidos dos sintomas, sem recorrer à anatomia do sistema nervoso, mas buscando as suas metáforas, os seus símbolos. O que é o símbolo? Seria preciso aventurar-se pelos mares insondáveis da loucura, do primitivo e do mítico, isto é, pelo lado obscuro e obscurecido da experiência humana: os sonhos. Ao vigiar os sonhos dos homens seria possível acordá-los e iluminar o que os fazem sofrer?

A resposta a esta indagação é afirmativa, pois é a esperança de elucidar os enigmas das neuroses que fez Freud caminhar na direção da ideia de que a interpretação dos sonhos poderia esclarecer sobre a estrutura do aparelho psíquico e fazer avançar as suas pesquisas: “[...] a interpretação de sonhos poderá permitir-nos tirar conclusões quanto à estrutura de nosso aparelho mental que, em vão, temos esperado da filosofia” (FREUD, 1980i, v. 4, p. 155).

Quando começou a utilizar a livre associação com seus pacientes, estes começaram a relatar os seus sonhos. Estes solicitam uma interpretação porque se apresentam como um conjunto de elementos desconexos, aparentemente absurdos e sem sentido. Tanto os sintomas quanto os sonhos constituíam-se de expressões simbólicas inconscientes. Freud descobre que é a linguagem inconsciente a via de acesso para a decifração dos enigmas contidos em ambos:

Tomamos emprestada da teoria da histeria a seguinte tese: uma sequência de pensamento normal só é submetida a tratamento psíquico anormal do tipo que estivemos descrevendo se um desejo inconsciente, originado da infância e num estado de repressão, foi transferido para ela. De acordo com esta tese, construímos nossa teoria dos sonhos na suposição de que o desejo onírico que fornece a força motivadora invariavelmente se origina do inconsciente [...] (FREUD, 1980j, v. 5, p. 636).

Como os sonhos, os sintomas histéricos também apresentavam a característica de serem ilógicos, uma vez que não havia conexão causal entre a saúde orgânica e as queixas dos pacientes. O que Freud fez foi tratar o sonho como um sintoma e apostar na hipótese de que os sonhos e os sintomas são formados da mesma maneira: ambos configuram-se como expressões disfarçadas e deformadas de um conteúdo psíquico. No entanto, o sonho oferece sobre a neurose algumas vantagens, do ponto de vista de sua utilidade como instrumento de investigação do aparelho psíquico. É muito mais simples, ocorre em todas as pessoas sendo uma via de acesso ao mapeamento da geografia mental.

A sua experiência com a análise de dezenas de sonhos, tanto seus, quanto de pacientes por ele analisados, leva-o a formular sua primeira tese sobre a funcionalidade dos sonhos: o sonho é a realização disfarçada de um desejo reprimido. Observa Freud:

se adotarmos o método de interpretação de sonhos indicado por mim, verificaremos que os sonhos realmente têm um significado e estão longe de constituir a expressão de uma atividade fragmentária do cérebro, como as autoridades têm alegado. Quando o trabalho de interpretação fica concluído, percebemos que o sonho é a realização de um desejo (FREUD, 1980i, v. 4, p. 130).

No entanto, se o trabalho de censura no sonho se comporta como no sintoma neurótico, o desejo no sonho somente se mostra de forma disfarçada, o que faz Freud modificar a sua tese, argumentando que o sonho é a realização (disfarçada) de um desejo reprimido.

Os sonhos vão sendo por ele compreendidos a partir de sua estrutura simbólica, que comporta alguns processos constituintes, a saber, a condensação, o deslocamento, a consideração pela representabilidade e a elaboração secundária, processos estes que são os responsáveis pela produção do sonho e que nos remetem às suas duas formas de apresentação, o conteúdo manifesto e o conteúdo latente:

Agora que a aplicação de nosso método para a interpretação dos sonhos nos permite descobrir um *conteúdo latente* neles, que é de muito maior significado do que seu *conteúdo manifesto* [...] (FREUD, 1980i, v. 4, p. 173).
[...]

Estamos sozinhos em levar em conta algo mais. Introduzimos uma nova classe de material psíquico entre o conteúdo manifesto dos sonhos e as conclusões de nossa investigação: a saber, o seu conteúdo *latente*, ou os ‘pensamentos oníricos’, a que se chegou por meio de nosso método. É desses pensamentos oníricos e não do conteúdo manifesto de um sonho que depreendemos seu significado (FREUD, 1980i, v. 4, p. 295).

Sendo assim, o trabalho do sonho ou elaboração onírica realiza a transformação do conteúdo latente (o sentido do sonho) em conteúdo manifesto (como ele se apresenta para quem sonha) pelos mecanismos de condensação e deslocamento.

O deslocamento é o mecanismo que opera a transferência das intensidades psíquicas, de modo a iludir a censura. Ele substitui a roupagem verbal de uma ideia por outra similar, utilizando-se preferencialmente de imagens visuais, pelas quais os pensamentos são expressos, o que Freud denomina de consideração pela representabilidade.

A condensação consiste em comprimir vários elementos latentes em um único elemento manifesto, sendo este o fenômeno da sobredeterminação, que faz com que uma única imagem seja carregada de muitos sentidos: “a primeira coisa que se torna clara a quem quer que confronte o conteúdo dos sonhos com os pensamentos oníricos é que se efetuou um trabalho de *condensação* em ampla escala. Os sonhos são breves, insuficientes e lacônicos em comparação com a gama e riqueza dos pensamentos oníricos” (FREUD, 1980, v. 4, p. 297).

A elaboração secundária, por sua vez, é o mecanismo onírico responsável por dotar o sonho de um certo grau de coerência, aproximando-o das formações psíquicas normais.

Freud caminhava cada vez mais em direção a uma interpretação mais psicológica do funcionamento mental. Com base nos conceitos elaborados sobre os mecanismos dos sonhos, ele começa a delinear sua primeira formulação do funcionamento da mente. No contexto da interpretação dos sonhos, o aparelho psíquico não mais é descrito em termos fisiológicos, mas como uma estrutura de sistemas psíquicos dinâmicos. O corpo orgânico cede lugar à construção teórica de um corpo psíquico que se apresenta em localidades psíquicas ou instâncias, sem referências anatômicas:

Desprezarei inteiramente o fato de que o mecanismo mental em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de preparação anatômica e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar a localização psíquica por qualquer modo anatômico. Permanecerei no campo psicológico e proporei simplesmente seguir a sugestão de que devemos representar o instrumento que executa nossas funções mentais como semelhante a um microscópio composto, a um aparelho fotográfico ou a algo deste tipo. Nessa base, a localização psíquica corresponderá a um ponto do aparelho em que surge uma das etapas preliminares de uma imagem. No microscópio e no telescópio como sabemos, isto ocorre em parte em pontos ideais, em regiões nas quais não se acha situado nenhum componente tangível do aparelho. Por conseguinte, representaremos o aparelho mental, como um instrumento composto, aos componentes do qual daremos o nome de ‘instâncias’ ou (por amor a maior clareza) ‘sistemas’ (FREUD, 1980j, v. 5, p. 572).

O corpo vai sendo, assim, apresentado como um aparelho perceptivo e sensorial, em que o psiquismo adquire a função de representação simbólica da realidade interna e externa. O nível de funcionamento psíquico deverá, ainda, encontrar uma ligação com o corpo orgânico, que não seja anatômica, mas através de outro construto teórico que ainda não estava claramente delineado neste momento de seus escritos e que vai emergir no conceito de pulsão, que será abordado quando Freud dedica-se aos seus ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil.

As inferências que Freud realiza a partir do estudo dos sonhos fornecem a indicação da existência de duas regiões no aparelho psíquico: a instância crítica e a instância criticada. Freud denomina a primeira de pré-consciente e a segunda de inconsciente:

[...] só podemos explicar a formação dos sonhos aventurando a hipótese de existirem duas instâncias psíquicas, uma das quais submeteu a atividade da outra a uma crítica que envolveu a sua exclusão da consciência. A instância crítica, concluímos, permanece numa relação mais estreita com a consciência do que a instância criticada, colocando-se como uma tela entre a última e a consciência. [...] o sistema pré-consciente é, ao mesmo tempo, o sistema que

detém a chave do movimento voluntário. Descrevemos o sistema subjacente a ele como o ‘inconsciente’, porque ele não tem acesso à consciência exceto por via do pré-consciente, na passagem através do qual seu processo excitatório é obrigado a submeter-se a modificações (FREUD, 1980j, v. 5, p. 576-577).

Nesta primeira elaboração do aparelho psíquico, ele assim define a importância do sistema inconsciente em relação aos demais:

O inconsciente tem de ser pressuposto como constituindo a base geral da vida psíquica. O inconsciente é a esfera maior, que inclui dentro de si a esfera menor do consciente. Tudo o que é consciente possui uma etapa preliminar inconsciente, enquanto que aquilo que é inconsciente pode permanecer nesse estágio e, não obstante, reivindicar ser encarado como possuidor do pleno valor de um processo psíquico. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica (FREUD, 1980j, v. 5, p. 650-651).

[...]

O sistema *Pcsc* situa-se como uma tela entre o sistema *Inc.* e a consciência. O sistema *Pcsc* não apenas barra o acesso à consciência, mas também controla o acesso ao poder de movimento voluntário e tem à sua disposição, para distribuição, uma energia catexial móvel, parte da qual nos é familiar sob a forma de atenção (FREUD, 1980j, v. 5, p. 653).

A consciência, por sua vez, é designada como “percepção consciente”, em função de sua ancoragem no sistema perceptivo, cuja importância na produção da vida psíquica é claramente diminuída:

Mas que papel sobra para ser desempenhado em nosso esquema pela consciência, que era outrora tão onipotente e ocultava tudo o mais da vista? Apenas o de um órgão dos sentidos para a percepção das qualidades psíquicas. [...] Em suas propriedades mecânicas, encaramos este sistema como assemelhando-se ao sistema perceptivo *Pcpt.*, ou seja, como suscetível de excitação por qualidades, mas incapaz de reter traços das alterações, isto é, como não possuindo memória (FREUD, 1980j, v. 5, p. 653-654).

Os impulsos para a formação do sonho provêm do inconsciente. Para que a excitação psíquica consiga produzir as imagens que caracterizam o sonho, esta deve seguir um curso regressivo, retornando as pegadas das imagens expressas na memória, e, desta forma, atingindo o polo perceptivo.

No contexto da ‘interpretação dos sonhos’, Freud já não mais utiliza a ideia de uma energia neurônica, mas introduz o conceito de “energia psíquica” para explicar os movimentos do pensamento. Trata-se agora não mais de neurônios investidos de energia, mas

de ideias investidas. A circulação desta energia apresenta-se, no interior do aparelho psíquico, em dois modos de funcionamento, o processo primário e o processo secundário.

No processo primário, há o livre fluxo de energia rumo às imagens mnêmicas, regido pela busca de prazer. O processo secundário é o regulador do aparelho psíquico, pois impede o investimento das imagens mnêmicas produtoras de desprazer:

Proponho descrever o processo psíquico do qual somente o sistema do inconsciente participa como ‘processo primário’ e o processo que resulta da inibição imposta pelo segundo sistema pré-consciente como ‘processo secundário’ (FREUD, 1980j, v. 5, p. 640).

[...]

Os processos irracionais que ocorrem no aparelho psíquico são os processos *primários*. Eles aparecem onde quer que ideias sejam abandonadas pela catexia pré-consciente, deixadas a si próprias e possam tornar-se carregadas com a energia não inibida do inconsciente, que se está esforçando por descobrir um escoadouro (FREUD, 1980j, v. 5, p. 643-644).

No corpo, enquanto aparelho perceptivo e sensorial, encontramos o esforço de processamento dos estímulos advindos da realidade tanto externa quanto interna. Neste aparelho primitivo, as primeiras qualidades psíquicas são significadas como prazer e desprazer. É o acúmulo de excitação que é sentido como desprazer. Sendo assim, faz-se necessário um movimento para eliminar o excesso de excitação e recuperar o equilíbrio. A experiência de satisfação é a vivência primordial, que produz a diminuição da excitação que é sentida como prazer, momento que é exemplificado pela nutrição do bebê, quando sua fome é aplacada. Todo o esforço do corpo, enquanto aparelho psíquico, será o de buscar o reencontro com a experiência de satisfação originária, impulso este que Freud chama de desejo:

Prosseguimos discutindo as consequências psíquicas de uma ‘experiência de satisfação’ e, em relação a isso, já pudemos acrescentar uma segunda hipótese, para cujo efeito o acúmulo de excitação é sentido como desprazer e que ele coloca o aparelho em ação com vistas a repetir a experiência de satisfação, que envolveu uma diminuição da excitação e foi sentida como prazer. Uma corrente deste tipo, no aparelho, começando do desprazer e visando ao prazer, foi por nós denominada de ‘desejo’ e afirmamos que somente um desejo é capaz de colocar o aparelho em movimento e que o curso da excitação nele é automaticamente regulado por sentimentos de prazer e desprazer. O primeiro desejo parece ter sido uma catexia alucinatória da lembrança de satisfação (FREUD, 1980j, v. 5, p. 636-637).

Verificamos com estas palavras de Freud que apenas um desejo é capaz de colocar o nosso aparelho psíquico em movimento. Este caminho em busca de reencontrar a experiência

de satisfação é repetido pelo bebê, mas em função de sucessivas frustrações, o desejo terminava assim em alucinação. O pensamento surge como atividade secundária a esta primeira atividade alucinatória, como um esforço conveniente de adequação ao mundo externo, fazendo com que seja possível ao lactente reter as imagens pertinentes quanto à sua maior propensão ao atendimento dos desejos:

O pensamento, afinal de contas, nada mais é que um substituto de um desejo alucinatório e é por si próprio evidente que os sonhos têm de ser realizações de desejos, uma vez que nada mais a não ser um desejo pode colocar nosso aparelho mental em ação. [...] O que outrora dominava a vida de vigília, enquanto a mente era ainda jovem e incompetente, parece ter sido banido para a noite – tal como as armas primitivas, os arcos e as flechas, que foram abandonados pelos homens adultos, surgem mais uma vez no quarto de brinquedos. O sonho é um pedaço da vida infantil que foi suplantado (FREUD, 1980j, v. 5, p. 604).

A partir destas informações sobre o aparelho psíquico em seus primórdios, vamos construindo a imagem de que a estrutura psicológica, tal qual é proposta pela psicanálise freudiana, é um modo de funcionamento em que os modos mais primitivos correspondem ao sistema inconsciente, prenhe de desejos, mas cujo funcionamento vai sendo inibido pela atividade pré-consciente, ligada aos processos secundários de pensamento. Ao longo de seu desenvolvimento, a estrutura psíquica vai incorporando as aquisições da linguagem, em suas mais variadas expressões simbólicas, sendo os sonhos uma de suas expressões.

Nosso aparelho psíquico é, portanto, também um aparelho de linguagens, uma estrutura antropológica fundamental, que nos constitui como seres desejantes e simbólicos. Vimos as diferentes modalidades de expressão dos desejos nos sonhos, em suas formas simbólicas, nos processos de condensação, de deslocamento e na elaboração secundária. Estes mesmos processos também são peculiares aos sintomas neuróticos e permitem a expressão da formação de compromisso entre o desejo e a censura.

Retomando à indagação inicial sobre o que é um símbolo, estamos agora em condições de entender que, do ponto de vista da psicanálise, o símbolo é um elemento de pensamento, e como tal, sua função é representar a experiência. Sendo a experiência de satisfação a que deixa marcas edificantes no psiquismo, ela se coaduna com a própria sexualidade, que nasce pela experiência de satisfação dos desejos, como veremos em nosso próximo tópico. Sendo assim, os símbolos são veiculadores do material sexual ou desejante:

Quando nos familiarizamos com o abundante emprego feito do simbolismo para representar o material sexual nos sonhos, estará fadada a surgir a questão de se muitos desses símbolos com um significado permanentemente fixo, como os ‘logogramas’ em taquigrafia; e nos sentiremos tentados a elaborar um novo livro de sonhos sobre o princípio de decifração. Quanto a esse ponto, existe o seguinte a ser dito: esse simbolismo não é peculiar aos sonhos, mas é característico da ideação inconsciente, em particular entre as pessoas, sendo encontrado no folclore e nos mitos populares, lendas, frases idiomáticas, na sabedoria dos provérbios e nos chistes correntes, numa escala mais completa que nos sonhos (FREUD, 1980j, v. 5, p. 374).

Como Freud ressaltou neste trecho, quando tratamos dos símbolos, somos tentados a atribuir-lhes significados fixos. A complexidade envolvida nos processos de simbolização, contudo, nos impede de tratá-los como taquigráficos e fixos, uma vez que eles remontam à história antropológica e à história pessoal dos sujeitos e, como tal, recebem o seu sentido no contexto histórico coletivo e individual. Assim Freud entende a relação simbólica:

A relação simbólica parece ser uma relíquia e um marco de antiga identidade. Nesse sentido podemos observar como em grande número de casos o emprego de um símbolo comum se estende mais do que o uso de uma língua comum [...]. Grande número de símbolos são tão antigos quanto a própria língua, enquanto outros vem sendo criados continuamente. Os sonhos utilizam esse simbolismo para a representação disfarçada de seus pensamentos latentes. Incidentalmente, muitos dos símbolos são habitualmente ou quase habitualmente empregados para expressar a mesma coisa. Não obstante, a plasticidade peculiar do material psíquico (nos sonhos) jamais deve ser esquecida (FREUD, 1980j, v. 5, p. 375).

Neste ponto de nossa pesquisa, sobre a noção de corpo em Freud, o que pode ser apreendido de seus textos é a noção de corpo que se apresenta como suporte para a inscrição do psíquico. Este, por sua vez, erige-se como sistema simbólico por excelência, organizado em instâncias ou sistemas de representação – o inconsciente, o pré-consciente e o consciente. O corpo, enquanto psicosexual, emerge dos textos freudianos como fruto de um longo esforço de representação da realidade tanto interna quanto externa. No decorrer da constituição do aparelho psíquico, constatamos assim a presença da relação indissociável entre o corpo e a mente, imbricados no processo de criação de sentidos e significados do que é experimentado pelo sujeito.

3.4 Os três ensaios da teoria da sexualidade infantil

Os “três ensaios para uma teoria da sexualidade infantil” representou o esforço de Freud para aprofundar os seus conhecimentos sobre a sexualidade, uma vez que, em sua experiência com a clínica das neuroses, ele havia descoberto que o alvo privilegiado da repressão era a sexualidade, e, em especial, as experiências sexuais infantis. Sendo assim, seu propósito era agora estudar o inconsciente à luz da sexualidade.

Freud inicia o primeiro ensaio com a apresentação de sua posição, contrária em relação às opiniões populares acerca da sexualidade, as quais concebem a sexualidade como estando ausente na infância e manifestando-se apenas na puberdade e cujo objetivo seja apenas a união sexual entre os dois sexos.

Ao analisar os desvios em relação ao objeto sexual (a pessoa de quem procede a atração sexual) e ao objetivo sexual (o ato a que a atração sexual conduz), ele apresenta sua oposição em relação à opinião popular acerca da sexualidade. Ou seja, estes desvios nos mostram que a atração de um sexo sobre o seu oposto não é a regra, como atesta a observação do comportamento dos homossexuais e de pessoas que escolhem animais ou crianças como objeto sexual (ao que Freud descreve, em suas diferentes modalidades).

A união sexual heterossexual, através da cópula, também não se sustenta, na prática, como sendo a única possível quanto ao objetivo sexual, como o comprovam a existência das mais variadas atividades que são utilizadas com vistas à obtenção da satisfação sexual:

[...] mesmo no processo sexual mais normal podemos perceber rudimentos que, se se tivessem desenvolvido, teriam levado aos desvios descritos como ‘perversões’. Pois há certas relações intermediárias com o objeto sexual, tais como tocá-lo e olhar para ele, que se situam no caminho da cópula e que são reconhecidos como objetivos sexuais preliminares. [...] Aqui, então, vêem-se fatores que proporcionam um ponto de contato entre as perversões e a vida sexual normal [...] (FREUD, 1980k, v. 7, p. 150-151).

Freud analisa os mais diferentes tipos de comportamento sexual e conclui que a pulsão sexual é independente de seu objeto e a sua origem também não é determinada pelos atrativos do objeto. A extensão do interesse sexual a outras regiões do corpo, como a boca e o ânus, o faz trabalhar com a hipótese de que todo o corpo pode ser tratado como órgão genital. A plasticidade, por assim dizer, da pulsão sexual o faz corrigir a inadequação do uso da expressão perversão como sendo algo pejorativo:

As perversões são atividades sexuais que ou (a) se estendem, num sentido anatômico, além das regiões do corpo que se destinam à união sexual ou (b) demoram-se nas relações imediatas com o objeto sexual, que devem ser normalmente atravessadas rapidamente no caminho em direção ao objetivo sexual final (FREUD, 1980k, v. 7, p. 151).

[...]

Nenhuma pessoa sadia, ao que parece, pode deixar de adicionar alguma coisa capaz de ser chamada de perversa ao objetivo sexual normal, e a universalidade desta conclusão é em si suficiente para mostrar quão inadequado é usar a palavra perversão como um termo de censura (FREUD, 1980k, v. 7, p. 153).

Entretanto, algumas perversões apresentam-se tão distanciadas do normal, que a expressão do seu conteúdo ultrapassa as resistências da vergonha, repugnância, horror ou dor, como nos exemplos de lambar excrementos ou de relações sexuais com cadáveres. Ao caráter aberrante de sua manifestação, Freud acrescenta outra característica da perversão patológica, que é o fato de ela tomar o lugar da atividade sexual normal:

Na maioria dos casos, a natureza patológica de uma perversão situa-se não no *conteúdo* do novo objetivo sexual e sim em sua relação com o normal. Se uma perversão, ao invés de aparecer simplesmente *ao lado* do objetivo sexual normal e somente quando as circunstâncias são desfavoráveis a *elas* e favoráveis a *ela* – se, ao invés disto, ela os expulsa completamente e toma o lugar deles em *todas* as circunstâncias – se, em suma, uma perversão tem as características de exclusividade e fixação – então estaremos, via de regra, justificados em considerá-la um sintoma patológico (FREUD, 1980k, v. 7, p. 163).

O estudo das perversões fez Freud tirar algumas conclusões a respeito da sexualidade humana. Esta precisa lutar contra forças psíquicas que atuam como resistências, dentre as quais se destacam a vergonha e a repugnância, cujos papéis consistem em restringir as manifestações da sexualidade, colocando-as dentro dos limites considerados normais. Freud também conclui que as perversões são de natureza composta, o que o faz admitir que a própria pulsão sexual não seja algo simples, mas um todo reunido, a partir de componentes.

Para atingir teoricamente a complexidade dos fenômenos analisados por ele, no campo da sexualidade, Freud elabora o conceito de pulsão:

Por ‘pulsão’ deve-se entender provisoriamente o representante psíquico de uma fonte endossomática e contínua de excitação em contraste com um ‘estímulo’, que é estabelecido por excitações *simples* vindas *de fora*. O conceito de pulsão é assim um dos que se situam na fronteira entre o psíquico e o físico. A mais simples e a mais provável suposição sobre a

natureza das pulsões pareceria ser que, em si, uma pulsão não tem qualidade, e no que concerne à vida psíquica deve ser considerada apenas como uma medida da exigência de trabalho feita à mente. O que distingue as pulsões umas das outras e as dota de qualidades específicas é sua relação com suas fontes somáticas e com seus objetivos. A fonte de uma pulsão é um processo de excitação que ocorre num órgão e o objetivo imediato da pulsão consiste na eliminação deste estímulo orgânico (FREUD, 1980k, v.7, p. 171).

O órgão do corpo de onde partem as excitações sexuais é chamado de zona erógena:

[...] duas espécies de excitação se originam dos órgãos somáticos, baseadas em diferenças de natureza química. Uma destas espécies de excitação descrevemos como sendo especificamente sexual e falamos do órgão em causa como a ‘zona erógena’ da pulsão parcial sexual que dela surge (FREUD, 1980k, v. 7, p. 171).

[...]

A importância das zonas erógenas como aparelhos subordinados aos órgãos genitais e como substitutos deles pode ser vista muito claramente na histeria dentre todas as psiconeuroses, mas isto não sugere que esta importância seja menor nas outras formas de doença. [...] na escopofilia e no exibicionismo, o olho corresponde a uma zona erógena; ao passo que no caso daqueles componentes da pulsão sexual que envolvem dor e crueldade o mesmo papel é assumido pela pele – a pele, que em determinadas partes do corpo se distinguiu como órgão sensorial ou se modificou em membrana mucosa é assim a zona erógena *par excellence* (FREUD, 1980k, v. 7, p. 172).

Nestes trechos, podemos verificar que as noções de corpo erógeno e corpo pulsional constituem o corpo enquanto psicosexual, isto é, como suporte de inscrição do próprio inconsciente. Neste contexto, o corpo todo é coberto pela sexualidade e pelas possibilidades de inscrição erótica e pulsional. Vamos examinar mais de perto estas noções nos segundo e terceiro ensaios da teoria da sexualidade.

Na experiência clínica de Freud, a histeria denuncia um grau de repressão sexual superior à quantidade normal e uma intensificação da resistência contra a pulsão sexual, sob as formas de vergonha, repugnância e moralidade. Nos pacientes histéricos, foi possível observar que: “entre a pressão da pulsão e seu antagonismo à sexualidade, a doença lhe oferece um caminho de fuga. Ela não resolve seu conflito, mas busca evadi-lo, transformando os impulsos libidinosos em sintomas” (FREUD, 1980k, v. 7, p. 167).

Impedida de livre expressão, a sexualidade se porta como um rio que encontra o seu leito principal obstruído, passando a ocupar os canais colaterais. A pulsão se desvia, demonstrando o seu traço de perversão, marca de sua plasticidade, não sendo, portanto, uma característica apenas da sexualidade neurótica e perversa. A sexualidade, em diferentes

manifestações de suas condições perversas, somente é demonstrável em crianças. Freud então observa a semelhança entre a sexualidade neurótica e a infantil:

Começa a delinear-se uma fórmula que estabelece que a sexualidade nos neuróticos permanece num estado infantil ou é trazida de volta a ele. Assim nosso interesse se volta para a vida sexual das crianças e iremos agora investigar o jogo de influências que governa a evolução da sexualidade infantil até que ela se converta em perversão, neurose ou vida sexual normal (FREUD, 1980k, v. 7, p. 175).

No segundo ensaio Freud se indaga sobre o estranho esquecimento, por parte dos autores que discutem o tema da sexualidade, das manifestações sexuais infantis. Atribui então este esquecimento à amnésia peculiar que oculta os anos iniciais da infância, até cerca de seis a oito anos. Apesar de esquecidas, as ocorrências da infância ficam registradas e possuem um efeito determinante sobre o desenvolvimento psicosexual subsequente.

Tal amnésia se comporta como o esquecimento dos fatores sexuais operado pelos neuróticos, ou seja, trata-se de uma defesa inconsciente que atua no sentido de afastar as impressões sexuais da consciência ou de reprimi-las. Freud conclui que sem a amnésia infantil, não haveria amnésia histérica, de modo que a consideração da sexualidade infantil assume uma importância vital em sua obra:

Acredito então que a amnésia infantil, que transforma a infância de todos em algo semelhante a uma época pré-histórica e lhes oculta o início de sua própria vida sexual, é responsável pelo fato de, em geral, nenhuma importância se atribuir à infância no desenvolvimento da vida sexual. [...] Já em 1896 eu insistia na importância dos anos da infância na origem de certos fenômenos importantes ligados à vida sexual, e desde então nunca deixei de dar ênfase ao papel desempenhado na sexualidade pelo fator infantil (FREUD, 1980k, v. 7, p. 180).

A partir das lembranças inconscientes da infância, tal qual apreendidas das revelações dos pacientes neuróticos, foi possível a Freud esboçar algumas considerações importantes sobre a sexualidade na infância. Os germes da sexualidade já estão presentes no recém-nascido e continuam a desenvolver-se durante algum tempo e depois são dominados por um progressivo processo de supressão, etapa do desenvolvimento psicosexual denominada por Freud de latência: “é durante este período de latência total ou apenas parcial que se constroem as forças psíquicas que irão mais tarde impedir o curso da pulsão sexual e,

como barreiras, restringir o seu fluxo – a repugnância, os sentimentos de vergonha e as exigências dos ideais estéticos e morais” (FREUD, 1980k, v. 7, p. 181).

Durante o período de latência, a sexualidade não cessa, mas sua energia é desviada, no todo ou em parte, de seu uso sexual, e dirigida para outras finalidades, processo que é designado como ‘sublimação’ e que torna possível que a energia sexual seja utilizada para as finalidades socioculturais:

O que entra na feitura destas construções que são tão importantes para o crescimento de um indivíduo civilizado e normal? Elas provavelmente surgem às custas dos próprios impulsos sexuais infantis. Assim, estes impulsos não cessam mesmo durante este período de latência, embora sua energia seja desviada, no todo ou em parte, de seu uso sexual e dirigida para outras finalidades. Os historiadores da civilização parecem unânimes em admitir que poderosos componentes são adquiridos para toda espécie de realização cultural por este desvio das forças pulsionais dos objetivos sexuais e sua orientação para objetivos novos – processo que merece o nome de ‘sublimação’. A isto acrescentaríamos, por conseguinte, que o mesmo processo desempenha um papel no desenvolvimento do indivíduo e colocaríamos seu início no período de latência sexual da infância (FREUD, 1980k, v. 7, p. 182-183).

No período de latência, são assim construídos os diques sobre a sexualidade, que correspondem à construção das forças defensivas morais de modo que a criança se torne educável. Os processos psíquicos que tornaram possível a aculturação humana são, no entanto, muito mais complexos e serão aprofundados por Freud em textos que tomam a cultura como objeto de análise.

Voltando à análise da sexualidade infantil, Freud se dedica à descrição das suas origens. Toma então o ato de sugar para exame. Observa que a finalidade inicial desta atividade é conseguir a nutrição. No entanto, este ato desliza-se para outros objetos, diferentes do seio, como os lóbulos da orelha ou mesmo o dedo, que são utilizados para o mesmo fim de sugar, movimento que engendra o sugar sensual: “o chupar sensual envolve completa absorção e leva ou ao sono ou mesmo a uma reação motora com o caráter de um orgasmo” (FREUD, 1980k, v. 7, p. 184).

A primeira peculiaridade da sexualidade infantil, apontada por Freud, é o auto-erotismo: “a pulsão não é dirigida para outras pessoas, mas obtém satisfação no corpo do próprio indivíduo. É auto-erótica, para chamá-la por um termo bem escolhido” [...] (FREUD, 1980k, v. 7, p. 186).

O auto-erotismo é uma tentativa da criança em repetir suas primeiras experiências de prazer; neste esforço, ela escolhe o próprio corpo para facilitar-lhe a retomada da atividade gratificante sempre que for desejada. O objetivo da pulsão sexual infantil consiste em obter satisfação por meio do estímulo apropriado da zona erógena. Inicialmente, ela é familiarizada com o prazer a partir de suas necessidades vitais de nutrição.

Ao examinar a atividade de sugar da criança pequena, como também o sugar sensual, quando o objetivo de nutrição desliza para o exercício do prazer de sucção, Freud observa que o caráter de erogeneidade pode estender-se a todo o corpo, e não apenas às zonas erógenas privilegiadas: “há zonas erógenas predestinadas, conforme mostra o exemplo do sugar. O mesmo exemplo, contudo, também nos mostra que qualquer outra parte da pele ou membrana mucosa pode assumir as funções de uma zona erógena e deve, portanto, ter alguma aptidão neste sentido” (FREUD, 1980k, p. 188).

Em nota de rodapé, acrescentada em 1915, Freud amplia sua concepção de zona erógena e acrescenta: “fui levado a atribuir a qualidade de erogeneidade a todas as partes do corpo e a todos os órgãos internos” (FREUD, 1980k, v. 7, p. 188).

Neste segundo ensaio da teoria da sexualidade, voltado para a elucidação das condições de manifestação da sexualidade infantil, Freud retira algumas conclusões importantes sobre as origens e desenvolvimento da sexualidade, desde as suas origens. Partindo da organização sexual infantil, podemos observar o auto-erotismo nas atividades das pulsões parciais, que atuam desligadas umas das outras, em sua busca de satisfação. No final do desenvolvimento psicosexual, ocorre a unificação das pulsões parciais, sob o primado de uma única zona erógena, a genital, cujo objetivo é dirigido não mais ao próprio corpo, mas a algum objeto estranho. Freud chama de pré-genitais as organizações da vida sexual infantil, quando da atuação das pulsões parciais ainda não unificadas. A primeira organização discutida por ele é a oral ou canibal; a segunda, a sádico-anal:

Identificamos até agora duas organizações pré-genitais, que quase aparecem como se estivessem revertendo às primeiras formas animais de vida. A primeira é a oral ou, como poderia ser chamada, a organização sexual pré-genital canibal. Aqui, a atividade sexual ainda não se separou da ingestão de alimentos, nem são correntes opostas dentro da atividade diferenciada. O *objeto* de ambas as atividades é o mesmo; o *objetivo* sexual consiste na incorporação do objeto – o protótipo de um processo que, sob a forma de identificação, deverá desempenhar mais tarde um importante papel psicológico.[...] Uma segunda fase pré-genital é a da organização sádico-anal. Aqui a oposição entre duas correntes, que persiste por toda a vida sexual, já está desenvolvida: elas não podem ainda, contudo, ser descritas como masculina e feminina, mas apenas como ‘ativa’ e ‘passiva’. A

atividade é posta em operação pela pulsão de domínio, por intermédio da musculatura somática; o órgão que, mais que qualquer outro, representa o objetivo sexual passivo é a membrana mucosa erógena do ânus (FREUD, 1980k, v. 7, p. 204).

Em nota de rodapé, acrescentada em 1924, Freud insere uma terceira fase no desenvolvimento psicosssexual, que ele denominou de fase fálica:

Esta fase, que já merece ser descrita como genital, apresenta um objeto sexual e certo grau de convergência dos impulsos sexuais sobre esse objeto, mas se diferencia da organização final da maturidade sexual, num sentido especial, pois ela conhece apenas uma espécie de genital: o masculino. Por este motivo, chamei-a de fase fálica da organização (FREUD, 1980k, v. 7, p. 205).

Em função do desenho próprio do desenvolvimento psicosssexual (oral, anal, fálica, latência e genital) Freud considera que a escolha de objeto se constitui em duas ondas ou “escolha difásica” de objeto. A primeira delas começa entre dois e cinco anos e se interrompe no período de latência, na qual a sexualidade mantém suas características infantis (autoerotismo e atividade das zonas erógenas não unificadas). A segunda onda é desencadeada pela puberdade, quando o resultado final da vida sexual é atingido e a escolha de objeto é obrigada a abrir mão dos objetos da infância.

Neste ponto de nossa recuperação da noção de corpo em Freud, podemos verificar que as noções de corpo erógeno e corpo pulsional são aspectos centrais para o entendimento da centralidade da corporeidade na teoria psicanalítica freudiana. Ambos envolvem a sexualidade enquanto experiência inaugural de busca de sobrevivência e gratificação, como também constituem o corpo como campo de inscrição do psíquico enquanto inconsciente.

A plasticidade do movimento pulsional torna todo o corpo investido de erotismo e prene de capacidade simbólica, posto que a pulsão é a própria exigência de trabalho psíquico, e portanto, de representação do que se passa na experiência corporal. Ainda que em suas primeiras formulações não se possa apreender toda a complexidade envolvida nestas noções, posto que ainda não se apresenta a dimensão da pulsão de morte em seus entrelaçamentos com Eros, já podemos vislumbrar a originalidade destes conceitos, enquanto possibilidade de superação do dualismo psicofísico, que impregnava tanto a medicina quanto a psicologia contemporâneas de Freud.

No terceiro ensaio da teoria da sexualidade, Freud passa a se dedicar ao estudo das transformações da puberdade, quando são trabalhadas as problemáticas da escolha de objeto, no contexto do esboço do triângulo edípico. Neste âmbito da investigação freudiana, há que se considerar o que ocorre com o corpo erógeno e pulsional, quando da chegada da puberdade e da possibilidade da unificação das pulsões parciais, sob o primado da zona erógena genital. A transformação crucial que as conquistas do desenvolvimento psicosexual outorga é a busca de um objeto externo ao corpo próprio da criança, para a obtenção do prazer sexual.

Para explicar o que se passa na dinâmica do corpo erógeno, Freud procura definir o que entende por energia psíquica no terreno próprio da psicanálise nascente, e não mais no terreno da neurologia. Seria necessário que o seu conceito de energia psíquica pudesse explicar como a excitação sexual, proveniente da totalidade do corpo erógeno, e que se manifesta como força pulsional, se comporta. A psicosexualidade, conforme descrita nos ensaios anteriores da teoria sexual, transborda dos limites químicos e nutritivos do organismo e se caracteriza por manifestações energéticas especiais, que se expressam nas perversões e nas neuroses. Freud chama esta energia psíquica de “libido” e localiza no ego o seu centro regulador:

Definimos o conceito de libido como uma força quantitativamente variável que poderia servir de medida do processo e das transformações que ocorrem no campo da excitação sexual. Distinguimos esta libido, no tocante à sua origem especial da energia que se deve supor subjacente aos processos mentais em geral e, assim, também atribuímos a ela um caráter qualitativo. Estabelecendo esta distinção entre formas libidinosas e outras formas de energia psíquica, estamos dando expressão ao pressuposto de que os processos sexuais que ocorrem no organismo se distinguem dos processos nutritivos por uma química especial. A análise das perversões e psiconeuroses mostrou-nos que esta excitação sexual não se origina apenas das partes chamadas sexuais mas de todos os órgãos do corpo (FREUD, 1980k, v. 7, p. 223).

A ideia de uma dinâmica libidinal, regida pela instância egóica, torna-se uma pré-condição para o entendimento dos investimentos libidinais nos objetos. Neste processo, o ego funciona como um grande reservatório de energia libidinal, o que justifica a expressão cunhada por Freud de “libido do ego” ou “libido narcísica”:

Esta libido do ego, contudo, só é convenientemente acessível ao estudo analítico quando tiver sido usada para dotar os objetos sexuais de energia libidinosas, isto é, quando se tiver tornado libido de objeto. Podemos vê-la então concentrando-se sobre os objetos, fixando –se neles ou abandonando-

os, passando de um objeto para outro e, destas situações, dirigindo a atividade sexual do paciente, que leva à satisfação, isto é, à extinção parcial e temporária da libido. [...] Libido narcísica ou libido do ego parece ser o grande reservatório de onde são enviadas as catexias de objeto e para onde são novamente recolhidas; a catexia libidinosa narcísica do ego é o estado de coisas original, realizado na primeira infância, sendo meramente abrangido pelas manifestações posteriores da libido, persistindo todavia, através delas, em seus elementos essenciais (FREUD, 1980k, v. 7, p. 223-224).

Por intermédio da leitura dos três ensaios da teoria da sexualidade infantil, podemos verificar que o processo de encontrar um objeto foi preparado desde a infância. Freud nos mostrou o caminho percorrido pela libido, desde o primeiro objeto de satisfação, localizado externamente no seio materno. O movimento pulsional perde este objeto primordial com as primeiras experiências de frustração, mas dirige-se a reencontrá-lo, inicialmente investindo o próprio corpo, no auto-erotismo, mas depois, investe nos objetos cuidadores da primeira infância. As crianças aprendem a sentir pelas pessoas que as auxiliam em seu desamparo um amor que segue o modelo de suas primeiras experiências de satisfação:

A relação de uma criança com quem quer que seja responsável pelo seu cuidado proporciona-lhe uma fonte infindável de excitação sexual e de satisfação de suas zonas erógenas. Isto é especialmente verdadeiro, já que a pessoa que cuida dela, que, afinal de contas, em geral é sua mãe, olha-a ela mesma com sentimentos que se originam de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija-a, embala-a e muito claramente a trata como um substitutivo de um objeto sexual completo. Uma mãe provavelmente ficaria horrorizada se lhe fosse dito que todos os seus sinais de afeição estavam despertando as pulsões sexuais do filho e preparando-os para sua intensidade ulterior. Ela considera o que faz como amor assexual, ‘puro’, já que, afinal de contas, cuidadosamente, evita aplicar aos órgãos genitais da criança mais excitações do que são inevitáveis ao cuidar dela. Como sabemos, contudo, a pulsão sexual não se manifesta somente por excitação direta da zona genital. O que chamamos afeição infalivelmente mostrará seus efeitos, um dia, também nas zonas genitais. Além disso, se a mãe entendesse mais da alta importância do papel desempenhado pelas pulsões na vida mental como um todo – em todas as suas realizações éticas e psíquicas – ela se pouparia quaisquer autocensuras mesmo após ser esclarecida. Ela está apenas cumprindo seu dever de ensinar o filho a amar (FREUD, 1980k, v. 7, p. 229-230).

Como podemos verificar nestas palavras de Freud, a afeição e os cuidados maternos cumprem a tarefa de orientar o filho em sua escolha de um objeto sexual na vida adulta. A imagem de um corpo investido de amor apresenta-se neste trecho do terceiro ensaio, mostrando-nos que, sem este investimento erógeno no organismo biológico da criança, não haveria a constituição do corpo erógeno e pulsional. Assim, a constituição do

sujeito, no registro do corpo erógeno se realiza através da figura materna. A afeição dos pais pelos filhos e vice-versa, no entanto, se depara com as barreiras que a cultura apresenta contra o risco do incesto.

Com o adiamento da maturação sexual, que somente se concretiza na puberdade, ganhou-se tempo para que a criança construa as restrições à sexualidade incestuosa, as quais impõem os preceitos morais que excluem as figuras parentais como objeto da satisfação sexual. Desse modo, é no plano das fantasias que a escolha de objeto do púbere se realiza, antes de se concretizar na realidade. Freud salienta que as tendências infantis da sexualidade são retomadas nestas fantasias, sendo que o modelo do triângulo edípico recebe, no terceiro ensaio, uma de suas primeiras formulações:

[...] o filho se sente atraído pela mãe e a filha pelo pai. Ao mesmo tempo em que estas fantasias claramente incestuosas são superadas e repudiadas, completa-se uma das mais significativas e, também uma das mais dolorosas realizações psíquicas do período puberal: o desligamento da autoridade dos pais, um processo que, sozinho, torna possível a oposição, tão importante para o progresso da civilização, entre a nova geração e a velha (FREUD, 1980k, v. 7, p. 233-234).

Quando Freud destaca a importância das fantasias no processo que leva à escolha de objeto na fase genital, constatamos que esta escolha não tem nada a ver com o aspecto biológico da satisfação sexual. O processo se passa na dimensão da fantasia e no contexto das relações intersubjetivas do romance familiar edípiano.

A sexualidade infantil não é jamais suprimida, mas integra a vida sexual adulta sob o modo de repressão, fazendo valer, desta forma, os seus efeitos tanto na puberdade, quanto na vida adulta.

Em função da importância atribuída por Freud à repressão, no edifício da Psicanálise, vamos examinar mais de perto este conceito, no âmbito da teoria da sexualidade infantil.

Pudemos acompanhar, com a apresentação dos três ensaios da teoria da sexualidade, que as primeiras experiências de satisfação vão constituindo o corpo erógeno. Boca, ânus e região genital são regiões privilegiadas de investimento e excitação libidinal. A sexualidade infantil é auto-erótica porque as zonas erógenas e as pulsões parciais a elas investidas estão dispersas, e cada qual procura a satisfação independente das demais. Freud observava que a repressão se abate precisamente nestas primeiras experiências de prazer da criança com extraordinária facilidade e intensidade, processo que nos ajuda entender o esquecimento dos primeiros anos infantis, que, no entanto, permanecem registrados na memória, sob a forma de

recordações e fantasias a elas ligadas. A repressão produz o desprazer ligado às recordações e fantasias sexuais infantis, pois “é precisamente a conversão de afeto (de prazer em desprazer) que constitui a essência do que chamamos ‘repressão’” (MEZAN, 2001, p. 97).

Vimos que durante o período de latência, a repressão apresenta-se nas barreiras constituídas contra a sexualidade, sob a forma dos sentimentos de repugnância, vergonha e moralidade, que nada mais são do que defesas contra o prazer do exercício das pulsões parciais. Os referidos sentimentos expressam a atuação da repressão, de modo que no lugar do prazer, advém o desprazer, expresso nestes sentimentos defensivos mencionados. Mezan esclarece que:

A repressão não é um mero artifício do ego, nem uma mera substituição de uma ideia por outra. Ela significa a *exclusão* de um conteúdo da cogitação consciente, seguida da *transformação* do afeto correspondente de prazeroso em desprazeroso, caso o conteúdo excluído tente retornar pela porta dos fundos ao palco da consciência (MEZAN, 2001, p. 98).

O autor esclarece que a problemática freudiana se torna propriamente psicanalítica pela forma como Freud concebe o conceito de repressão. No âmbito da primeira tópica, isto significa o modo pelo qual a repressão estabelece a conexão entre o inconsciente e a sexualidade. Assim, do lado da sexualidade, a repressão é encarregada de manter sob controle os impulsos indestrutíveis derivados da vida infantil, ou seja, de conduzir as pulsões parciais à primazia da sexualidade genital. Do lado do inconsciente, o desejo e a fantasia que o circunscrevem são o alvo privilegiado da repressão, sendo que o próprio inconsciente é instituído pela repressão.

Contudo, a elaboração posterior da teoria sexual imporá uma nova revisão à teoria da repressão, em função do complexo de Édipo e da incorporação da alteridade no psiquismo, quando poderemos ampliar a noção de repressão no sentido de compreendê-la como um processo interior ao próprio desenvolvimento biopsicológico do sujeito e como consequência da inserção deste em um contexto sociocultural, aspectos que serão discutidos nos termos da segunda tópica freudiana e no interior das problemáticas do corpo que serão trabalhadas em nossos próximos tópicos.

Os três ensaios apresentam algumas contribuições importantes para a constituição do corpo enquanto psicosexual. A própria ideia de psicosexualidade é elaborada nestes ensaios inaugurais da teoria psicanalítica da sexualidade. Desta forma, vale ressaltar que nestes, Freud retira a sexualidade do domínio da biologia e amplia o sentido desta na direção da

psicossexualidade, apontando sua importância em todas as realizações humanas. Nos prefácios que redigiu à terceira e quarta edições dos três ensaios, inseridos respectivamente em 1914 e 1920, Freud enfatiza:

[...] este trabalho se caracteriza não só por se basear inteiramente na pesquisa psicanalítica, como também por ser deliberadamente independente das descobertas da biologia. [...] **De fato, meu objetivo tem sido mais o de descobrir em que medida a investigação psicológica pode esclarecer a biologia da vida sexual do homem.** Tinha todo o direito de indicar pontos de contato e acordo que se manifestaram durante minha investigação, mas não havia necessidade de me desviar do meu caminho se o método psicanalítico conduzia sob vários e importantes aspectos, a opiniões e descobertas que divergiam grandemente daquelas que se baseiam em considerações biológicas (FREUD, 1980k, v. 7, p. 130) (grifos nossos).

E no prefácio à quarta edição:

[...] precisamos ainda ter em mente que muito do que este livro contém – sua insistência sobre a importância da sexualidade em todas as realizações humanas e a tentativa que faz para ampliar o conceito de sexualidade – forneceu, desde o início, os mais fortes pretextos da resistência contra a psicanálise. [...] E quanto à nossa ‘extensão’ do conceito de sexualidade, que se tornou necessária à análise de crianças e dos que se chamam os perversos, quem quer que olhe com desdém a psicanálise do alto de sua superioridade, deveria recordar quão intimamente essa ideia da sexualidade ampliada da psicanálise coincide com o Eros do divino Platão (FREUD, 1980k, v. 7, p. 134).

A noção de psicossexualidade também nos mostra que a sexualidade não nasce pronta, como aparato instintivo fixado pela constituição biológica, mas é constituída por etapas, as quais revestem todo o corpo de erotismo, desde as primeiras relações de cuidado e nutrição do bebê. De fato, a sexualidade nasce apoiada na nutrição, mas dela se separa quando o bebê experimenta o prazer pelo sugar sensual. Com a primeira experiência de satisfação nasceu o primeiro desejo, ou movimento de busca de reencontro do objeto de satisfação. Sendo assim, encontramos aqui a matéria prima do psiquismo que é a própria sexualidade, enquanto movimento desejante do sujeito.

Psicossexualidade e sexualidade infantil, pulsões parciais e perversas, unificação das pulsões, libido, repressão, dentre outras noções, são as grandes contribuições destes ensaios de Freud aos alicerces do edifício da Psicanálise.

Antes de prosseguirmos com nossa jornada, vamos estabelecer um ponto de reflexão sobre a trajetória de construção do método de pesquisa de Freud, a Psicanálise. Chamamos esta reflexão que ora intentamos realizar de “por uma cientificidade da psicanálise”.

4 POR UMA CIENTIFICIDADE DA PSICANÁLISE: O CONHECIMENTO PSICANALÍTICO COMO CIÊNCIA E FICÇÃO

Nossa pesquisa, até o presente ponto, procurou conhecer a noção de corpo em Freud em alguns de seus trabalhos mais célebres, como “a interpretação dos sonhos” e os “três ensaios da teoria da sexualidade infantil”, dentre outros. Nestes, pudemos observar que Freud foi construindo o conhecimento psicanalítico pela íntima e fecunda relação entre experiência clínica e pesquisa teórica.

Com o objetivo de melhor esclarecermos os instrumentos metodológicos de Freud, sua “caixa de ferramentas”, procuramos, nesta parte de nosso estudo, recuperar o modo de pensar de Freud, ao mesmo tempo em que buscamos algumas das interpretações da psicanálise para que também possamos estabelecer nossa própria direção de pesquisa e o desenvolvimento de nossa argumentação central, o corpo como metáfora da cultura.

A discussão da cientificidade da psicanálise será referendada no trabalho de Joel Birman “Psicanálise, ciência e cultura” (Birman, 1994), em Renato Mezan no trabalho “Interfaces da Psicanálise” (Mezan, 2002), em Fábio Herrmann nos trabalhos “A psique e o eu” (Herrmann, 1999) e “Andaimos do Real- Psicanálise da crença” (Herrmann, 2006), em Ana Vicentini de Azevedo, “Mito e Psicanálise” (Vicentini, 2004) e em Peter Gay “Freud: uma vida para nosso tempo” (GAY, 1989).

A concepção da Psicanálise, como ciência e ficção, é adotada pela Teoria dos Campos de Fábio Herrman, autor que melhor nos encaminha no esclarecimento da Psicanálise, enquanto ciência da psique mundanizada e concreta, noção que nos é fundamental para o esclarecimento das relações entre corpo e cultura.

Reportemo-nos inicialmente a Mezan para iniciarmos nossa investigação sobre a cientificidade da Psicanálise.

A ideia de que um evento, uma fala ou um fenômeno representa indícios de alguma outra coisa – e de que essa ‘outra coisa’ pode ser alcançada a partir de um estudo atento da primeira – remonta à antiguidade e manifestou-se primeiro no campo religioso: visava-se descobrir quais as intenções da divindade, o que o futuro reservava aos homens, o que se deveria ou não fazer diante de uma dada circunstância. Hebreus, egípcios, caldeus, gregos e romanos, desenvolveram métodos de interpretação, tomando como indícios a ser interpretados aquilo que suas respectivas crenças vinculavam ao mundo supraterrrestre [...] A laicização da interpretação – sua aplicação não mais ao que poderia transmitir ordens ou desejos dos deuses, mas a textos literários e de modo geral ao universo da linguagem humana – é obra dos gregos (MEZAN, 2002, p. 175).

Escolhemos iniciar nosso tema da cientificidade da Psicanálise com este trecho de Mezan, retirado do artigo ‘cem anos de interpretação’ (Mezan, 2002) para retomarmos de onde havíamos inicialmente partido, quando das primeiras aproximações à racionalidade própria da psicanálise. Havíamos então anunciado que a psicanálise é um modo indiciário de investigação, quando apresentamos a semelhança entre o método psicanalítico e o método indiciário moreliano. Freud reconhecia a semelhança entre a psicanálise e o estilo de pesquisar de Morelli, no sentido de que ambos apresentavam a proposta de um método interpretativo, centrado sobre resíduos ou dados marginais, considerados reveladores daquilo que estava sendo investigado.

Mezan (2002) salienta que os saberes da interpretação possuem uma longa história em nossa tradição ocidental, os quais foram recebendo diferentes fontes de explicação para se apoiarem: conhecimento religioso, dramaturgia, literatura, filosofia, dentre outros.

Mezan (2002, p. 176) observa que entre os gregos a interpretação chamava-se *hermeneutiké*, derivado do verbo *hermeneúo*, que significava três atos diferentes, mas aparentados: 1)- exprimir seu pensamento pela fala; 2)-fazer conhecer, indicar; 3)- interpretar, traduzir. O substantivo *hermenêia* significa: 1) expressão de um pensamento, portanto, elocução, faculdade de exprimir; e 2) interpretação de um pensamento, daí explicação, esclarecimento. O *hermeneús* é, então, o intérprete, o que faz compreender e também o tradutor. Todos os termos estão ligados à figura de Hermes, o mensageiro dos deuses, filho de Zeus e Hera, protetor das viagens e do comércio. Desta forma, Mezan destaca que Hermes é um dos deuses ligados ao *trânsito*, à *passagem* (viagens, comércio):

A hermeneutiké é assim uma arte do trânsito e do vínculo entre pontos distantes, quer sejam geográficos ou semânticos. Na acepção mais restrita, ela é uma arte da tradução, da recuperação e ou da preservação do sentido, e suas raízes religiosas transparecem no termo que a designa, muito próximo, em grego, ao que dá nome ao deus (MEZAN, 2002, p. 176).

Duas características da interpretação vão ser reencontradas na psicanálise, para Mezan (2002): ligação ou conexão e expressão verbal ou elocução. Sendo assim, na interpretação dos sonhos há a ideia de expressão verbal do sonho, o seu relato, que já é uma interpretação, sobre a qual irá se exercer a interpretação do psicanalista. Na psicanálise, a interpretação também cumpre a função de esclarecimento ou explicação, de forma a imprimir uma lógica, num aparente caos. No sentido psicanalítico, contudo, a interpretação não se limita ao registro intelectual, mas torna-se um instrumento terapêutico; não é apenas uma

hermenêutica, um desvendamento e tradução, mas um recurso para possibilitar a modificação no paciente. Desta forma, a interpretação é considerada o ato pelo qual se reconhece o analista, como nos informa Mezan (2002).

Em nossa argumentação anterior, buscamos a aproximação da Psicanálise ao paradigma indiciário como forma de preparar o terreno para elaborarmos nossa reflexão sobre a racionalidade que lhe é própria. Afirmamos que a psicanálise nutre-se de metáforas e do trabalho de decifrá-las. Freud, como um detetive, buscava interpretar os sentidos dos sintomas neuróticos, dos sonhos, dos atos falhos e das formações culturais. Sendo assim, ancoramos a Psicanálise no rol das disciplinas indiciárias e qualitativas e a enraizamos na semiótica médica. Por fim, anunciamos a psicanálise como uma ciência humana, uma ciência da interpretação. Vale acrescentar, que é também heurística, atividade de descoberta.

No entanto, este estado de coisas por nós descrito não se coadunava com a trajetória freudiana desde as suas origens, pois Freud almejava que sua disciplina fosse considerada uma ciência nos moldes das ciências naturais, as únicas dignas de respeitabilidade, nos meios científicos. Então, embora a Psicanálise fosse se constituindo de fato e de direito como um saber da interpretação, este desenho epistemológico não se apresentava como plenamente aceito por seu criador. É por intermédio da leitura do discurso freudiano como um todo que os impasses em torno de sua adequação ao paradigma da ciência do século XIX se fez transparecer, de acordo com a análise de Birman (1994).

A interpretação coexistia com o método catártico, no contexto dos estudos sobre histeria, o qual visava a mudanças no psiquismo e no comportamento do paciente, na direção da eliminação dos sintomas neuróticos. Na época da interpretação dos sonhos, Mezan (2002) argumenta que Freud já buscava reconhecer a interpretação como um instrumento terapêutico: conhecer o conteúdo do que havia sido reprimido pela mediação da interpretação do analista seria um passo fundamental para tornar o recalado inofensivo. Assim, interpretar ia adquirindo uma posição central na atividade do analista.

Nas transformações que Freud foi introduzindo em suas formas de investigação do psiquismo – da hipnose à livre associação –, a palavra era cada vez mais devolvida ao paciente, de modo que a fala deste, ao recordar a história de seu sofrimento, ganhava um papel cada vez mais proeminente na construção do método psicanalítico. Entretanto, ao elaborar os seus relatos clínicos, Freud lamentava que seus estudos de caso parecessem contos e se ressentissem do ar de seriedade da ciência.

Ao acompanharmos Freud, passo a passo, em seu esforço de fundar sua disciplina, dentro dos cânones de cientificidade próprios de sua época, verificamos em suas primeiras publicações, particularmente no período anterior ao abandono da teoria da sedução, o uso de uma linguagem fisicalista, com a qual o aparelho psíquico era traduzido nos termos da mecânica e da neurobiologia. Ao mesmo tempo, em seus relatos clínicos, deparamo-nos com uma outra linguagem, mais próxima da literatura. Estas impressões nos mostravam uma tensão que acompanhava tanto a elaboração da teoria, quanto do método da psicanálise, desde os seus primórdios, e que revelavam os impasses com os quais a psicanálise se deparava ao tentar adequar-se ao paradigma das ciências da natureza. Vamos, neste momento, examinar, com maiores detalhes, o processo de constituição do método psicanalítico de pesquisa e seus impasses.

4.1 Tensões e impasses na constituição da Psicanálise enquanto ciência

É com a leitura de Birman (1994) que pudemos referendar as dificuldades de Freud no percurso de construção de uma cientificidade peculiar à psicanálise. Este autor nos mostra que, de fato, o discurso freudiano é um conjunto heterogêneo de enunciados, isto é, nele encontramos diferentes estilos de discursos.

Vamos acompanhar Birman em suas leituras sobre a cientificidade da psicanálise, a fim de que possamos alargar nossa compreensão do sentido e da direção da pesquisa em psicanálise.

O discurso freudiano inscreveu-se num contexto bem preciso da história das ciências, no qual a emergência teórica do Círculo de Viena pretendeu estabelecer proposições rigorosas para definir o conhecimento científico em contraposição ao conhecimento metafísico. Para isso, seria necessário considerar a oposição radical entre as proposições com sentido (discurso científico) e as proposições sem sentido (discurso metafísico). O critério de sentido se baseava na verificação dos enunciados das proposições, de maneira que a exigência de verificação remetesse aos fatos de ordem empírica. Neste quadro epistemológico, o discurso freudiano enunciava que a filosofia se definiria como um trabalho teórico centrado na especulação, enquanto que a ciência estaria estreitamente vinculada à empiria e à observação.

Desde os seus primórdios, a psicanálise foi radicalmente criticada pela sexologia, pela psiquiatria e pela psicologia, que levantavam dúvidas quanto ao rigor teórico das construções intelectuais de Freud. Este, por sua vez, procurava responder incisivamente aos seus críticos, afirmando, sempre positivamente, a cientificidade da psicanálise. Para obter a

afirmação de sua disciplina como ciência, Freud baseou-se nos pressupostos do fisicalismo e da termodinâmica, que se constituíam então o paradigma no campo das ciências da natureza. Birman (1994) considera que a utilização da linguagem fisicalista perpassa toda a obra freudiana, desde o “Projeto para uma psicologia científica”, e evidenciava o esforço do criador da psicanálise em enunciar a sua disciplina para a comunidade científica, na linguagem considerada adequada para que a psicanálise fosse reconhecida como ciência.

Birman (1994) procura evidenciar, pela leitura do discurso freudiano, que há neste um duplo conjunto de enunciados teóricos. No primeiro deles, a linguagem dominante pertence aos domínios da fisiologia, da termodinâmica e da psicofísica, no qual buscava-se uma base empírica e verificacional para as proposições teóricas freudianas. No trecho seguinte do ‘Projeto para uma psicologia científica’, de 1895, buscamos ilustrar o que nos mostra Birman, quanto ao primeiro grupo de enunciados:

[...] quem se dedica à elaboração de hipóteses científicas só pode levá-las à sério se se adaptam, em mais de um sentido, aos nossos conhecimentos e se a arbitrariedade de uma *constructio ad hoc* é suscetível de ser atenuada em relação a elas. Contra nossa hipótese das barreiras de contato, poder-se ia objetar que ela pressupõe duas espécies de neurônios, fundamentalmente diversas, em suas condições funcionais, embora por ora não exista outra base de diferenciação. Seja como for, sob o ponto de vista morfológico (isto é, histológico) nada se conhece que corrobore a distinção. Onde então situar a divisão em duas espécies? Se possível, no desenvolvimento biológico do sistema nervoso, que, como tudo mais, no entender do cientista natural, é algo que se formou gradativamente. Gostaríamos de saber se as duas espécies de neurônios podem ter tido significação biológica diferente e, nesse caso, graças a que mecanismo teriam desenvolvido características tão diversas como a permeabilidade e a impermeabilidade (FREUD, 1980e, v. 1, p. 403-404).

Este trecho acima é parte da fundamentação teórica que Freud empreende para explicar o mecanismo da memória. Se no âmbito dos estudos sobre histeria ele havia constatado que os histéricos sofrem de reminiscências (em que o afeto não ab-reagido ligado ao trauma era considerado a causa maior dos sintomas observados), era necessário que ele pudesse explicar o que era a memória, ou seja, como as experiências eram retidas e transformadas em neurose. No Projeto, Freud procura estudar a memória no campo dos conhecimentos da neurologia de sua época, onde tentava representá-la como efeito da ação dos neurônios impermeáveis. Observamos, neste trecho citado acima, a tentativa de conferir à suas hipóteses credibilidade científica, pela utilização da linguagem da biologia.

No segundo conjunto de enunciados mencionados por Birman (1994), por sua vez, havia uma impossibilidade de verificação nos modelos das ciências naturais, o que possibilita a construção de uma dimensão hermenêutica para a psicanálise, inscrevendo-a no campo das ciências da cultura. No apêndice aos estudos sobre histeria, intitulado “psicoterapia da histeria”, escrito em 1894, Freud descreve a organização do material psíquico referente à memória, em arquivos:

O material psíquico em tais casos de histeria apresenta-se como uma estrutura em várias dimensões, que é estratificada em pelo menos três formas diferentes. (Espero logo poder justificar esta modalidade pictórica de expressão). Inicialmente, há um núcleo que consiste de lembranças de fatos, ou seqüências de pensamento, nos quais o fator traumático culminou, ou a ideia patogênica encontrou sua manifestação mais pura. Em torno desse núcleo encontramos o que é frequentemente uma quantidade incrivelmente grande de um outro material mnêmico que tem de ser elaborado na análise e que é, como dissemos, arranjado numa ordem tríplice. [...] a análise de minha paciente Emmy Von N continha arquivos de lembranças embora não fossem tão plenamente enumerados e descritos. Esses arquivos são uma característica bem geral de cada análise, e seu conteúdo sempre surge em ordem cronológica, que é infalivelmente tão digna de confiança quanto a sucessão dos dias da semana, ou os nomes dos meses numa pessoa mentalmente normal (FREUD, 1980c, v. 2, p. 345).

Como podemos observar, se no primeiro trecho, Freud busca nas ciências naturais uma base, para sustentar suas proposições (a memória descrita em termos de neurônios, explicados pela histologia), no segundo enunciado, a utilização da metáfora pictórica impossibilita a verificabilidade da proposição sobre a memória (como encontrar na anatomia a imagem dos arquivos descritos?).

Apesar de todo o esforço de Freud em construir o seu “Projeto para uma psicologia científica”, buscando com este adequar a psicanálise aos pressupostos da ciência natural, os sintomas das neuroses revelavam uma significação que não era sustentada pelos conhecimentos anatômicos. O sentido dos sintomas se inscrevia na experiência temporal do sujeito, na sua história e era registrado na sua memória. Se Freud se desculpava pela utilização de metáforas para descrever o funcionamento do psiquismo, ao mesmo tempo, ele seguia uma trajetória de rompimento com a psiquiatria de seu tempo, a qual buscava explicar as perturbações mentais como produzidas no corpo biológico. De fato, o psiquismo da psicanálise não é orgânico, mas um psiquismo falante:

[...] O psiquismo com que se defronta o discurso freudiano não é um psiquismo artificializado num laboratório, seja de neuroanatomia, de neurofisiologia ou de psicologia introspectiva. O psiquismo freudiano é um psiquismo que fala, não uma fala solitária, mas inserida num circuito de interlocução (BIRMAN, 1994, p. 25).

Ao erigir-se como uma outra psicologia, que se diferenciava da psicologia do eu, da consciência e das faculdades mentais, fundada no inconsciente e nas pulsões, a psicanálise não se baseava nos modelos de cientificidade das ciências naturais. O que o discurso freudiano realizava, efetivamente, eram operações de interpretação, baseadas na escuta dos pacientes, de onde Freud retirava suas hipóteses sobre o funcionamento psíquico

No início do século XX, os saberes da interpretação apresentavam-se com frequência superpostos aos campos da arte e da filosofia, de maneira que não eram considerados científicos. Apesar deste estatuto epistemológico, conferido aos saberes da interpretação, Birman (1994) salienta que Freud baseou-se no discurso dos historiadores e dos gramáticos alemães, que representavam, no final do século XIX, a história, a língua e a cultura, segundo um modelo evolucionista. Tendo em vista estas filiações da psicanálise, ela não se construiu como um discurso científico – natural, pois suas operações metodológicas estavam mais próximas das que eram utilizadas no campo da história e da linguagem.

O termo metapsicologia representaria a tentativa freudiana em superar a psicologia da consciência, em que o prefixo “meta” acarreta o sentido de ir “além da” consciência e do eu, em direção ao inconsciente. Em carta a de número 84, a Fliess, datada de dez de março de 1898, Freud relata: “parece-me que a teoria da realização de desejos trouxe apenas a solução psicológica, ou melhor, a metafísica. (Aliás, vou perguntar-lhe com seriedade se posso usar o nome de metapsicologia para minha psicologia que vai além da consciência)” (FREUD, 1980 l, v. 1, p. 369-370)

Desta forma, a psicanálise como saber da interpretação seria uma modalidade de discurso teórico bem próximo da especulação filosófica, o que impedia a inserção desta no registro da ciência. Mas Freud também criticava a psicologia da consciência em sua pretensão de fundamentar um saber da interpretação. Assim descreve Birman (1994) os impasses da psicanálise, no campo tortuoso da cientificidade do século XIX:

Exilado do campo da ciência pelas exigências positivistas de seus cânones e pelos ideais de verificação empírico de seus enunciados, apenas ficava para o discurso freudiano, como saber da interpretação, a possibilidade de encontrar a sua identidade teórica no campo dos saberes que foram excluídos

da cidade da ciência e da razão com a revolução científica dos séculos XVII e XVIII. Desta maneira, a psicanálise se encontra com o ideário teórico do Renascimento, silenciado definitivamente do mundo da cientificidade justamente porque a prática da interpretação constituía-se como uma de suas ferramentas fundamentais de trabalho. Com isso, a psicanálise foi identificada à demonologia e à alquimia, saberes que unificavam os territórios terrestre e celeste do cosmos pelos procedimentos da interpretação, e não pela leitura causal do universo infinito definido pela extensão (BIRMAN, 1994, p. 22-23).

A superposição da psicanálise aos campos da arte e da filosofia era frequente, de modo que Freud sempre recorria à linguagem metafórica para ilustrar suas hipóteses, como no exemplo da memória em ‘arquivos’, do psiquismo como um ‘aparelho telescópico’, dentre tantas outras metáforas por ele utilizadas como forma de ilustrar a anatomia fantasmática do psiquismo.

Birman verifica que o termo “construção” foi empregado por Freud com muita cautela, para designar o trabalho de interpretação do analista, a partir da rememoração do analisante, de onde seria possível validar ou invalidar as proposições interpretativas metapsicológicas:

com a ‘construção’ o psicanalista se defronta radicalmente com o que existe de arbitrariedade na função de intérprete. Esse arbitrário da interpretação coloca um limite fundamental na representação empirista do saber psicanalítico, deslocando esse saber do campo de determinismo para o campo do indeterminismo (BIRMAN, 1994, p. 20).

Freud sempre colocava em dúvida suas hipóteses, temeroso de que estas pudessem resvalar para o campo do delírio, da especulação e da bruxaria alquimista, posto que a metapsicologia e a interpretação não se sustentavam sempre nos ideais de verificação e da empiria, como estas eram compreendidas no final do século XIX.

Para superarmos estes impasses e encontrarmos a direção teórica da pesquisa psicanalítica, faz-se necessário definir o campo da empiria da Psicanálise. Segundo Birman (1994), o quadro fundamental da empiria freudiana refere-se à investigação do psiquismo:

O psiquismo com que trabalha a psicanálise é um psiquismo de um sujeito concreto que fala para um outro de maneira constante e que tem no outro o seu polo fundamental de referência.[...] Este é o quadro fundamental da empiria freudiana, onde se estabelece uma experiência ao mesmo tempo

intersubjetiva e alteritária entre sujeitos, considerados como seres falantes lançados no circuito da interlocução (BIRMAN, 1994, p. 25).

Assim, foi a partir da elaboração teórica da experiência psicanalítica, constituída pela escuta de um sujeito que fala para um outro, que se construiu a metapsicologia e um saber centrado na interpretação.

4.2 O conhecimento psicanalítico como construção

Destacaremos agora o debate em torno da cientificidade da psicanálise para o território de sua discussão epistemológica atual, deslocando-o do circuito da virada do século XIX para o século XX, quando a influência do Círculo de Viena pretendia erguer um modelo único de cientificidade, o das ciências da natureza, e submeter a este todos os saberes. Neste contexto, vimos como a psicanálise foi afetada em seu projeto de estabelecimento como ciência e o quanto foi criticada em função da peculiaridade do saber que estava inaugurando. Afinal, ela configurava-se como ciência empírica ou especulação filosófica?

Ao acompanharmos a grande reviravolta que o século XX introduz à epistemologia das ciências, após o advento da Teoria da relatividade de Einstein, que acarretou o surgimento de um novo espírito científico, constatamos que os impasses pelos quais a psicanálise atravessou quanto à validação de sua modalidade de produção de conhecimento, não mais se sustenta hoje, uma vez que a própria ideia de empiria foi transformada.

Seguiremos com Mezan (2002) o fio condutor desta discussão, neste momento, com o propósito de complementar Birman na busca de esclarecer a direção da pesquisa em psicanálise, na atualidade.

Mezan procura nos situar, inicialmente, no amplo alcance histórico da problemática do conhecimento no Ocidente. Na época do Grande Racionalismo (Descartes, Espinoza, Leibniz), admitia-se a unidade da razão e a homogeneidade essencial dos conhecimentos que ela permitia atingir. Entretanto, com o transcorrer dos séculos, a multiplicação dos campos de conhecimento acarretou a constituição de uma história da ciência e esta história seria marcada por rupturas, que reconfiguram o conjunto dos conhecimentos. Cada ruptura introduz novos paradigmas que alteram o modo de pensar próprio daquela disciplina que foi revolucionada.

Mezan (2002) cita autores como Georges Canguilhem, Alexandre Koyré e Gaston Bachelard como os grandes protagonistas que endossaram a ideia de que há uma história das ciências não progressiva, ascendente e linear (das trevas à luz do conhecimento), mas uma

história descontínua, na qual a noção de ruptura com o senso comum e a construção do objeto científico são a tônica.

Da visão de uma Razão Universal, atingimos hoje com Gerárd Lebrun a ideia de que há uma racionalidade própria a cada ciência, como informa Mezan (2002):

Cada disciplina deve possuir sua própria racionalidade, razão pela qual se pode falar numa epistemologia da matemática, numa epistemologia da antropologia, e assim por diante. [...] A epistemologia lebruniana é mais dirigida, mais humilde, talvez; ela se concentra numa única disciplina e procura compreender como ela constrói seus objetos, como estabelece seus modelos de inteligibilidade, como determina os modos de validação ou de refutação de um enunciado (MEZAN, 2002, p. 455).

Esta racionalidade específica de cada ciência desencadeia um sistema autóctone de decisões e escolhas, isto é, cada disciplina elabora seus conceitos e suas teorias baseando-se em seu campo próprio de experiência, construindo, desta maneira, sua própria racionalidade:

[...] Cada ciência constrói uma racionalidade própria para dar conta dos objetos que lhe compete investigar, e portanto, esses objetos não podem apresentar todos a mesma estrutura, nem lhes pode convir o mesmo método. [...] A ciência é uma construção, mas não aleatória; ela deve respeitar o modo de ser próprio à região da realidade em que se situa seu objeto, e abordá-la com um método que ponha em evidência suas propriedades específicas (MEZAN, 2002, p. 466).

A consideração pela ideia da existência de racionalidades regionais nos mostra que a racionalidade da matemática é diferente daquela que caracteriza a economia ou a psicanálise. Sendo assim, não nos parece o cúmulo do arbitrário hoje, que cada disciplina seja legitimada dentro do seu quadro teórico e referente, neste, as suas decisões metodológicas, como parecia ser no tempo que Freud propôs, pela primeira vez, os seus conceitos.

A noção de que o objeto é construído e não apenas transposto, a partir do referente, em função de uma observação exata, é o cerne das leituras epistemológicas na atualidade:

O objeto é recortado e construído a partir do fragmento de realidade que é o seu referente, mas também a partir das consequências lógicas das teorias já existentes – o que permite a situação aparentemente paradoxal de que um objeto possa existir na teoria, sem que seu referente, aquilo a que ele possa vir a se aplicar, possua existência material (MEZAN, 2002, p. 469).

Com estas observações de Mezan, caminhamos na direção de um conhecimento que é construído, o que é diferente de pensarmos no conhecimento como mero registro daquilo que se apresenta na realidade. Esta ideia foi desenvolvida por toda a epistemologia francesa, da qual o representante mais conhecido é Gaston Bachelard.

O novo espírito científico inaugura uma nova concepção do que é a empiria: o empírico não é mais o dado concreto (“a coisa”), acessível à observação. A empiria refere-se ao objeto da forma como é captado pela via da instrumentação teórica.

Vimos Freud caminhar tateando, utilizando suas metáforas para mostrar o seu entendimento do aparelho psíquico. Acompanhamos sua luta para que a Psicanálise fosse reconhecida como ciência empírica e o quanto ele utilizava com cautela a expressão ‘construção’ para se referir ao trabalho de interpretação do analista. Acreditava-se que a ciência era real por seus objetos concretos. Agora, estes objetos não se encontram mais na natureza, mas são totalmente construídos pela teoria.

O corpo, enquanto psicosexual, encontra-se presente em toda parte, mas não é acessível ao senso comum, posto que sua emergência se coaduna com as manifestações do próprio inconsciente, disseminadas nos sintomas, atos falhos, sonhos, na fala corrente e nas imagens do corpo na cultura, que frequentemente mostram-se como absurdas e enigmáticas como as imagens oníricas. O corpo para a psicanálise é metáfora, não existe na natureza; é preciso construí-lo pela mediação da teoria e do método psicanalíticos.

Em dois verbetes de enciclopédia, escrito em 1923, assim Freud descrevia o que é Psicanálise:

Psicanálise é o nome de (1) um processo de investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica (FREUD, 1980m, v. 18, p. 287).

Ao final da exposição do verbete “Psicanálise”, Freud acrescenta um tópico, “a Psicanálise como ciência empírica”, em que discorre o seguinte:

A Psicanálise não é, como as filosofias, um sistema que parta de alguns conceitos básicos nitidamente definidos, procurando apreender todo o universo com o auxílio deles e, uma vez completo, não possui mais lugar para novas descobertas ou para uma melhor compreensão. Pelo contrário, ela

se além aos fatos de seu campo de estudo, procura resolver os problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com o auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou a modificar suas teorias. Não há incongruência (não mais que no caso da química ou da física) se aos seus conceitos mais gerais falta clareza e seus postulados são provisórios; ela deixa a definição mais precisa deles aos resultados do trabalho futuro (FREUD, 1980m, v. 18, p. 307).

No primeiro trecho, a posição de Freud é clara: a Psicanálise é uma teoria sobre o funcionamento do psiquismo, elaborada a partir do método de investigação da mente humana, depreendida de sua experiência clínica com o atendimento de distúrbios neuróticos.

No segundo trecho, Freud nos mostra que pretendia que a Psicanálise fosse uma ciência natural como a física e a química, e se coloca em oposição à inserção desta no campo da filosofia. Mas esta oposição se revela insuficiente para dar conta da complexidade da Psicanálise, que, como vimos, foi se revelando como uma hermenêutica, uma ciência da interpretação dos sentidos contidos na realidade humana, que é simbólica. Contudo, Mezan (2002) argumenta que Freud tinha razão em “insistir no caráter empírico da psicanálise e com isso diferenciá-la de qualquer sistema especulativo invulnerável à prova da experiência [...]” (MEZAN, 2002, p. 486).

Assim como Birman, Mezan também considera a obra de Freud como atravessada por diferentes linguagens, que denotam uma cisão interna entre o aspecto interpretativo e o aspecto mecanicista: “a obra de Freud é uma síntese instável entre a dimensão do sentido e a dimensão da força; sua validade reside em ser uma prática da interpretação, e sua fraqueza no vocabulário mecanicista com o qual o fundador a revestiu” (MEZAN, 2002, p. 487).

Com o advento do “novo espírito científico”, inaugurado com a emergência da Teoria da relatividade de Einstein, até mesmo as ciências naturais não se representam atualmente nos moldes da ciência do século XIX, pois a sintaxe do infinitamente pequeno não mais responde aos paradigmas do empírico enquanto dado observável.

Mezan salienta que a divisão entre ciências naturais e ciências humanas reside hoje na diferença entre o método experimental e os métodos não experimentais:

O método experimental convém a objetos nos quais a singularidade é irrelevante – o fato de se tratar deste ou daquele nada significa perante o fato de ser um exemplar da categoria. Já as ciências humanas têm de levar em conta a singularidade do seu objeto, que coexiste de modo inextrincável com a dimensão supra-singular que o método também quer alcançar. Nesse sentido, o emprego do método clínico – que não é um método experimental – obriga-nos a situar a psicanálise do lado das ciências humanas, e isso sem que os motivos que levaram Freud a colocá-la entre as ciências da natureza

tenham perdido a sua validade. Simplesmente não é mais possível utilizar o termo empírico como equivalente a 'da natureza', como parecia evidente a Freud no contexto em que elaborava suas reflexões (MEZAN, 1980, p. 486).

Quando nos debruçamos sobre o que é de fato o raciocínio analítico, percebemos a sua sutileza e o entrelaçamento que ele opera entre níveis diferentes, envolvendo os aspectos singulares, particulares e universais do objeto a ser investigado. O pressuposto da racionalidade analítica é que todos os acontecimentos e todas as manifestações psíquicas se correspondem e se articulam, formando uma trama que se particulariza em cada um de nós. Vimos a ilustração desta trama no processo de sobredeterminação dos sonhos, em que uma mesma imagem onírica é carregada de múltiplos sentidos. Ao nos dedicarmos à construção do objeto 'corpo' dentro deste quadro de coordenadas conceituais, percebemos que o movimento de aproximação ao objeto envolve o tecer de uma teia, cada vez mais espessa entre o observador e o observado, que é construído.

Voltando à nossa preocupação inicial, que é a de esclarecer sobre a direção da pesquisa psicanalítica hoje, entendemos que esta direção se encontra na utilização do método da psicanálise, cujo objetivo é a investigação do psiquismo que é sempre supra-individual, embora apresente um modo específico de inerência do universal no singular.

Desta forma, entendemos que a Psicanálise como método lida com o funcionamento psíquico do ser humano tanto na sua singularidade, a ser captada no âmbito da terapia (no *setting* analítico), quanto nos seus aspectos sociais mais amplos, com a utilização do método, não necessariamente à situação clínica tradicional, mas aos fenômenos sociais e culturais, que se revelam na psique embrenhada no mundo, na leitura do inconsciente, encarnado na vida cultural.

Em nossa incursão inicial sobre a noção de corpo em Freud, nos limites da primeira tópica freudiana, período compreendido entre 1893 e 1905, quando buscamos destacar as noções de corpo erógeno e corpo pulsional, encontramos três vigas de sustentação do edifício da psicanálise em nosso canteiro de obras: o inconsciente, a sexualidade e a repressão. A matéria prima da constituição do psiquismo é sexual e nasce com o primeiro desejo.

A constituição do aparelho psíquico e do corpo, enquanto psicosssexual, é resultado de um longo processo de representação da realidade, o qual se desdobra em duas faces: um nível de representação manifesta e aparente, acessível à percepção consciente; e um nível de representação reprimida, latente e inconsciente, não diretamente perceptível. Este é o modo de apresentação do aparelho psíquico - a dupla face da representação - , que produz uma

linguagem metafórica, expressão do inconsciente, cujo método de interpretação coube à psicanálise construir.

A decifração desta comunicação metafórica aproxima a psicanálise da arte, pois que cultiva a abertura para uma sensibilidade, na apreensão dos fenômenos humanos, e que muitas vezes pode ser observada em uma poética ou linguagem dos poetas:

Procura da poesia
Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
Tem mil faces secretas sob a face neutra
E te pergunta, sem interesse pela resposta,
Pobre ou terrível, que lhe deres.
Trouxeste a chave?
(ANDRADE, 2008, p. 249)

Podemos também acompanhar com Mezan (2001), um outro modo de dizer sobre a comunicação inconsciente:

Com efeito, o símbolo unifica o sexual e o inconsciente por meio da repressão: é no mesmo movimento que ele institui e afasta de si o seu sentido. O sexual lhe fornece a matéria prima, as semelhanças de forma e de função o geram como símbolo e seu enigma consiste precisamente na dupla face da repressão: como violência e como fracasso. [...] O que é inconsciente no símbolo é o seu sentido; mas ao mesmo tempo este sentido é incessantemente pronunciado, pelo fato mesmo da inocência do seu invólucro. [...] Ou seja, a ambiguidade da linguagem serve como veículo de manifestação do inconsciente, em todas as suas gradações (MEZAN, 2001, p. 110-111).

O método psicanalítico nos mostra sua utilidade como chave para adentrarmos nos meandros da comunicação inconsciente. Com esta chave, podemos decifrar palavras, sonhos, sintomas, imagens, enfim, os produtos simbólicos humanos; com esta chave nos é permitido conceber as palavras na inocência neutra do seu invólucro aparente e no seu sentido inconsciente.

Herrmann (1999), em seu livro “A psique e o eu”, dedica um capítulo especial para discutir a cientificidade da psicanálise, sob o título ‘Psicanálise, ciência e ficção’, no qual defende os direitos de ficção dentro da psicanálise. O autor assim se expressa sobre o que entende por ficção:

Vamos deixar clara a ideia: ficcional não significa falso, nem mesmo cientificamente menor, mas inserido num tipo de verdade peculiar à literatura, que é em geral mais apropriada para a compreensão do homem que a própria ciência regular. Ficção é uma hipótese que se deixou frutificar até as últimas consequências; antes de decidir sobre sua validade, é um instrumento poderoso de descoberta (HERRMANN, 1999, p. 18).

Para este autor, os casos clínicos de Freud inscrevem-se na ordem do saber literário, ficção antropológica freudiana. Na psicanálise, “instala-se um modo mito-poético de pensar, pois saltamos da fisiologia para a lógica emocional e desta para os símbolos culturais e à vida social, onde não estamos sempre certos sobre onde termina a teoria e começa o mito” (HERRMANN, 1999, p. 110).

O autor realiza uma interpretação da psicanálise que concebe o inconsciente como sendo o nosso mundo, o real psíquico que é a realidade tal qual o homem a representa. A psique é o inconsciente, estrutura produtora de sentidos que está recoberta por uma superfície representacional. É nela que devemos procurar o homem, o qual é o conjunto de suas representações (HERRMANN, 2006).

Sendo assim, as regras do inconsciente geram o sujeito e o mundo enquanto sentido, ou seja, a representação representa o mundo e o próprio homem. Esta é a teoria implícita do real, contida na psicanálise freudiana, o realismo fantástico, que concebe a realidade como representação, efeito dos sentidos inconscientes encarnados na vida cultural. Neste autor encontramos a definição de psicanálise que a aproxima da arte: “a nossa é uma ciência poética, muito provavelmente, que se funda no fato de que talvez um verso de Camões exprima uma verdade tão forte e universal quanto a observação empírica a respeito da reprodução sexuada dos mamíferos” (HERRMANN, 1999, p. 110).

Com efeito, este autor faz um convite para usarmos a psicanálise criativamente:

[...] a Psicanálise reúne disparidades e rompe coerências estabelecidas para fazer com que brotem formas novas de compreensão e novos recortes significativos no mundo humano. Em relação às ciências do homem, a Psicanálise é, portanto, um instrumento de experimentação epistemológica, pelo menos tanto quanto de cálculo do ser. Tal jogo heurístico às vezes abre uma região fértil para o pensamento alheio; outras vezes dá em nada. Este, o risco inevitável (HERRMANN, 2001, p. 251).

Este modo de obter conhecimento sobre o homem e seu mundo é fruto do emprego do método psicanalítico, não apenas como hermenêutica, como foi enfatizado em outros autores, mas também como heurística ou descoberta, aspecto que será melhor esclarecido

adiante, quando nos dedicaremos ao uso do método psicanalítico, a partir da interpretação que dele faz Fábio Herrmann.

4.3 A Psicanálise como logos mito- poético

Em “Mito e psicanálise” (Azevedo, 2004), buscamos conhecer melhor a psicanálise enquanto saber que estabelece o logos ‘mito-poético’ de que nos fala Herrmann (2001).

Para Azevedo (2004), há uma lógica comum à linguagem do mito e da psicanálise, de modo que esta última tem se alimentado do mito na construção de suas teorizações, ou seja, a psicanálise tem se utilizado daquele para ilustrar suas descobertas.

Desta forma, de acordo com a autora, há uma lógica no mito, uma mito-lógica, que tem servido para ilustrar a própria lógica do funcionamento inconsciente.

O termo grego *mythos* designa composições de vários gêneros literários (épico, lírico, dramático), relatos históricos e lendas de tradição oral. Assim sendo, o significante *mythos* contém múltiplas significações: é relato, fabulação ou estória que envolve uma lógica na articulação de seus elementos, que não permite que a eles sejam atribuídos significados fixos. Assim, uma das ambiguidades de *mythos* é a condensação de sentidos e a tensão entre o geral e o particular, o coletivo e o individual, o singular e o universal.

Para a autora, a “repetição” é outro aspecto da linguagem mítica, pois há algo que se repete, que é similarmente insistente na linguagem mítica, em meio às suas particularidades históricas ou culturais.

Há uma similaridade das histórias ao redor do mundo, sendo que tal repetição expõe um ponto nodal dessa linguagem que é a atenção às contradições e a sua superação. É recorrente no mito a coexistência de sentidos antitéticos, os embates entre vida e morte, o mesmo e o outro, o perene e o transitório, a diferença sexual.

O inconsciente também produz uma linguagem fundada no paradoxo, na combinação de opostos e na repetição, na tendência a retornar sempre ao mesmo ponto, ao ponto de encontro de uma satisfação originária. No mito e na comunicação inconsciente: “somos sim, confrontados, às vezes afrontados por questões que gravitam em torno das origens, do sujeito, do mundo, do sujeito no mundo, da (sua) história.” (Azevedo, 2004, p. 16)

No mito e na psicanálise há o esforço de rememorar o que não pode ser esquecido. Ao que não pode ser esquecido dá-se o nome de *alétheia*, traduzido por verdade. É dessa verdade que se ocupam o mito e a Psicanálise. No *mythos* encontramos a confluência de – verdade (*alétheia*) e esquecimento (*léthe*): “tal ambiguidade perfaz a lógica da linguagem

mítica que se caracteriza por transbordar o princípio da não contradição – é isto e aquilo” (AZEVEDO, 2004, p. 18).

Também na psicanálise, a dualidade é o princípio basal, o que constitui a vida psíquica. O sonho, via régia do inconsciente, também caracteriza-se por ignorar as oposições e empreender uma combinação dos contrários em torno de um único elemento.

Na palavra situa-se tanto o enganoso quanto o verdadeiro. As palavras mentem, mas também constituem a via de acesso à verdade, pois propiciam a porta de entrada para a revelação de algo que poderia ser silenciado, esquecido e censurado. O poder da palavra mito - poética é que ao ser cantada, é possibilitada a restauração da saúde dos enfermos:

Tal como o poeta arcaico, o analisante dedica-se ao relato (uma das tradições possíveis de *mythos*). Muitas vezes pleno de ficções, de fantasia, de *psêudes*, o relato leva o sujeito à trazer à luz, a ver, a re-velar, sob a égide de Memória ou do trabalho de rememoração, dimensões de sua verdade, de Verdade (AZEVEDO, 2004, p. 23).

Encontramos a presença de “Memória” no mito e na psicanálise, ou seja, no relato da palavra mito – poética, há a presença de alguém que fala e de alguém que ouve, e o relato volta-se para o passado, para o que foi e tendo em vista o que será. A palavra mito – poética é enredada na dimensão ‘do ser e do tempo’, no que se foi, no que se é, e no vir a ser. Desta forma, Memória põe o tempo em movimento e liga o que aparece e o que desaparece, o que é e o que não é.

Estes são alguns dos pontos, dentre outros, trabalhados por Azevedo (2004), os quais nos possibilitam pensar a psicanálise enquanto logos mito – poético. É desse lugar que buscamos pensar as produções culturais humanas, em especial, as metáforas do corpo, criações humanas, o real ficcional. Nas metáforas do corpo, buscaremos a linguagem e seus enigmas, no centro dos quais encontra-se o homem (o *anthropo*), caminho aberto por Freud ao inaugurar a psicanálise.

Enfim, deslindar a complexidade de aspectos envolvidos no tema da cientificidade da Psicanálise requer que possamos observar que Freud produziu sua obra em um contexto epistemológico atravessado por diferentes concepções de ciência. De um lado, a medicina romântica, cuja filosofia é o vitalismo, o qual apregoava a íntima ligação entre fenômenos corporais e psíquicos, uma medicina da totalidade, que visava a uma integração entre poesia, ciência e religiosidade. De outro, a medicina positivista do laboratório de Brucke, onde Freud

realizou suas primeiras pesquisas em neurologia, vertente médica a qual defendia que apenas forças físico-químicas eram atuantes no organismo.

Quando Freud estudou em Viena, Peter Gay (Gay, 1989) salienta que os positivistas tinham pleno comando, de modo que todo o estudo da mente era realizado em bases materialistas, ou seja, como efeito da fisiologia do sistema nervoso, como já destacamos a propósito do contexto em que Freud realizou seus “Estudos sobre histeria”.

A subversão realizada por Freud, em relação a toda ortodoxia positivista reinante, foi resultado de uma lenta transformação de suas ideias, as quais resultaram em uma síntese original, mantendo-se uma linguagem fisicalista, mas com uma direção de pesquisa baseada em uma inovadora teoria da mente, uma autêntica psicologia para médicos, com bases novas, as quais nos revelaram uma cientificidade que é própria das ciências humanas.

Para Gay (1989), a contribuição específica de Freud à noção de inconsciente, foi a de tomar uma noção vaga, ainda permeada pela mística romântica que a aproximava de “estados crepusculares”, imbuídos de religiosidade, para dar-lhe precisão conceitual e convertê-la no fundamento de uma psicologia do inconsciente, com suas características específicas, conteúdos e modos de expressão.

No entanto, para que possamos fornecer estofo substancial à noção de Psicanálise como ciência e ficção, uma ciência humana da psique mundanizada que visa ao desvelamento dos sentidos dos produtos inconscientes encarnados na cultura, e objetivar uma recuperação do método psicanalítico que nos possibilite tal desvelamento, complementaremos as contribuições de Freud com as de Fábio Herrmann, por meio da Teoria dos Campos.

4.4 A Teoria dos Campos como aproximação ao método em Psicanálise.

O objetivo desta sessão é realizar uma segunda aproximação ao método psicanalítico, pela via da Teoria dos Campos de Fábio Herrmann, (1991;1999; 2001; 2004), instrumento pelo qual podemos olhar para certos fenômenos da cultura, nos quais o corpo é metáfora de uma cultura em crise de identidade coletiva.

Dizemos “segunda aproximação ao método psicanalítico”, porque nosso estudo do método realizado até este momento, ainda não nos parece suficiente para esclarecer o nosso objetivo geral, o de elucidar a relação entre corpo e cultura.

A pesquisa sobre a noção de corpo em Freud, pelos meandros dos pontos cruciais de sua obra (no âmbito dos estudos sobre histeria, pela abordagem dos sonhos e da teoria da

sexualidade infantil), permitiu a descoberta do corpo enquanto psicosexual, conforme enfatizamos. A primeira aproximação à cientificidade da psicanálise, por sua vez, possibilitou-nos conhecer seus aspectos epistemológicos e a posição desta no cenário das ciências europeias no final do século XIX e início do século XX. Mas o campo da empiria da psicanálise ainda permanecia definido como circunscrito ao espaço terapêutico, como fruto do trabalho de um psiquismo falante que se dirige a outro, o analista.

Então a razão de nossa escolha pela Teoria dos Campos emerge de uma exigência metodológica fundamental: a aproximação ao método em psicanálise, entendendo este como um instrumental valioso de interpretação e descoberta, não apenas do sujeito individual e de seu mundo singular, no contexto do tratamento convencional, mas também do sujeito coletivo, ou seja, da psique coletiva, o inconsciente cultural, encarnado na vida social.

Trata-se também de uma escolha para que possamos encaminhar nossa tese central, a de que o corpo e a psicosexualidade são metáforas da cultura em condições de modernidade.

Para que possamos nos aproximar dos recursos metodológicos que nos instrumentalize a desenvolvermos nosso argumento central, percorreremos alguns conceitos postulados por Herrmann, a partir dos quais estaremos em condições de olharmos as imagens do corpo na cultura, pelas lentes da psicanálise.

A Teoria dos Campos é uma interpretação da Psicanálise proposta por Fábio Herrmann, médico e psicanalista brasileiro, a qual surgiu da reflexão sobre dois temas interligados – o inconsciente e o método psicanalítico. De acordo com o autor, não se trata de uma nova escola de Psicanálise, mas de uma análise crítica de alguns dos pressupostos fundamentais da Psicanálise (HERRMANN, 2004).

Quanto ao primeiro aspecto, abordado pela Teoria dos Campos, em relação ao conceito de inconsciente, Herrmann propõe que não se reserve a esta noção uma posição tão radicalmente distinta da consciência; o inconsciente não deveria ser visto como uma consciência paralela ou uma parte totalmente incongruente e mantida distante do funcionamento consciente, pela repressão. O inconsciente seria entendido como o avesso da consciência, o que sustenta os produtos desta:

O inconsciente parece-me ser a própria consciência pelo avesso, operando suas regras na inapreensível espessura dos atos da consciência. Outro lugar, no sentido topológico, não no sentido geográfico; não devido a uma cisão provisória, mas por ser seu avesso topológico, portanto, irreconciliável. Como o polo negativo de um ímã em relação ao positivo, o inconsciente sustenta toda e qualquer consciência, atrai-a, mas nela nunca pode ocupar lugar algum. Nem dela pode ser separado (HERRMANN, 2004, p. 17).

Há uma infinidade de configurações possíveis do inconsciente, quando o concebemos como o avesso indissociável dos vários atos de consciência possíveis. A solução encontrada para nomear esta multiplicidade de inconscientes, foi a de introduzir o termo ‘campo’. Como são múltiplos os inconscientes, também são múltiplos os campos.

A expressão escolhida foi ‘campos inconscientes’; para cada relação psíquica ou ato de consciência, seu campo: “no plural, inconscientes relativos (os inconscientes das relações psíquicas representadas na consciência) ou múltiplos campos” (HERRMANN, 2004, p. 19). Desta forma fica entendida o por quê da designação ‘Teoria dos Campos’.

Quanto ao segundo eixo de análise da Teoria dos Campos, o método, o autor propõe uma maior clareza na sua definição, uma vez que este permanecia mais limitado à ideia de tratamento terapêutico.

Herrmann (1991; 1999) assinala que a primeira geração psicanalítica foi a de Freud e seus discípulos diretos; a segunda foi o período das Escolas, cada uma tomando uma parte do conjunto da obra de Freud para estudo, movimento fragmentador, que dificultou qualquer visão de conjunto sobre a Psicanálise. Para Herrmann, caberá à terceira geração recusar ser uma escola a mais, e buscar a trilha que permite conciliá-las, submetendo suas contribuições a uma crítica rigorosa norteada pelo estudo aprofundado do método psicanalítico. Assim afirma o autor sobre a tarefa, à qual deve dedicar-se a psicanálise na atualidade:

É necessária uma rigorosa recuperação crítica do próprio método psicanalítico, que se confundiu depois de Freud com o tratamento clínico; também é de esperar-se uma generalização das teorias metapsicológicas que venha a dar conta das condições psíquicas não individuais, sem prejuízo do aprofundamento da própria especulação teórica sobre a psicopatologia individual e a posição da consciência; nem se pode dispensar a análise do real humano, lugar onde a Psicanálise encontra as demais ciências do Homem; por fim, há que ser ampliado o espectro de temas que se consideram psicanalíticos, hoje ainda limitado quase apenas àqueles que Freud pessoalmente abordou (HERRMANN, 1999, p. 9-10).

O autor ressalta que o método psicanalítico encontra-se envolto em brumas, configurando-se como um mistério, confundido que está com uma técnica de consultório. Com efeito, para que a Psicanálise venha a cumprir sua vocação plena de erigir-se como uma psicologia completa do indivíduo, da coletividade e da psique do real faz-se necessário uma investigação cuidadosa do método interpretativo: “por método, entenda-se a forma geral da produção psicanalítica, tanto na investigação teórica, quanto nos estudos concretos de configurações psíquicas individuais e culturais, isto é, o método interpretativo” (HERRMANN, 1999, p. 13).

Herrmann (2004) argumenta que na essência do método há uma fusão entre as noções de método terapêutico, método científico e artístico – terapia, ciência e arte.

A ruptura de campo é o recurso adequado para a realização de interpretações da cultura, de patologias sociais ou do cotidiano. Ela permite operacionalizar a Psicanálise como uma ciência geral da psique, proposta em que psique não é sinônimo de comportamento observável, mas equivale à própria interpretação por ruptura de campo, recurso que permite des-velar as camadas de representação do real mantidas à margem da superfície da consciência (HERRMANN, 2004).

Cada campo emite mensagens de duplo sentido, que contêm as diretrizes para a sua tradução. Sendo o campo o avesso da consciência, rompe-se o campo quando o analista desvenda os sentidos mantidos à margem.

É, portanto, intenção deste autor, restituir a Psicanálise ao seu cotidiano e empregá-la no seu sentido mais amplo, como Psicanálise com maiúscula, que designa a ciência em construção e seu método, diferenciando-a da psicanálise com minúscula, a ciência de consultório. Colocar o método em ação é pensar continuamente por ruptura de campo, o que permite realizar a crítica das aparências e dos disfarces que se inscrevem na identidade e na realidade.

4.4.1 A relação psique-mundo

Em primeiro lugar, nossa organização, - isto é, nosso aparelho psíquico – desenvolveu-se precisamente no esforço de explorar o mundo externo, e portanto, teria de ter concebido em sua estrutura um certo grau de utilitarismo;- em segundo lugar, ela própria é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar e admite prontamente tal investigação; em terceiro, a tarefa da ciência ficará plenamente atingida se a limitarmos a demonstrar como o mundo nos deve parecer em consequência do caráter específico de nossa organização; em quarto, as descobertas supremas da ciência, precisamente por causa do modo pelo qual foram alcançadas, são determinadas não apenas por nossa organização, mas pelas coisas que influenciaram essa organização; finalmente, o problema da natureza do mundo sem levar em consideração nosso aparelho psíquico perceptivo não passa de uma abstração vazia, despida de interesse prático (FREUD, 1980 u, v. 21, p. 70-71).

Com estas palavras de Freud, endossamos as afirmações de Fábio Herrmann, para quem a vocação plena da Psicanálise é a de erguer-se como uma ciência da psique no mundo, não apenas como uma teorização sobre disposições psicopatológicas individuais. A obra de

Freud dá seu testemunho da importância deste movimento de alargamento das fronteiras da Psicanálise, frequentemente por ser limitada e confundida com tratamento psicoterapêutico.

Como o mundo nos deve parecer em consequência do caráter específico de nossa organização psíquica? Esta indagação nos leva a uma maior aproximação do corpo enquanto corpo da representação, e à busca pelo esclarecimento da relação dialética psique- mundo.

Nascida da clínica das neuroses, por propósito original, a Psicanálise foi chamada a explicar os desvios da percepção correta do mundo, dentro de uma visão simplista da realidade, que a vê como um conjunto de fatos e coisas, como se a percepção fosse uma espécie de fotografia do mundo. Dentro deste quadro de referências, o julgamento correto da realidade deve lutar contra o efeito das emoções, das paixões e da neurose.

Ao criar a psicanálise, Freud acabou por construir um sistema de pensamento que refuta toda ingenuidade perceptualista, uma vez que por força da presença do inconsciente, toda percepção torna-se emocional, assim como a própria realidade se mostra uma complexa e mutável construção subjetiva. De fato, haveria, de acordo com Herrmann (1999), uma ambiguidade na psicanálise, onde convivem duas concepções sobre o que é a realidade: de modo explícito, realismo ingênuo e a ideia de uma distorção subjetivo-emocional; implicitamente, uma teoria do real que concebe a realidade como pura representação. Com efeito, o conhecimento psicanalítico passa a exigir outros modelos de relação do homem com o mundo.

O real humano passa a ser entendido como sendo a própria cultura, um sistema gerador de sentidos: “a cultura, o real humano, estaria dentro e fora, como sistema gerador de realidade. Que realidade? Ora, a materialidade certamente existe e permanece, mas não é assunto psicanalítico; já o sentido, a representação do real, é a realidade que nos concerne” (HERRMANN, 1999, p. 31).

Encarnado na vida cultural, o real humano é uma psique mundanizada, concreta, sempre ativa. Por sua vez, o sujeito individual ou coletivo é criado como uma dobradura do real, como se dentro de cada um de nós houvesse um real recortado.

Decorre desta compreensão da relação psique – mundo, que o objeto da psicanálise é o Homem Psicanalítico, o ser do método da psicanálise, que tem por substância o seu sentido e por habitat e origem o real humano, psíquico:

O homem psicanalítico. Por que psicanalítico? Simplesmente porque o objeto da psicanálise, a psique, o homem da psique, não é o homem inteiro, concreto total. [...] Nosso objeto não poderia ser o homem total. Primeiro por ser este somente o psiquismo humano, o reino dos sentidos e significados;

segundo porque ele é estudado através de um método interpretativo muito especial, que só é confiável quando põe seu objeto em movimento dialogal; terceiro, por ser constituída de campos a psique assim exposta, vale dizer, apreensível apenas em subconjuntos particulares, circunstanciais, histórica e socialmente determinados (HERRMANN, 1999, p. 17).

Vamos examinar estas afirmações de Herrmann. O objeto da psicanálise é o psiquismo humano, entendido como o reino dos sentidos e significados, mas que apenas podem ser apreendidos como campos inconscientes de significação, que se dão a conhecer nas relações dialogais, campos estes que são distintos da intenção consciente do que é falado. Cada relação humana supõe um campo inconsciente de significação, que determina o sentido de qualquer comunicação.

Desta forma, o campo seria um assunto em pauta, mas cujo sentido desliza sempre para outros sentidos possíveis, sustentados pelas relações que nele ocorrem:

Cada relação humana dada supõe um campo na análise, mas também na vida do indivíduo ou da sociedade humana. Assim se cria uma autêntica generalização operacional do conceito de inconsciente; qualquer campo concebível possui a índole de inconsciente relativo para as relações que suporta (HERRMANN, 1999, p. 29).

O real quotidiano, dentro deste quadro de referências da Teoria dos Campos de Fábio Herrmann, é concebido como uma série de determinantes (campos) e determinados (relações). Um campo é tanto o inconsciente nas relações (o inconsciente relativo) como o próprio instrumento de sua demonstração.

Ao método psicanalítico cabe efetuar a ruptura do campo em pauta, evidenciando sempre a abertura para os outros sentidos possíveis, pela via da interpretação: “Em essência, propor uma interpretação significa geralmente mostrar que certo conjunto de ideias, de falas, de comportamentos, de emoções, de fatos sociais, etc., significa algo diferente do que pareceria manifestar, daí a expressão usual conteúdo manifesto” (HERRMANN, 1999, p. 13).

Mas a interpretação não prova coisa alguma, apenas cria condições para que surja o sentido, este que emerge por efeito da ruptura de campo: “Esta é a ideia básica da noção de ruptura de campo. O analista que interpreta, ao tomar em consideração o valor metafórico do discurso do paciente – ou, a propósito, de qualquer recorte do real – espera induzir uma ruptura dos pressupostos que limitavam seu sentido, encarnados numa área psíquica transferencial ou campo” (HERRMANN, 1999, p. 15).

Portanto, em consequência do caráter específico de nossa organização psíquica, o mundo externo, a realidade não é um produto natural, a impor suas leis cegas sobre o homem, mas a imagem e semelhança do próprio homem que a reconstruiu. O eu tenta manter sua ilusão de independência em relação ao mundo, mas a realidade, tanto quanto a identidade, é representação.

A cultura procura criar um mundo de dimensões humanas e um sistema de representações que dê conta, simultaneamente, da interioridade do sujeito e do exterior, sólidas representações de identidade e realidade. Por esta razão, a teoria psicanalítica não pode separar psique e real, posto que o real humano possui as mesmas regras constituintes do desejo inconsciente.

Desta forma, estudaremos o real por meio da realidade, esta que é o conjunto das representações, as quais constituem a superfície aparential do mundo e são compartilhadas pelos homens, a face do real que se pode mostrar. Nosso mundo, em certo sentido, é o inconsciente, a psique do real, mas que somente chega a representar-se por meio da consciência. O real que nos concerne “só pode ser este ser duplo, com uma face aparential, produto da rotina, a realidade, e seu solo absurdo, os campos do real, equivalentes à lógica do inconsciente” (HERRMANN, 2001, p. 288-289).

Para seguirmos na direção das metáforas da cultura, em que o corpo é emblemático do que se passa com o sujeito e seu mundo, trataremos neste momento de precisar um pouco mais os conceitos de eu e de identidade, agora pela contribuição da Teoria dos Campos.

4.4.2 Por uma teoria do eu e da identidade

O eu como instância de representação é concebido como identidade: “por identidade, entenda-se o conjunto das auto-representações e sua aptidão em conferir ao outro elemento do par, à realidade, um caráter pessoal, inequivocamente meu, que constitui *o eu- memória das coisas*” (HERRMANN, 1999, p. 160).

Sendo assim, o eu é uma instância de representação de si e também do mundo, uma vez que nosso psiquismo emerge como esforço de representar o real que nos é apresentado na consciência. Em sua origem, o eu era o próprio corpo. Sob a tarefa de adaptar a vida pulsional à realidade externa, o eu vai construindo as funções de pensamento, memória, ação organizada, as quais impõem restrições à liberdade de fantasia e ao prazer ilimitado. O eu assim construído é tanto agente quanto alvo de ações psíquicas, sendo continuamente sintetizado e resintetizado.

Herrmann (1999) nos mostra que a imagem de si mesmo desdobra-se em muitos ‘eus’, posto que são inúmeras as identificações que o sujeito vai incorporando, ao longo de sua vida. Na adolescência, entretanto, muitos ‘eus’ são sacrificados para que o indivíduo adulto receba sua forma principal. Sendo assim, quando se estabelece o mundo adulto, as regras do cotidiano impõem ao sujeito que se encarne em certas referências identitárias, negando as demais.

A educação do indivíduo para a mesmidade é longa e complexa. O nome que recebe ao nascer, a própria linguagem e a gramática envolvem muitas referências à pessoa, assim como a vida civil implica a mesmidade jurídica, como se tivéssemos sempre que ser lembrados de nossa condição de sermos únicos e contínuos.

A memória garante a continuidade e unidade, porém ela mesma contém os germes da descontinuidade e da fragmentação. No esforço por representar-se, o sujeito elege algumas lembranças e certas identificações, sacrificando e negando outras. Cada estrutura de nosso psiquismo apresenta o equivalente a uma identidade, isto é, mantém determinadas representações, às quais se deve manter fiel para que seja sustentada a ideia de que ‘isto sou eu’. Afirma o autor: “a noção de identidade implica a de igualdade no tempo ou mesmidade. Possui identidade aquilo ou aquele que se mantém idêntico a si próprio por um tempo razoável. A mesmidade é uma preciosa característica humana, apesar de ser fatalmente ilusória.” (HERMANN, 1999, p. 182)

Por que o autor afirma que a noção de um eu total, unificado e coerente é ilusória? Porque para se manter, este eu total deve esforçar-se de forma ininterrupta por minimizar discrepâncias e negar percepções de diferenças entre o que fazemos de fato e o que pensamos ser.

Desta forma, para este autor, faz-se necessário relativizar a ideia de um eu total ou unidade psicológica subjetiva, e inserir uma teoria do eu que inclua a noção de “agentes múltiplos”.

Para ilustrar o eu como agentes múltiplos, Herrmann alude à ideia de “duplicação sub-reptícia do sujeito psíquico, nos processos de objetivação do eu”, ao que ele entende como sendo as diversas cisões do eu nos processos defensivos, o efeito dos variados complexos psíquicos inconscientes sobre o eu; uma relação de partes com o todo, em que algumas funções do psiquismo podem tomar o eu como objeto de suas ações:

Cada vez que o eu se objetiva, no interior da teoria psicanalítica, ele supõe um agente que o visa em suas ações, que o toma como objeto de amor, de

desprezo, de admiração, que o induz a mover-se ou o detém. Tudo se passa, portanto, como se outro eu sub-reptício se tivesse desdobrado, agora tomando - o como seu objeto (HERRMANN, 1999, p. 45-46).

Desta forma, ali onde cada um de nós acredita possuir uma unidade pessoal a que chama de eu, a Psicanálise denuncia a erosão do eu, suas divisões, seus compromissos e seus disfarces. A identidade seria então um espelho aproximado do eu.

A partir destas considerações, podemos inferir que o eu único e sintético é apenas um dos momentos. Não se pode superestimar nem a unidade, nem a fragmentação, pois sendo o eu um agente posicionado, tanto a unidade total quanto a fragmentação podem ser ilusórias.

Afirma o autor:

Os disfarces, as identidades parciais ou efêmeras, as diversas representações que temos de nós mesmos - e que se alternam, se compõem ou se contrapõem, não devem ser simplesmente categorizadas como regra e exceção à regra, eu e desvios do eu. [...] A identidade habitual do indivíduo ou do grupo pode ser um disfarce a mais. [...] Por isso, a investigação do disfarce é importante para nós, porque, qualquer que seja o grau de mentira de um disfarce particular, ele oferece uma oportunidade de recuperar a origem da representação do eu.[...] O disfarce oferece ao analista uma oportunidade heurística (HERRMANN, 1999, p. 38).

A faculdade sintética do eu, que Freud tantas vezes mencionou como sendo uma das funções primordiais do ego, procura com afinco unificar os diferentes sujeitos e suas representações, mas este é um projeto almejado, porém nunca uma conquista definitiva. Afirma Herrmann que a instância egóica é apenas um limite de concentração, uma tendência, enquanto que os campos inconscientes são muitos e variados, e a consciência, fragmentária e transitória.

Assim sendo, a unidade do eu, a ideia de uma identidade fixa e eterna é um escudo protetor da ilusão de sermos sempre o mesmo. O que se observa é a manifestação de sínteses sucessivas de si, as quais criam sucessivos 'eus'.

Decorre deste quadro de referências, que o homem psicanalítico, objeto de estudos da psicanálise, é uma crise de identidade, crise esta que também afeta a realidade humana:

O Homem Psicanalítico nasce de uma crise experimental de identidade. Ao mesmo tempo, e de maneira simétrica, essa crise afeta- lhe também a realidade. Pois realidade, tanto quanto identidade, é representação; realidade é o complemento simétrico da identidade e tão característica do sujeito, quanto esta. Assim, o Homem Psicanalítico experimenta realidades distintas e provisórias, testa mundos, prova aproximações alternativas ao real (HERRMANN, 1991, p. 23).

A realidade, neste contexto, é sempre uma tentativa precária de representar o real, pois as representações do sujeito, são os instrumentos fundamentais da consciência, mas estas não cobrem a totalidade da realidade, nem da identidade, por serem sempre parciais. A busca por uma descrição mais realista do mundo seria então considerada uma ficção, posto que inatingível.

Assim sendo, as noções de multiplicidade e de unicidade são necessárias para dar conta da complexidade da noção de identidade, em psicanálise. O sujeito assim concebido é um cartucho de identificações, que transitam no interior da vida psíquica e no real humano. Da mesma forma, uma sociedade é o um e o múltiplo, configurando um salão de espelhos interior e exterior:

Por traz de minha figura, há outra e outra, multiplicam – se figuras minhas até o infinito. Minha silhueta psíquica – certas marcas identitárias, um estilo de ser, meu nome, a história que convencionou ser a minha- é a herdeira do sacrifício de sucessivas formas mais ou menos iguais, que vão morrendo no tempo para que eu seja quem sou, ou quem creio ser (HERRMANN, 1999, p. 106).

A psicanálise é ciência poética, posto que um verso de Fernando Pessoa pode também ilustrar a multiplicidade do eu:

Passagem das horas

[...]
 Multipliquei-me para me sentir,
 Para me sentir, precisei sentir tudo,
 Transbordei, não fiz senão extravasar-me,
 Despi-me, entreguei-me,
 E há em cada canto da minha alma
 Um altar e um deus diferente (PESSOA, 1983, p. 77).

4.4.3 O corpo: território de construção de identidades e disfarces

O eu enfeixa conjuntos de representações dominantes, cujo interesse exige que se desacreditem outros conjuntos superados, outros eus, para dizê-lo com simplicidade. Essas formações vencidas na luta pelo controle da

consciência não desaparecem, mas são relegadas ao inconsciente, ou melhor, formam inconscientes relativos a outras unidades potenciais do sujeito. [...] Trava-se, por conseguinte, uma autêntica guerra cultural no interior da personalidade (HERRMANN, 1999, p. 140).

Conforme o que é enfatizado pelo autor, à semelhança do modelo teórico da análise dos sonhos de Freud, em que estes são realizações disfarçadas de um desejo reprimido, também o eu é um disfarce, uma posição, resultado de uma luta, uma crise constante de representações, cada qual tentando afirmar-se na superfície da consciência.

A luta por representar-se em unidade leva o sujeito psíquico a falsificar as representações que entram em contradição com aquelas que legitimamente o representam. Por esta razão é que podemos compreender a importância do valor heurístico do estudo do disfarce, porque ele oferece a oportunidade de descobrirmos a origem da representação do eu, aquilo que o sujeito intenta ocultar: “O disfarce é uma atitude eminentemente social que regula ou desregula a relação com o outro e que depende de uma convenção socialmente compartilhada, para poder tornar-se efetiva” (HERRMANN, 1999, p. 146).

Trata-se de uma sociabilidade interior, que também é projetada, no exterior. O sujeito elege uma forma principal para ser a sua representação exterior, sua estampa, às custas de outras, que são sacrificadas. O indivíduo:

É também o autor da forma externa que o constrange, forma que nada mais é que uma primeira duplicação de si próprio. Em contato com a realidade, com sua face projetada no mundo, ele toma a forma humana consentida em sua cultura, como a casca de pão freudiana, porém segundo cada modelo cultural. [...] A realidade, o mundo externo, sendo produção humana nesse novo nível da humanidade, reflete a mesma forma que determina em cada sujeito ingressando numa cultura, com pequena margem de erro (HERRMANN, 1999, p. 101).

O campo psicanalítico é um dos destinos possíveis do campo da representação. Organiza a terapia analítica, como pode organizar também outras práticas derivadas do método da psicanálise, como a análise das imagens da cultura, metaforizadas no corpo.

Palavras, imagens, comunicações, constituem inconscientes relativos, que nos afetam rumo à busca da decifração – a dupla face da representação – o lado direito e o lado avesso, a verdade e a mentira, em cada produto da cultura, como uma porta de entrada para novas formas de representação do mundo e de nós mesmos.

O equívoco da linguagem constrói a realidade cotidiana. Não há sentidos únicos e inequívocos na comunicação; identidades são figuradas e desfiguradas a cada instante, fazendo do campo inconsciente pura virtualidade.

Aquilo que a interpretação revela é uma das linhas de significados, das muitas que se embarçam e se enroscam dentro de determinado campo de observação do analista. Aquilo que desvela o sentido contido no avesso da comunicação é a ruptura de campo, efeito da interpretação:

a decifração de qualquer relação – individual ou coletiva, intrapessoal, interpessoal, uma obra cultural, um período histórico, - mostra os determinantes da consciência nela empenhada, ou seja, o seu inconsciente relativo, o inconsciente da relação. O ato que o faz surgir é a ruptura de campo (HERRMANN, 1999, p. 109).

O autor defende a ideia de que a interpretação psicanalítica é uma curiosa profissão de fé na presença de sentido em qualquer palavra, em qualquer comunicação e expressão humanas.

Sendo assim, podemos afirmar, baseados em Herrmann (1991; 1999), que a cultura é a representação do real, sistema de sentidos e significados historicamente construído; está dentro e fora dos sujeitos. O modo como o eu representa o mundo, a sua realidade, é também o modo como este representa a si mesmo, a sua identidade. Temos então que cada representação de realidade contém uma representação de identidade.

Nosso corpo é suporte das representações de si (identidade) e do mundo (realidade). Diante deste esclarecimento da dupla face da psique, que é tanto individual quanto social, podemos compreender melhor a relação entre corpo e cultura: nosso corpo é suporte da representação do real, que é a própria cultura; é metáfora da cultura, espaço de expressão dos sentidos múltiplos de identidade e de realidade.

A história do disfarçar-se é a própria história humana, que pode ser observada nos mitos, no folclore, nas histórias infantis, em que podemos encontrar os jogos de ocultamento e adivinhação da identidade, tendência geral a negar a própria forma e identidade.

Nosso corpo, suporte de inscrição do psíquico e do somático, é a expressão, por excelência de fantasias, máscaras e disfarces, de modo que na vida cotidiana o disfarce está em toda parte: nos símbolos de status, nas cerimônias, nos uniformes, na moda, nas artes, na propaganda publicitária, dentre outros.

Na atualidade, há um disfarce recorrente: o corpo sempre jovem, magro, saudável, e se possível, sempre melhor, de modo que o envelhecimento e a morte sejam sempre negociados; um corpo que nega a sua história e a sua memória; um corpo à prova do tempo.

Outros disfarces insistentes: a farsa cínica que expressa a desorientação generalizada dos sujeitos em nossas sociedades ocidentais que sofrem da crise aguda de legitimação, contexto em que as normas e regras são constantemente transgredidas e desconsideradas; o corpo da depressão, doença da insuficiência identitária, a qual sinaliza o empobrecimento subjetivo e o vazio dos sujeitos em desacordo com o tempo acelerado do consumo e da tecnologia.

Estes são alguns dos campos de significação por meio dos quais iremos explorar as possibilidades do corpo como metáfora da cultura.

Vimos, com Herrmann, que a psique são os campos de significação do real que determinam o sujeito tanto de dentro, no âmbito da identidade, quanto de fora, na realidade, os quais conformam o Homem Psicanalítico, que é crise de realidade e identidade.

Esta configuração conflitual do Homem Psicanalítico pode ser melhor esclarecida quando nos aproximamos das teorizações sobre a vida social, em especial as que nos mostram que esta crise de realidade e identidade encontra-se na atualidade particularmente afetada, senão até mesmo exacerbada, por uma crise maior de legitimidade que assola as sociedades ocidentais (SAFATLE, 2008; SLOTERDIJK, 2011).

Em tal contexto, o jogo de máscaras e disfarces é levado ao extremo, ao ponto de Safatle (2008) utilizar a expressão ‘capitalismo carnavalesco’ para se referir ao universo sociocultural em que tudo se transforma em aparência, sem estofos substanciais.

Em um capitalismo carnavalesco, convivemos a todo momento com a profanação do sério, de modo que a força ordenadora do modelo e da norma é desativada pela ironização generalizada das condutas. Trata-se, enfim, de um momento peculiar, em que a dimensão da vida como um todo passa a ser encenada, e como tal, a realidade passa a ser vista com descrédito e desconfiança. As imagens de si e do mundo perdem sua força legitimadora, ou seja, não são levadas à sério.

O “fazer fingindo” torna-se a estratégia de ironização encontrada pelos sujeitos para enfrentarem a intensa fragilização de papéis, vínculos sociais e modelos identificatórios, numa sociedade inundada por uma cultura *fake*:

A palavra *fake*, tal como nos esclarece Thomas Friedrich, reúne dois verbos latinos: *facere* e *fingere*, portanto, ‘fazer’ e ‘fingir’, mas também ‘fato’ e ‘ficção’. Noutras palavras, com a utilização desse termo procura-se nomear um tipo de experiência social na qual se tornou impossível para a percepção humana distinguir entre realidade e ficção (LASTÓRIA, 2009, p. 281).

Nosso corpo, enquanto território de construção de identidades e disfarces, quando inserido no contexto de uma cultura *fake*, torna-se colonizado pelo *design*, ou seja, passa a ser projetado, programado e simulado em condições de perpétua inovação tecnológica, como é o caso das modificações corporais e cirurgias plásticas.

Enfim, em última instância, faz-se necessário aproximarmos a leitura do inconsciente, enquanto psique social de uma reflexão sobre a dinâmica conflitual, dos processos de socialização do desejo, no âmbito das atuais sociedades de consumo.

A possibilidade de des-velamento das aparências pela atuação do inconsciente como avesso da consciência é a essência do método tal qual preconizado por Herrmann; é esforço de busca de sentido, de esclarecimento do que se passa com a realidade e com a identidade. Esta busca, na atualidade, deve ser também balizada pela consideração da presença de uma nova economia libidinal ou nova economia psíquica, aspecto que será melhor esclarecido por Safatle (2008), Melman (2008) e Sloterdijk (2011).

A consideração da presença de uma nova economia libidinal nos permite compreender as novas mutações no campo da psicosexualidade, complementando as que já foram apontadas pelos autores da Revista Brasileira de Psicanálise. Com efeito, observa-se hoje a presença de modos de funcionamento psíquico em que não se verifica mais apenas os tradicionais mecanismos de repressão e negação, mas também uma espécie de fetichismo social (Safatle, 2008), em que a perversão da verdade e a transgressão das normas e valores são a tônica.

Neste novo contexto, de uma subjetividade pensada como jogo de máscaras, que luta por disfarçar, na superfície da consciência, os conteúdos ligados à repressão, dinâmica neurótica clássica, passamos hoje, em acréscimo, para uma posição subjetiva de aparências como aparências, no quadro de um superego vinculado ao prazer, e no qual os sujeitos são chamados, a todo momento, a assumir as suas fantasias à luz do dia, de preferência na arena do mercado, o que os aproximam mais de uma dinâmica perversa.

Sendo assim, e tendo em vista as contribuições de Fábio Herrmann sobre o método psicanalítico, referendadas nas noções sobre a relação psique – mundo, a teoria implícita do

real que concebe a realidade como construção subjetiva, o inconsciente como avesso da consciência, o Homem Psicanalítico, os campos inconscientes, o eu e a identidade, a cultura como palco de encenações e disfarces, enfim, a operacionalização e generalização do conceito de inconsciente, tal qual nos é apresentada pela Teoria dos Campos de Fábio Herrmann, tomaremos as imagens, figurações do corpo na cultura (não todas as imagens, o que seria tarefa impossível, posto que são inúmeras e mutantes, mas apenas alguns pontos nodais), como uma linha de superfície, que nos contam sobre a expressividade das subjetividades, e que são determinadas por campos inconscientes.

Como estamos lidando com pesquisa de natureza teórica e que como tal, utiliza-se de fontes bibliográficas, trata-se de recortes estudados por autores que trabalham com o corpo na cultura, tal qual apresentado pela História e pela Psicanálise. No entanto, Herrmann (1999) nos ensina que os próprios textos, a comunicação escrita, ao ser vista pelas lentes do método psicanalítico, pode mobilizar campos de significação, verdadeiros diálogos entre o material escrito e o pesquisador.

Com efeito, a exemplo do próprio Freud, autores como Green (1994), Herrmann (1999), Gomes (2000), Mezan (2002), Costa (2005), dentre outros, vêm utilizando-se da observação da sociedade, de obras literárias, instituições sociais, filmes, enfim, produções culturais diversas, como fontes peculiares de expressão do inconsciente.

Com base nestas considerações sobre o esclarecimento do uso do método psicanalítico, em contexto não somente terapêutico e clínico, tal qual proposto por Herrmann (1991, 1999, 2001, 2004), acrescido da contribuição de outros autores que nos ajudam a vislumbrarmos um possível diagnóstico da cultura atual, iremos analisar algumas das metáforas do corpo, que podem ser observadas na atualidade.

No entanto, ainda com o objetivo de esclarecer melhor as relações entre corpo e cultura, e antes de abordarmos as figurações do corpo na atualidade, faz-se necessário abordarmos o tema “corpo”, com destaque para a constituição do “eu” em Freud ou a gênese do corpo-sujeito.

Portanto, uma vez delineada nossa própria direção de pesquisa, norteadas pela Teoria dos Campos, iremos retomar nossa investigação sobre a noção de corpo em Freud, agora no âmbito da segunda tópica, período compreendido entre 1905 e 1920, e na viragem dos anos vinte, quando da introdução da noção de “pulsão de morte”.

Ou seja, faz-se necessário, ainda, que possamos compreender melhor a noção de corpo “pulsional”, em seus embates entre Eros e Tânatos e como a cultura passa a fazer parte da constituição do sujeito, bem como elucidar, de forma mais ampliada, como a Psicanálise

freudiana concebe o que é cultura, pontos que serão abordados a seguir. O mal-estar na cultura também será abordado, sob o pano de fundo do capitalismo globalizado, quando buscaremos estabelecer uma atualização das relações entre clínica e cultura, por intermédio do diálogo entre a Revista Brasileira de Psicanálise e algumas das teorizações sobre a vida social.

5 O CORPO NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO: DO DESAMPARO À IDENTIDADE

Neste momento de nossa pesquisa da noção de corpo enquanto psicosssexual, caminharemos na obra de Freud, em direção à segunda tópica e à segunda teoria pulsional, período compreendido entre 1905 e 1920, e na chamada viragem dos anos vinte, quando Freud inaugura a noção de pulsão de morte. A problemática que deve nortear nossa investigação é a do lugar do corpo na constituição do sujeito ou da gênese do corpo-sujeito, da subjetividade.

Seguiremos, a partir de Freud, na trilha já empreendida por autores que vêm investigando os desdobramentos da noção de desamparo para a constituição subjetiva, tanto no plano individual, quanto social, como Klain (1998) e Birman (1999). Intentamos examinar, inicialmente, como se dá a construção do sujeito, pela trajetória que envolve o narcisismo primário, o auto-erotismo, o narcisismo secundário, o Édipo e as identificações.

A noção de desamparo é o fiel da balança, conceito que deverá ser aprofundado para que possamos evidenciar as relações do sujeito com a alteridade e consigo próprio. O trabalho de reflexão sobre as possíveis relações entre corpo, identidade e desamparo será tratado tanto em âmbito individual, isto é, na esfera da psicogênese do sujeito em sua história, quanto social, no âmbito das relações do sujeito com a cultura ou civilização.

Como veremos, não se trata de pensar o sujeito individual, para depois inseri-lo na cultura e nas relações sociais, nas relações do sujeito com os outros, com a alteridade, mas conceber esse sujeito, a partir da constituição subjetiva que se assenta, desde os seus primórdios, em um terreno intersubjetivo, processo que evidencia a lógica da relação eu-outro, de modo que a psicosssexualidade retira sua substância do tecido simbólico erigido da cultura humana, aspectos que serão melhor discutidos ao longo desta parte de nosso estudo.

Encontramo-nos, neste ponto, na continuidade do erguimento do edifício da psicanálise, no ponto em que as paredes e a cobertura são colocadas. O acabamento desta construção, contudo, requer o requinte e a depuração conceitual da obra coletiva, realizada pelas mãos dos autores que prosseguiram a pesquisa de Freud.

Dizemos “acabamento” não no sentido daquilo que foi finalizado, mas daquilo que vai recebendo um refinamento crescente quanto aos conceitos, conquista da psicanálise enquanto obra coletiva.

Ao focalizarmos o tema do corpo na constituição do sujeito, com destaque para a noção de desamparo como experiência humana determinante dos destinos da subjetividade, tal escolha nos coloca diante da necessidade de situarmos dentro do arcabouço teórico freudiano, o lugar do eu, e, portanto, do ego no centro desta problemática. Isto porque estamos diante de um corpo-sujeito, um corpo habitado por uma subjetividade. Embora a noção de ego esteja presente desde o “projeto para uma psicologia científica”, com a elaboração da segunda teoria do aparelho psíquico, a compreensão e a importância do ego são ampliadas consideravelmente.

A partir de 1905, Freud procura fornecer uma base pulsional para o ego. Há uma unidade firmemente articulada na obra freudiana em torno de um conceito fundamental, o conceito de pulsão. No período entre 1905 e 1920, Freud reconhece uma primeira dualidade das pulsões: pulsões do ego ou pulsões de autoconservação e pulsões sexuais. Após 1920, esta dualidade é revista, uma vez que tanto a autoconservação quanto a sexualidade passam a ser consideradas como expressão do Eros ligante, a “pulsão de vida”, que passa a fazer contraponto com a “pulsão de morte”.

Desta forma, procuraremos trabalhar com o tema da constituição do eu na obra freudiana, em duas direções:

- na psicogênese do sujeito, a partir do estado de desamparo até as identificações estruturantes do ego na constelação edípica;
- no quadro de uma teoria da angústia, quando buscaremos destacar o estado de desamparo como protótipo da situação traumática, direção que nos possibilita buscar os fundamentos de uma teoria psicanalítica da cultura, uma vez que esta é constituída como resposta humana à condição de desamparo, erigindo-se assim como acervo de ações específicas, acumuladas ao longo da história.

Ao mesmo tempo, procuraremos enriquecer as contribuições freudianas ao tema da psicogênese do sujeito com autores como, Laplanche (1988; 1997), Lacan (1998), Klain (1998), dentre outros.

Por fim, investigaremos, ainda que de forma preliminar, os desdobramentos da noção de desamparo para o plano social, ou seja, no âmbito das relações do sujeito com a cultura ou civilização, quando abordaremos a noção de pulsão de morte, contexto onde situaremos o corpo como destino das pulsões em seus embates entre Eros e Tânatos.

5.1 Desamparo e demanda de amor

Amar

Que pode uma criatura senão,
entre criaturas, amar ?
Amar e esquecer,
amar e malamar,
amar, desamar, amar ?
sempre, e até de olhos vidrados, amar?
(ANDRADE, 2008 b, p. 230)

A cria humana, se comparada com as de outros animais, encontra-se, ao nascer, no mais completo estado de desamparo. Se nenhuma ação externa intervir para atender as necessidades fisiológicas do bebê, ele não sobrevive. Quando o estado de proteção intrauterina é interrompido pelo nascimento, inicia-se no recém-nascido um esforço de sobrevivência que o faz desenvolver suas primeiras relações com o mundo externo, esforço que resulta na construção de seu psiquismo, desde o início marcado pela dependência de outro ser humano com o qual vai desenvolver seus primeiros vínculos afetivos.

Enquanto que o preparo congênito para fazer face aos perigos reais é quase inexistente, a parte de nossa herança arcaica que tem referência com a perda do objeto cuidador, a figura materna, é extremamente intensificada. Assim, os bebês produzem uma sensibilidade muito aguçada em relação a quem satisfaz suas necessidades primordiais, tomando-os como os primeiros objetos de seu investimento libidinal.

Por intermédio da ação específica, que é uma alteração no mundo externo, promovida pela figura materna, que fornece o alimento que aplaca a fome do bebê, este obtém a eliminação das tensões desagradáveis que o perturbam, retomando assim o seu estado de equilíbrio. Quanto a isso, Freud assim se expressa:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de levar a cabo essa ação específica. Ela se efetua por intermédio de *assistência alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é atraída para o estado em que se encontra a criança, mediante a condução da descarga pela via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (FREUD, 1980 e, v. 1 p. 422).

O corpo biológico é a pré-condição do aparelho psíquico, uma vez que o corpo erógeno é uma organização libidinal apoiada no corpo biológico. No entanto, a psique é algo

que transcende o soma, uma vez que ela emerge dele para existir como algo além, com leis próprias de funcionamento, distintas das formas e manifestações do aparelho biológico. Mas então qual é a passagem que existe para que um corpo biológico possa emergir como um corpo erógeno, uma organização psíquica, sendo que o corpo erógeno é uma aquisição, posto que não nascemos com ele como é o caso do corpo biológico?

Esta passagem ocorre pela constituição da pulsão, que ocorre na interseção destes dois corpos, o corpo biológico e o corpo erógeno, como também na interseção do corpo da criança com o corpo do outro que dela cuida. O aparelho psíquico se apoia no biológico. A fonte da energia psíquica é somática, mas a pulsão conceitua um fenômeno que se encontra nos limites do biológico e do psíquico:

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, uma ‘pulsão’ nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como a representante psíquica dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida de exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1980 n, p. 142, v. 14).

Freud (1980 n, p. 142-143) nos mostra a complexidade de fatores constituintes da pulsão, designada por ele como *trieb*: pressão (*drang*), finalidade (*ziel*), objeto (*objekt*) e fonte (*quelle*).

Por pressão (*drang*) de uma pulsão Freud compreende o seu fator motor, isto é, a quantidade de força ou medida da exigência de trabalho que ela representa, embora ele não esteja remontando a quantidades mensuráveis. A finalidade (*ziel*) de uma pulsão é sempre a satisfação, que só pode ser obtida por intermédio da eliminação do estado de estimulação (que produz tensão), na fonte da pulsão. O objeto (*objekt*) de uma pulsão é a coisa através da qual a pulsão é capaz de atingir a sua finalidade, podendo ser uma parte do próprio corpo do indivíduo. A fonte (*quelle*) de uma pulsão é o processo somático que ocorre em uma parte do corpo, cujo estímulo é representado na vida mental pela pulsão.

Chama-nos a atenção na noção de pulsão a sua flexibilidade, o que nos mostra que nosso corpo se abre ao mundo como possibilidade de troca, de estabelecimento de vínculos afetivos, de comunicação e de criação de sentidos e significados. Há um organismo que é montagem biológica, mas também sentido. Este aspecto é ilustrado por Laplanche (1997):

No *trieb* sexual, tudo é variável. O objeto é contingente, é suscetível de todas as substituições; segundo Freud, sempre se pode substituir um objeto por outro. O alvo é suscetível de troca, de modificação, de inibição. As fontes, enfim, estão conectadas umas às outras, suscetíveis de ‘vicariar-se’. Nessa concepção, objeto, fonte e alvo na pulsão sexual são finalmente evanescentes. [...] O que resta da pulsão? Nada, exceto afinal a força, essa *drang* que pela semântica é exatamente sinônimo de *trieb* (LAPLANCHE, 1997, p. 31-32).

A sexualidade envolve a implantação da fantasia, dos significantes enigmáticos que confrontam o corpo da criança, pelo impacto deste com o inconsciente parental. A sexualidade apóia-se na auto-conservação, ou seja, na nutrição alimentar do bebê, mas dela desliza-se para a dimensão da fantasia, que constitui a dimensão da própria sexualidade.

Laplanche (1988; 1997) subverte a noção de “apoio” da sexualidade nas funções de auto-conservação, revirando-a pela sedução. A relação de auto-conservação atrai a sedução. A sedução aqui não é um atentado sexual, um estupro, mas o confronto do inconsciente do adulto na experiência vital da criança, que nos mostra como se dá a gênese do sujeito humano, possuidor de um inconsciente e de uma sexualidade. Nas palavras de Laplanche:

Mas este mundo adulto não é um mundo objetivo que a criança teria que descobrir e aprender, como aprende a caminhar e a manipular coisas. Caracteriza-se pelas mensagens (linguísticas ou simplesmente semiológicas: pré ou paralinguísticas) que questionam a criança antes que ela as compreenda, e às quais deve dar sentido e resposta. [...] Há várias linguagens do adulto, linguagem verbal, linguagem dos gestos, da mímica e dos afetos. Há na criança uma potencialidade para entrar nestas línguas, potencialidade natural, instrumental e também afetiva. [...] A confrontação adulto - criança engloba uma relação essencial de atividade-passividade, ligada ao fato inelutável que o psiquismo parental é mais ‘rico’ que o da criança (LAPLANCHE, 1988, p. 118).

A assimetria contida na díade adulto - criança nos remete à presença de um “maior sentido”, mas de um maior sentido escondido, ignorado pela criança, conformando um enigma que a seduz em direção à sua decifração: “o enigma cujo móvel é inconsciente é sedução por si mesmo e não é em vão que a Esfinge está postada às portas de Tebas” (LAPLANCHE, 1988, p. 119).

O que o outro quer de mim? Esta indagação, ainda que formulada de uma perspectiva adulta (por parte de um esforço de compreensão deste, do que se passa com a criança nos primórdios de sua constituição, diante de um mundo pela frente a decifrar), coloca-nos no

cerne de uma demanda cultural e identitária: para humanizar-se e apropriar-se do acervo de sentidos e significados sintetizados na cultura, é preciso confrontar-se com o enigma do outro. As possíveis respostas a este enigma vão apontando os caminhos para os contornos do eu, de modo que a criança possa ir integrando em si mesma as experiências que lhe acontecem, sendo que é na totalidade psicossomático-afetiva que ela pode ou não integrar adequadamente o que vivencia.

Há, portanto, uma sedução originária, a presença de um maior sentido que se insinua na ação inconsciente do outro, na face sexual inconsciente da mensagem do outro: “pelo termo sedução originária qualificamos, portanto, esta situação fundamental na qual o adulto propõe à criança significantes não verbais tanto quanto verbais, e até comportamentais, impregnados de significações sexuais inconscientes. Do que chamo significantes enigmáticos” (LAPLANCHE, 1988, p. 119).

O ser cuidado pelo outro, o receber sentido e significação no gesto alheio nos coloca no âmago de nossa tessitura simbólica. Instaura-se aqui a ordem humana, a ordem da cultura pelo ato inaugural de um outro que fornece sentido e significado ao corpo do bebê, lócus da subjetividade nascente. Não sobrevivemos apenas do aparato orgânico, mas fundamentalmente do amparo do outro que nos acolhe.

Assim, muito cedo nos deparamos com nossa perplexidade diante do outro – sem esse outro essencial o eu se faz em pedaços: decomposição e recomposição, perda e recuperação. O laço primordial nos une ao outro para que deste possa emergir a composição de um corpo estruturado. Este corpo não nos pertence. Fomos capturados pelo olhar enigmático da alteridade, pelo universo simbólico-cultural que habitamos.

Esta é a geografia de que dispomos para nos fazer humanos, onde cabemos como gente, nos limites de um corpo investido de amor. Deste vínculo que angaria eficácia simbólica, posto que resulta em um sujeito viável, continuamos a depender no percurso de uma vida inteira. Nas palavras do poeta podemos ilustrar a incansável busca pelo amor:

Amar

[...]

Este o nosso destino: amor sem conta,
Distribuído por entre as coisas pérfidas ou nulas,
Doação ilimitada a uma completa ingratidão,
E na concha vazia do amor a procura medrosa,
Paciente, de mais e mais amor.

(ANDRADE, 2008, p. 230)

A herança do desamparo na constituição do sujeito nos coloca diante da demanda do amor do outro para que seja possível sua sobrevivência tanto material quanto psíquica. É neste sentido que Freud nos ensina que o desamparo inicial do sujeito é a fonte primordial de todos os motivos morais: a fragilidade da cria humana reclama cuidados e mobiliza a ação ética inerente aos cuidados maternos, únicos capazes de recompor o equilíbrio do corpo do bebê, quando inundado pelas tensões desencadeadas pela fome, frio, dores e demais demandas do recém-nascido.

A pulsão sexual é esta força plástica, que nos aproxima, que nos une aos objetos de satisfação, que podem sempre ser substituídos, quando de sua perda (o *trieb* sexual é variável, como vimos), o que nos permite seguirmos nos gratificando ao longo da vida. Estratégia de sobrevivência: perda e desligamento aqui, resgate do perdido ali, de modo que nesta procura medrosa deparamo-nos com nossa fragilidade originária, esta que é também nossa fortaleza, enquanto aponta para a eterna busca.

Há uma trajetória no processo de constituição do corpo-sujeito, que é desencadeada pelo desamparo e inaugurada pela noção de narcisismo, em Freud (1980 o). Introduzir o narcisismo é introduzir o eu na teoria psicanalítica. Vamos neste momento traçar o percurso de constituição do sujeito, a partir do estado de desamparo inicial.

5.2 A psicogênese do sujeito: do desamparo à identidade

O ser humano nasce no narcisismo primário, formado desde o desejo dos pais. Vamos então compreender, inicialmente, a noção de narcisismo. Magalhães (1995) argumenta que o tema do narcisismo é bastante amplo e complexo em psicanálise. Afirma esta autora:

Ao longo de sua obra, Freud usa este termo de várias maneiras: fala em narcisismo primário, em narcisismo, em narcisismo do ego e em narcisismo secundário. São conceitos relacionados entre si, mas cada um contém uma especificidade, cada um deles explicita distintos modos de subjetividade. (MAGALHÃES, 1995, p. 29)

Laplanche e Pontalis (1988) informam que se procurarmos concretizar o momento da constituição do narcisismo primário, encontramos, já em Freud, variações: nos textos do período entre 1910 e 1915 esta fase é localizada entre o auto-erotismo primitivo e o amor de objeto, momento considerado contemporâneo do aparecimento de uma primeira unificação do ego. Com a elaboração da segunda tópica, Freud designa por narcisismo primário um primeiro

estado da vida, anterior até à constituição de um ego, no qual a vida intrauterina seria o arquétipo. De acordo com estes autores, esta última acepção do narcisismo primário é a que prevalece atualmente no pensamento psicanalítico.

Na vida intrauterina a criança só existe na fantasia de quem a concebe. O narcisismo primário seria, desta forma, uma espécie de útero arquétípico, espaço e tempo de gestação da fantasia de como será o filho do desejo dos pais. A escolha de um nome, das roupas, do quarto, da futura escola, e até mesmo de uma futura profissão, são exemplos de como um bebê existe no desejo dos pais, antes mesmo de nascer: “este útero é tecido pela imaginação, pelas representações simbólicas, ele pode existir até mesmo nos homens, enfim, em qualquer um que conceba psiquicamente um filho” (MAGALHÃES, 1995, p. 30).

O narcisismo primário seria esta anterioridade estrutural, o alicerce básico sobre o qual irá arquitetar-se a constituição do sujeito; é um articulador que liga o narcisismo parental com a estruturação da instância narcisista no filho. Desta forma, o narcisismo dos pais resulta no narcisismo do filho:

O conceito de narcisismo primário é um articulador que liga o narcisismo parental com a estruturação da instância narcisista no filho. Sua substância reside na intersubjetividade porque sua realização se dá numa relação entre humanos, primeiramente entre os pais e mais tarde quando nascida a criança, entre ela e estes que se encarregam de prosseguir sua criação: um projeto fantasioso e ideal que será fixado e materializado por todos os meios e métodos que estes pais possuírem (MAGALHÃES, 1995, p. 33).

O momento de instalação do narcisismo primário é o momento de emergência do desejo dos pais. São os pais que desejam a existência do filho e é por eles que aquela vida se mantém.

Freud assim descreve a chama inicial da vida, contida neste abrigo contra as turbulências do mundo externo, que é a instauração do narcisismo primário:

Se prestarmos atenção à atitude de pais afetuosos para com os filhos, temos de reconhecer que ela é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram. [...] Assim eles se acham sob a compulsão de atribuir todas as perfeições ao filho – o que uma observação sóbria não permitiria – e de ocultar e esquecer todas as deficiências dele. [...] A criança terá mais divertimentos que seus pais; ela não ficará sujeita às necessidades que eles reconheceram como supremas na vida. A doença, a morte, a renúncia ao prazer, restrições à sua vontade própria não a atingirão; as leis da natureza e da sociedade serão ab-rogadas em seu favor; ela será mais uma vez realmente o centro e o âmago da criação – “sua majestade o bebê”, como outrora nós mesmos nos imaginávamos. A criança concretizará

os sonhos dourados que os pais jamais realizaram – o menino se tornará um grande homem, e um herói no lugar do pai e a menina se casará com um príncipe como compensação para sua mãe (FREUD, 1980 o, v. 14, p. 107-108).

Klajn (1998), ao eleger como tema de sua pesquisa, “o conceito de desamparo na gênese da identidade” mostra-nos que o narcisismo primário estabelece uma experiência de asseguramento, de instauração de uma camada protetora onde se dá a preservação do humano, pela transmissão narcísica de pai para filho:

Eis, portanto, o momento de instauração da pedra fundamental. O caminho humano está posto. Esta relação a três que reveste e protege tornando-o humano lhe dá um lugar. Eis a identificação primeva, a identificação com o pai da pré-história pessoal. Agora o bebê tem nome e sobrenome. Trata-se de um bebê humano. Tudo isso é o abrigo, o amparo. Abrigo contra a turbulência de uma vida inserida no meio humano. Sem essa instauração não se dá a entrada deste bebê na cultura (KLAIN, 1998, p. 69).

O narcisismo primário constitui, assim, o asseguramento da transmissão da vida, uma revanche contra o desamparo e a finitude da condição humana, posto que neste primeiro laço residem as ilusões de perenidade e imortalidade. Trata-se, ainda, de uma vitória da civilização, pois é uma história de cultura que se transmite.

A disposição de ofertas de ações específicas é o legado da própria cultura, de modo que a instalação do narcisismo primário está intimamente ligada à cultura, esta, que dentre outras coisas, é uma construção mental que protege os homens, tornando-os civilizados.

O desamparo inicial é a condição orgânico-mental fundamental e fundante, estado este que faz o humano mover-se na vida em busca de segurança, sendo por este motivo, o disparador, “a fonte primordial de todos os motivos morais”, como nos mostrou Freud, desde o Projeto.

O recém-nascido emite sinais que serão interpretados. A ação específica diante destes estímulos será consequência da fantasia, de uma imagem que a pessoa que cuida da criança faz dela. Sem isso, a criança sequer será percebida:

Nesta vivência de satisfação constitui-se a pulsão, esta que emerge enquanto exigência e retorna enquanto significado. O movimento somático foi significado; nesta ida e vinda não existe um mero giro circular ou uma simples mudança de rota, trata-se de uma alteração consistente na qual a necessidade se transforma em sexualidade ao ser subsumida pelo desejo do outro (MAGALHÃES, 1995, p. 35).

Por sua vez, Klain (1998), baseando-se no trabalho de Green (1988), “narcisismo de vida, narcisismo de morte”, toma a ideia de ação específica como acervo cultural, como herança cultural que deverá ser transmitida de pai para filho. Nesta complementaridade de papéis, o recém-nascido traz como dote e bagagem uma matéria prima não processada, nem elaborada, que passará por um processo de transformação, ao entrar no circuito da troca simbólica:

Quando um filho conquista aquilo que seu pai lhe transmite, aí se reafirma o humano. Cada pai, cada verdadeiro pai, dá a seu filho a missão milenar de zelar pelo humano. E este humano está entremeadado no tecido cultural. [...] Um filho herda uma tradição. Herdá-la não é simplesmente repeti-la sem sentido, mas é, acima de tudo, conquistá-la. Ser o representante desta tradição, desta cultura. Ser aquele que irá transmiti-la a seu sucessor (KLAIN, 1998, p. 44).

Desta forma, vemos que o recém-nascido deve ser reconhecido como humano, pertencente a determinado grupo, membro de uma família, um semelhante. Mas como conquistar esta herança? Como se apossar dela? A resposta a estas indagações requer que o sujeito percorra um caminho, tanto em sua história individual, quanto coletiva. Sendo assim, o narcisismo primário, esta tela protetora, deve ser rompida para que o bebê humano possa seguir o seu desenvolvimento e construir seus recursos internos para conquistar a herança que recebeu.

Para conquistar o dote que recebeu, é preciso enfrentar a perda do seio (processo que promove o rompimento do narcisismo primário) e instalar o movimento de conhecer o mundo e a si mesmo, processo que é inaugurado pelo auto-erotismo, que sinaliza uma renúncia à administração pela mãe, o reconhecimento da fenda que separa o bebê da mãe.

Na experiência de satisfação, a pulsão encontrava seu objeto fora, na sucção do seio da mãe. Mas este objeto é perdido, no intervalo entre a aproximação e o afastamento da mãe. Na passagem do objeto de satisfação “fora”, no seio, para a satisfação no próprio corpo da criança, dá-se assim o auto-erotismo, movimento este que marca a experiência de perda do seio e o encontro de um substituto deste: “o auto-erotismo é uma marca da fenda, um refendimento, que permite ao sujeito contentar-se consigo mesmo” (KLAIN, 1998, p. 61).

Ao encontrar o corpo do bebê o movimento pulsional se desdobra em pulsões parciais, que buscam satisfação em diferentes partes do corpo: a boca, o olfato, o olho, o ânus, etc. O

auto-erotismo caracteriza-se pela anarquia; é um estado em que as pulsões se satisfazem cada uma por sua própria conta, sem exigir qualquer organização de conjunto. O auto-erotismo:

É assim uma chupeta, tal como esse adereço se apresenta mesmo: indispensável à resignação diante da fenda que a separação do seio causou na imagem de integridade antes tida pelo bebê [...]. A chupeta é a conservação do objeto-seio, porém com a marca da interdição sustentada por uma pulsão inibida em seu fim sexual (KLAIN, 1998, p. 71).

No início da vida, não há ainda a unificação das experiências de satisfação das pulsões parciais em uma organização de conjunto, que será consubstanciada pelo ego. A noção de eu emerge no narcisismo propriamente dito, o narcisismo do ego: “um narcisismo resulta em outro, sem deixar de existir, o narcisismo primário é pré-condição para o narcisismo secundário e o narcisismo dos pais é herdado pelos filhos” (MAGALHÃES, 1995, p. 32).

Sendo assim, a vivência estruturada de um ego não é experimentada no início da vida. O ego deve desenvolver-se:

Posso ressaltar que estamos destinados a supor que uma mudança comparada ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo (FREUD, 1980 o, p. 93, v. 14).

Esta nova ação psíquica é o movimento da libido em direção ao corpo próprio, que o toma como objeto de amor; ao mesmo tempo, esta ação psíquica unifica, conforma uma unidade de funcionamento, em relação ao modo anárquico e fragmentado da sexualidade que caracteriza o auto-erotismo, ação psíquica que é a própria emergência da instância do ego. Desta forma, no narcisismo, é o próprio ego que é tomado como objeto de amor.

Vamos acompanhar com Freud, em “Sobre o narcisismo, uma introdução” (1914) e em “o Ego e o Id”, texto de 1923, dentre outros, a emergência da segunda teoria do aparelho psíquico, buscando situar nesta, o surgimento do ego.

Quando o bebê se separa do objeto seio, abre-se a fenda. O objeto primordial é “perdido para sempre”, ou seja, a condição primeira de completude, quando não havia distinção entre libido objetal e libido do ego, não pode mais manter-se, situação que reinava no narcisismo primário:

[...] a volta da libido objetal ao ego e sua transformação no narcisismo representa, por assim dizer, um novo amor feliz; e, por outro lado, também é verdade que um verdadeiro amor feliz corresponde à condição primeira na qual a libido objetal e a libido do ego não podiam ser distinguidas. [...] O desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcisismo primário (FREUD, 1980o, v. 14, p. 117).

A volta da libido retirada do objeto e seu retorno em direção ao próprio ego instala o narcisismo secundário, o narcisismo do ego, reservatório de libido, que vai constituindo-se pela retirada da catexia libidinal de cada objeto investido e abandonado. O ego é assim formado, em grande parte, a partir de catexias libidinais abandonadas:

O ego trata com as primeiras catexias objetais do id (e certamente com as posteriores também), retirando a libido delas para si próprio e ligando –as à alteração do ego produzida por meio da identificação. [...] Bem no início, toda a libido está acumulada no id, enquanto que o ego ainda se acha em processo de formação ou ainda é fraco. O id envia parte dessa libido para catexias objetais eróticas; em consequência, o ego agora tornado forte, tenta apoderar-se da libido do objeto e impor-se ao id como objeto amoroso. O narcisismo do ego é, assim, um narcisismo secundário, que foi retirado dos objetos (FREUD, 1980p, v. 19, p. 61-62).

No início da vida psíquica ainda não há um ego, mas um id psíquico desconhecido e inconsciente. O ego tem início no sistema perceptivo:

Examinemos agora um indivíduo como um id psíquico, desconhecido e inconsciente, sobre cuja superfície repousa o ego, desenvolvido a partir do seu núcleo, o sistema perceptivo. [...] O ego não se acha nitidamente separado do id; sua parte inferior funde-se com ele (FREUD, 1980p, v. 19, p. 37).

O ego emerge como uma diferenciação, na superfície do aparelho psíquico, como uma parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo. Em função desta ligação com o mundo externo, o ego procura aplicar a influência desta ao id, promovendo, desta forma, uma substituição do princípio de prazer que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade. Na sua relação com o id, “o ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões” (FREUD, 1980p, v. 19, p. 39).

O ego deriva das sensações corporais, principalmente das que se originam da superfície do corpo; constitui-se, também pela sua formação a partir do sistema perceptivo-consciente, erigindo-se como a superfície do aparelho mental:

O próprio corpo de uma pessoa e, acima de tudo a sua superfície, constitui um lugar de onde pode originar-se sensações tanto externas quanto internas. Ele é visto como qualquer outro objeto, mas, ao tato, produz duas espécies de sensações, uma das quais pode ser equivalente a uma percepção interna. [...] O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície. (FREUD, 1980p, v. 19, p. 39-40).

O ato psíquico que promove a emergência do ego, experiência de unidade, de apropriação de um ego corporal é abordada por Jacques Lacan como sendo o estágio do espelho, quando a criança adquire uma imagem totalizadora de si. A imagem identificada pelo bebê, por volta dos seis a dezoito meses, é a precipitação do ego, quando o bebê humano assume a imago da espécie:

Basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que análise atribui a este termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada, pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*. A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação, que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial (LACAN, 1998, p. 97).

Nesta descrição de Lacan (1998) do ego como a precipitação de uma imagem no espelho, há que se considerar que não se trata de um espelho como objeto concreto, mas de uma metáfora, o espelho aqui entendido como a identificação de si que o sujeito assume, fruto do desejo do outro. O espelho é o Outro, a cultura, a cadeia de significantes que nos antecipa e que nos fornece a matéria prima que compõe as identificações e a identidade, o universo simbólico que nos humaniza e que nos é proporcionado pelo manejo do outro cuidador, o outro concreto, que nos assiste em nosso desamparo primordial.

O bebê identifica-se com a imagem do desejo do Outro nele projetada e que está ali no espelho: “a criança vê algo que não é, e que pretende ser, o falo, a perfeição, o ideal da mãe. Ele deseja ser o desejo do Outro, simbólico, porque encadeamento de significantes; a

instância narcisista é determinada pelo outro concreto que propicia prazeres, um corpo na relação com outro corpo” (MAGALHÃES, 1995, p. 42).

Vamos então explicar melhor a constituição do ego e de seus ideais, a partir das identificações, tomando como pano de fundo a ideia de que o ego é a identificação de si, inicialmente corporal, e que se precipita em uma imago, a projeção de uma superfície.

O ego não é simplesmente a parte do id modificada pela influência do sistema perceptivo, um órgão sensorial, que visa à adequação ao meio externo. Há uma gradação no ego, uma diferenciação dentro dele que pode ser chamada de superego, e que nos permite compreender melhor a natureza das identificações que constituem o caráter do ego. Em “o ego e o id”, Freud afirma: [...] “o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto” (FREUD, 1980 p, v. 19, p. 43).

Neste mesmo texto, Freud (1980 p) argumenta que na fase oral primitiva do indivíduo, a catexia de objeto e a identificação são indistinguíveis uma da outra. O bebê introjeta as experiências prazerosas como sendo parte de si, identificando-se com estas, portanto. Com a abertura da fenda que o separa do objeto gratificador, o ego é obrigado a separar-se deste objeto, segue-se então, uma alteração em seu interior: no lugar de uma catexia de objeto, há uma identificação com este, o que faz com que o ego assuma as características do objeto. Neste processo, encontramos a transformação de libido do objeto, em libido narcísica:

Quando acontece uma pessoa ter de abandonar um objeto, muito amiúde se segue uma alteração de seu ego que só pode ser descrita como instalação do objeto dentro do ego, tal como ocorre na melancolia. [...] Pode ser que, através dessa introjeção, que constitui uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o ego torne mais fácil ao objeto ser abandonado ou torne possível esse processo. (FREUD, 1980 p, v. 19, p. 43).

As primeiras identificações, efetuadas na mais tenra infância, serão gerais e duradouras, uma vez que a identificação expressa o laço afetivo primordial, efeito dos primeiros objetos introjetados no ego. No ideal do ego encontra-se a primeira identificação de um indivíduo com os pais de sua história pessoal. Em “Psicologia de grupo e análise do ego”, afirma Freud:

A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na

história primitiva do complexo de Édipo. Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal [...] Ao mesmo tempo em que essa identificação com o pai, ou pouco depois, o menino começa a desenvolver uma catexia de objeto verdadeira em relação à mãe, de acordo com o tipo anaclítico de ligação. Apresenta então, portanto, dois laços psicologicamente distintos: uma catexia de objeto sexual e direta para com a mãe e uma identificação com o pai que o toma como modelo. Ambos subsistem lado a lado durante certo tempo, sem qualquer influência ou interferência mútua. Em consequência do avanço irresistível no sentido de uma unificação da vida mental, eles acabam por reunir-se e o complexo de Édipo normal origina-se de sua confluência. [...] A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo de afastamento de alguém (FREUD, 1980q, v. 18, p. 133-134).

As identificações que a criança realiza na primeira infância, no interior da constelação de laços afetivos, que é a trama edípica, formam um precipitado no ego, base para o erguimento do ideal do ego e do superego. Em o ego e o id, Freud utiliza estes dois termos indistintamente. No entanto, nas “Novas Conferências Introdutórias de psicanálise”, de 1932, Freud (1980 r) apresenta o superego como uma estrutura que engloba as funções de auto-observação, consciência moral e função de ideal. O ideal do ego, no entanto, afirma-se como instância que constitui um modelo a que o indivíduo procura conformar-se, resultante das identificações com os pais, com seus substitutos e com os ideais coletivos. Laplanche e Pontalis (1988) argumentam que diferentes autores sublinham a íntima ligação entre os dois: o ideal e modelo (sob a égide do ideal do ego) e a interdição (função da instância superegógica).

A herança do complexo de Édipo, no tocante à problemática da constituição do sujeito, reside na aquisição das identificações do ego, por intermédio das quais este ergue seu caráter, ou seja, seu sistema de interdições, normas e regras (sintetizadas como superego), seus modelos de conduta e ideais (o ideal do ego). As inter-relações entre o id, ego e superego são assim sintetizadas por Freud:

[...] O ego é formado, em grande parte, a partir de identificações que tomam o lugar de catexias abandonadas pelo id; a primeira dessas identificações sempre se comporta como uma instância especial no ego e dele se mantém à parte sob a forma de um superego; enquanto que posteriormente, à medida que fica mais forte, o ego pode tornar-se mais resistente às influências de tais identificações. O superego deve sua posição especial no ego ou em relação ao ego a um fator que deve ser considerado sob dois aspectos: por um lado, ele foi a primeira identificação, uma identificação que se efetuou enquanto o ego era fraco; por outro, é o herdeiro do complexo de Édipo e, assim

introduziu os objetos mais significativos no ego. [...] Embora o superego seja acessível a todas as influências posteriores, preserva, não obstante, através de toda a vida, o caráter que lhe foi dado por sua derivação do complexo paterno – a saber, a capacidade de manter-se à parte do ego e dominá-lo (FREUD, 1980p, p. 64, v. 19).

Podemos perceber, por este breve trecho, que o ego reúne dentro de si as marcas das relações de objeto que experimenta, ao longo da vida. Nas suas relações com as demais instâncias psíquicas, ele demonstra suas forças e fraquezas. Em sua relação privilegiada com o mundo exterior, ele apresenta sua força nas importantes funções perceptivas, na atribuição de ordem temporal aos processos mentais; interpõe os processos de pensamento, assegura um adiamento das descargas motoras e controla o acesso à motilidade. Revela também sua fragilidade, na sua situação peculiar de criatura fronteira, em que deve servir a três senhores – o mundo externo, a libido do id e a severidade do superego. Expressa sua complicada situação pelo afeto de ansiedade, sinal do perigo que o ameaça, quando dos conflitos inevitáveis entre as instâncias psíquicas. Sendo a ansiedade não apenas o sinal de perigo, mas o perigo em relação a um ser em estado de desamparo, Freud investigou as relações entre a ansiedade e o estado de desamparo, aspecto ao qual nos reportaremos neste ponto.

A reação de ansiedade é um produto do desamparo mental da criança, o que por sua vez, conforme mostramos, é um desdobramento de seu desamparo biológico. A descoberta de que o objeto que satisfaz a pulsão é capaz de ser perdido, abre caminho para a atividade simbólica da criança, desencadeada pela conquista do registro do desejo, o representante da falta do objeto de satisfação:

A criancinha não pode ainda distinguir entre a ausência temporária e a perda permanente. Logo que perde a mãe de vista comporta-se como se nunca mais fosse vê-la novamente; e repetidas experiências consoladoras, ao contrário, são necessárias antes que ela aprenda que o desaparecimento da mãe é, em geral, seguido pelo seu reaparecimento. A mãe encoraja esse conhecimento, que é tão vital para a criança, fazendo aquela brincadeira tão conhecida de esconder dela o rosto com as mãos e depois, para sua alegria, de descobri-lo de novo. [...] Em consequência da incompreensão dos fatos pela criança, a situação de sentir falta da mãe não é uma situação de perigo, mas uma situação traumática (FREUD, 1980s, v. 20, p. 195).

Outra ilustração do que se passa com a criança na situação de perda do objeto que ampara, nos é fornecida em “além do princípio do prazer”, quando Freud (1980 t) nos mostra, numa brincadeira de uma criancinha de um ano e meio, o jogo do carretel (*o fort-da*), como o

menino brincava de “ir embora” com o brinquedo, lançando-o para fora de seu campo de percepção. A brincadeira completa consistia em fazer desaparecer e fazer retornar o objeto símbolo da mãe protetora. Freud interpretou este jogo como a demonstração da grande realização cultural da criança, sua primeira renúncia pulsional, sua capacidade de deixar a mãe ir embora sem protestar.

A capacidade de sobreviver sem o objeto primordial de amparo, a figura materna, cria as condições para a atividade de representação, de memória e de canalização do investimento libidinal para outros objetos, pela via da atividade sublimatória. O primeiro jogo da criança, assim como as primeiras realizações culturais, mostram-nos que é sempre possível outro desfecho para o vivido. A dor da perda pode ser mitigada pela atividade simbólica lúdica, quando o sujeito pode reaver, por substituição, aquilo que foi perdido.

Com o progresso que a criança alcança em seu desenvolvimento, sua crescente independência, a estruturação de seu aparelho mental em várias instâncias, bem como o surgimento de novas necessidades, enfim, todas estas transformações, exercem influências sobre a natureza do que é uma situação de perigo. Vimos que o primeiro perigo experimentado é a ansiedade desencadeada pela percepção da perda da mãe; o segundo é causada pelo temor à castração.

Com o surgimento do superego, a ansiedade de castração se torna mais difusa, apresentando-se como ansiedade moral. O agente provável da punição, personificado pelo superego, faz com que o ego considere como sendo o perigo, o medo do próprio superego, instância que abarca a internalização das figuras parentais, sempre prontas a demonstrar raiva e punir o ego com a retirada do amor. Finalmente, na vida adulta, o medo do superego é projetado nos poderes do destino, sendo então representado pelo ‘medo da morte’, conforme nos mostra Freud (1980 s) em “inibição, sintoma e ansiedade”.

Viver não é tarefa fácil. Apesar de todo o esforço humano, no sentido da edificação de um acervo de ações específicas, sintetizado na cultura, nosso aparelho psíquico adoece diante das inúmeras situações traumáticas que assolam a existência humana. Sintomas são então criados com o objetivo de afastar o ego de situações que o coloquem em perigo. A geração da ansiedade e angústia, frente aos perigos reais e fantasiados, põe a criação de sintomas em movimento.

Freud (1980s), em “inibição, sintoma e ansiedade”, assinala que a criação de sintomas neuróticos é análoga à fuga, por meio da qual o ego se afasta de um perigo que o ameaça, sendo, portanto, um processo defensivo. A ansiedade neurótica é a ansiedade por um perigo

desconhecido, mas que pode ser descoberto, em situação analítica, como sendo um perigo pulsional. Afirma Mezan:

A tarefa fundamental da repressão é impedir o desenvolvimento da angústia, o que é feito mediante a sua conversão em inervação somática (caso da histeria) ou em sintomas substitutivos (caso das obsessões). O agente repressor é o ego, que trata as exigências da libido como um perigo do qual deve se defender (MEZAN, 2001, p. 235).

O ego ‘aprende’ a prever uma situação traumática que acarreta desamparo, em vez de esperar passivamente que aconteça. O sinal de angústia mobiliza então a criação de sintomas. Freud (1980s) adota como hipótese de trabalho, a sequência – ansiedade –perigo –desamparo –trauma, a partir da qual sintetiza o que significa um perigo para o sujeito: “uma situação de perigo é uma situação reconhecida, lembrada e esperada de desamparo” (FREUD, 1980s, v. 20, p. 192).

O advento das neuroses, na vida adulta, mostra-nos que o ser adulto não oferece nenhuma proteção absoluta contra a experiência de desamparo. Além dos perigos internos, de ordem pulsional, há ainda os perigos externos, provenientes da vida hostil: terremotos, inundações, guerras, a perda de um emprego e do amor, são exemplos de perigos reais, de contextos geradores de desamparo, que podem nos atropelar, ao longo da vida.

O estado de desamparo é, portanto, o protótipo da situação traumática, geradora de angústia. A cultura humana ou civilização representa também uma defesa coletiva contra o estado de desamparo:

Foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra natureza. [...] Ninguém, no entanto, alimenta a ilusão de que a natureza já foi vencida, e poucos se atrevem a ter a esperança de que um dia ela se submeta inteiramente ao homem. Há os elementos que parecem escarnecer de qualquer controle humano: a terra, que treme, se escancara e sepulta toda a vida humana e suas obras; a água que inunda e afoga tudo num torvelinho [...] É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização (FREUD, 1980u, v. 21, p. 27).

Vimos que o conhecimento de si, que desemboca na construção do eu, da identidade do sujeito e o conhecimento do mundo, são esforços importantes para o enfrentamento da condição existencial humana - o estado de desamparo, que embora não possa ser curado, posto que inexorável, pode, pelo menos ser enfrentado.

Acompanhamos com Klain (1998), dentre outros, que na psicogênese do sujeito, o narcisismo primário configura um primeiro abrigo contra o desamparo e a finitude humanas, uma camada protetora contra as turbulências de uma vida, inserida no meio humano. Desta forma, constatamos que enfrentar o desamparo consiste também em construir pontes ilusórias, nas quais residem as fantasias de perenidade e imortalidade, que são asseguradas na transmissão da vida de pai para filho, nos desejos dos pais, os quais almejam que os filhos possam realizar todos os seus sonhos.

Vimos também como o eu /ego transforma sua fraqueza em força, quando de sua própria construção, erguida a partir de objetos perdidos, mas instalados em seu interior, o seu modo de enfrentamento do desamparo legado pela perda do objeto: - no lugar de uma perda, uma identificação.

No quadro de uma teoria da angústia, os perigos internos pulsionais, por sua vez, também desencadeiam o desamparo, nos remetendo ao trauma e ao adoecimento psíquico, mas também podem disponibilizar os recursos do ego em direção ao seu fortalecimento (pensamento, controle pulsional, memória e aquisições culturais).

O corpo enquanto psicosssexual é o catalizador do desamparo humano, este que nos sinaliza, desde sempre nossa finitude, mas que também é a ponte que nos une ao outro para que possamos atravessar o abismo do desamparo e sairmos deste atravessamento prenes do sentido de nossa própria existência.

A cultura não se transmite sem intenção; há um direcionamento, sob a forma de herança cultural. Os pais transmitem ao filho os significantes enigmáticos, uma imagem, um enredo que emana do olhar do outro, espelho do eu, recurso que torna possível a nomeação/representação de si, a identidade.

Cravado no cerne de nossa constituição subjetiva, encontra-se o entrelaçamento entre corpo, desamparo e identidade, nossa herança humana, marcada por tudo o que perdemos e depois recuperamos em nossa memória:

Memória

Amar o perdido
Deixa confundido

Este coração
 Nada pode o olvido
 Contra o sem sentido
 Apelo do não
 As coisas tangíveis
 Tornam-se insensíveis
 À palma da mão.
 Mas as coisas findas
 Muito mais que lindas, essas ficarão.
 (ANDRADE, 2008, p. 238)

5.3 Embates entre Eros versus Tânatos e o mal estar na cultura

Mezan (2001) assinala que os últimos vinte anos da produção de Freud foram marcados por um crescente interesse pelo tema da cultura ou civilização e de suas mazelas. A partir do texto de 1920, “além do princípio do prazer”, é possível demarcar uma nova etapa do pensamento freudiano, fase constituída por obras de cunho antropológico e sociológico como ‘psicologia de grupo e análise do ego’, ‘o futuro de uma ilusão’ e o mal estar na civilização’, dentre outras.

O tema da agressividade aguça a curiosidade e o interesse de Freud, o que o faz lançar as bases teóricas para uma segunda polaridade pulsional, os embates entre as pulsões de vida (Eros) e a pulsão de morte (Tânatos).

Em seu trabalho ‘as pulsões e suas vicissitudes’, de 1925, ele propôs que um dos destinos da pulsão sexual seria a reversão a seu oposto, processo observado em duas direções diferentes, - da atividade para a passividade, e pela transformação do amor em ódio.

No âmbito deste mesmo trabalho, ao examinar as primeiras relações afetivas que o sujeito estabelece com os objetos, Freud (1980 n) assinala que o ego odeia primeiramente os objetos que causam sensações desagradáveis e frustram as necessidades de satisfação sexual e auto-preservativas. Observa, ainda, que no contexto da gênese do aparelho psíquico, o ódio é mais antigo que o amor. Sendo assim, na fase oral, a incorporação ou devoramento do objeto é considerada como sendo a primeira finalidade sexual, um tipo de amor que é compatível com a própria aniquilação do objeto. Já na etapa sádico-anal, a luta pelo objeto é obtida pelo domínio deste, ação em que a destruição do mesmo é indiferente ao ego em formação.

Vimos em ‘o ego e o id’ (Freud, 1980 p) que a identificação é a forma mais antiga de ligação afetiva com os objetos. Os primeiros objetos são incorporados no ego pela via da identificação, processo este que conforma o molde do eu. Constatamos também que os primeiros objetos incorporados são os pais, sendo que a natureza destas identificações com as

imagos parentais, no seio da constelação edípica, são ambivalentes desde o início. Desta forma, laços emocionais primordiais de ternura tornam-se também desejo de afastamento e repúdio.

Em nossa discussão anterior sobre a demanda de amor observamos que a herança do desamparo da criança trouxe em seu encaixe a necessidade de que o outro possibilitasse, pela via da ação específica, a sobrevivência do eu. No corpo-sujeito, a impregnação do outro emergiu, nas imagos parentais, inscritas sob a forma de um ideal de ego e superego, efeitos da repressão que instaurou a autoridade no coração do psiquismo.

A demanda de amor e cuidados e o atendimento a estas possibilitaram a sobrevivência do rebento, mas a interdição da cultura presente na lei do incesto que regula a cadência do desejo introduziu a semente da violência quando da renúncia ao amor edípico.

Prazer e desprazer, amor e ódio são afetos primordiais e constituintes do corpo enquanto psicosexual, de tal modo que para desenvolver-se o aparelho psíquico organizou-se a partir do princípio do prazer (movimento de buscar o prazer e evitar o desprazer, via descarga das tensões) e do princípio de realidade (sendo capaz de adiar a descarga das tensões que causam desprazer). Mas esta dinâmica ainda não estava completa, pois havia algo além do princípio do prazer, outra função do aparelho psíquico descoberta por Freud e apresentada em ‘além do princípio do prazer’ (Freud, 1980t), a de dominar as experiências desagradáveis, buscando atribuir a estas um outro desfecho.

Esta função do aparelho psíquico foi observada no brincar da criança, nos sonhos que se apresentam em neuroses traumáticas e na compulsão à repetição de pacientes em análise, os quais repetem, na relação com o analista, temas e vivências referentes a alguma parte da vida sexual infantil. Observa Freud: “existe realmente, na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer, como agora também ficamos inclinados a relacionar com essa compulsão os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e o impulso que leva as crianças a brincar” (FREUD, 1980t, p. 36-37).

Ao examinar mais de perto a compulsão à repetição, ele atribuiu a este processo psíquico primitivo a tendência dos organismos vivos a retornar ao estado inanimado, isto é, o esforço para remover as tensões internas derivadas dos estímulos. Sendo assim, ao lado das pulsões de vida, que rompem a paz e produzem tensões, Freud propôs a presença de pulsões de morte, afirmando que:

[...] temos de distinguir duas classes de pulsões, uma das quais, as pulsões sexuais ou Eros, é de longe a mais conspícua e acessível ao estudo. Ela abrange não apenas a função sexual desinibida propriamente dita e as pulsões inibidas quanto ao objetivo ou sublimadas que delas derivam, mas também a pulsão auto-preservativa, que deve ser atribuída ao ego e que, no início de nosso trabalho analítico, tínhamos boas razões para contrastar com as pulsões objetais sexuais. A segunda classe de pulsões não foi tão fácil de indicar; ao final viemos a reconhecer o sadismo como seu representante. Com base em considerações teóricas, apoiadas pela biologia, apresentamos a hipótese de uma pulsão de morte, cuja tarefa é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado (FREUD, 1980p, v. 19, p. 55).

Freud considera as duas pulsões complementares, uma vez que a própria vida revela uma luta entre o viver e o morrer. Sendo assim, as duas pulsões se misturam e se ligam uma a outra:

As duas classes de pulsões se fundem, se misturam e ligam uma com a outra. [...] Parece que, em resultado da combinação de organismos unicelulares em formas multicelulares de vida, a pulsão de morte da célula isolada pode ser neutralizada com sucesso e os impulsos destrutivos desviados para o mundo externo, e mediante o auxílio de um órgão especial. Esse órgão especial pareceria ser o aparelho muscular; e a pulsão de morte pareceria, então, expressar-se ainda que, provavelmente, apenas em parte- como uma pulsão de destruição dirigida contra o mundo externo e outros organismos (FREUD, 1980p; v. 19, p. 56).

Enquanto que o amor seria o representante mais notável da pulsão de vida, o sadismo seria a figuração mais contundente da pulsão de morte. Para descrever a natureza da energia agressiva e destrutiva que a constitui, Freud (1980p) investiga o fenômeno da des fusão pulsional. Ele havia admitido a existência de uma fusão pulsional no sadismo presente na pulsão sexual. No entanto, quando o sadismo se torna independente como perversão, estaríamos diante de uma manifestação típica da pulsão de destruição, resultante da des fusão pulsional.

A ambivalência de sentimentos de amor e ódio, por sua vez, tão frequentemente encontrada nos relacionamentos humanos, seria um exemplo de fusão pulsional. Para compreendermos melhor os fenômenos de fusão e des fusão pulsional, Freud (1980 p) postulou a existência de um estado de energia neutra e deslocável: “Parece ser uma concepção plausível que essa energia deslocável e neutra, que é, sem dúvida ativa tanto no ego quanto no id, proceda do estoque narcísico de libido - que ela seja Eros dessexualizado” (FREUD, 1980p, v. 19, p. 60).

A transformação da libido erótica em libido do ego, pelo processo de sublimação, envolve um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização. Uma vez que a libido pode apresentar-se dessexualizada, isso significa que ela pode ser adicionada a impulsos destrutivos, a serviço da pulsão de morte.

Freud (1980p) ressalta que as pulsões de morte são abordadas no sujeito de diversas maneiras, havendo um esforço, por parte deste em lidar com a destrutividade típica desta modalidade de pulsão, ou seja, seus efeitos podem ser neutralizados pela sua fusão com componentes eróticos e também podem ser desviadas para o mundo externo, sob a forma de agressividade.

Uma vez descritas as duas classes de pulsões, procuraremos analisá-las no âmbito sociocultural, nas relações dos homens entre si. Em “o futuro de uma ilusão”, Freud (1980u) nos mostra que os conceitos de cultura e civilização são equivalentes:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização - apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível (FREUD, 1980u, v. 21, p. 16).

Faz-se necessário examinarmos este conceito mais de perto, para que possamos evidenciar a complexidade de fatores que estão presentes na relação do sujeito com a vida sociocultural, relação permeada pela ambivalência dos afetos primordiais de amor e ódio, sendo, portanto, uma relação conflitual.

Por um lado, o acervo cultural corresponde a um esforço coletivo na direção da luta pela sobrevivência, e neste sentido, corresponde ao patrimônio de ações específicas, acumuladas por muitas gerações, para a satisfação das necessidades humanas, esforço que produziu o necessário domínio de conhecimentos como tentativa de controle sobre a natureza. Este aspecto da cultura a coloca como fonte primordial de satisfações narcísicas, uma vez que o valor de uma civilização encontra-se no conhecimento tecnológico acumulado, nos ideais estéticos e artísticos e nas ilusões coletivas contidas no conhecimento religioso, componentes que promovem a defesa contra o desamparo humano. Sendo assim, a cultura é fonte de gratificação e proteção.

Por outro lado, para que pudéssemos conviver em grupo, coube à cultura a missão de ajustar as relações dos homens entre si, uma vez que não apenas de amor nutre a convivência humana, mas também de agressividade destrutiva ou violência, sendo esta última, a maior inimiga da civilização. Para que possamos entender que a luta pela vida encontra-se sintetizada nas aquisições culturais, sendo que nestas coexistem os embates cruciais entre as pulsões de vida e as pulsões de morte, vamos examinar outro texto de Freud, de 1929, ‘o mal estar na civilização’.

Neste trabalho, Freud (1980v) investigou mais de perto a presença da pulsão de morte na economia psíquica tanto individual quanto coletiva. Com efeito, ele observa neste artigo que os homens não são criaturas que apenas desejam ser amadas e amar, mas apresentam uma poderosa quota de agressividade. Conseqüentemente, os outros servem ao indivíduo como objetos de amor e ação altruísta, mas também como meios para a satisfação da agressividade, da exploração da capacidade de trabalho, de humilhação e maus tratos. A cultura ergue-se, então, como regulação social, como esforço supremo no sentido de impor limites à expressão da pulsão de morte.

Sacrificando a livre expressão de Eros, tanto quanto da pulsão de morte, a cultura impõe um fardo pesado à existência humana, o que Freud sinalizou quando denunciou o mal estar na civilização. Com efeito, o desenvolvimento cultural traz em seu bojo a luta entre Eros e a pulsão de morte, presentes tanto no plano individual, quanto coletivo. A história das culturas, na ótica freudiana, representou a luta da espécie humana pela vida, luta contra a agressividade cravada no coração do homem.

Para vencer as poderosas pulsões de morte, a civilização necessitou da utilização de meios para inibi-las ou torná-las inócuas. A autoridade do Outro, ou seja, as proibições fundamentais, advindas das restrições impostas ao exercício livre das pulsões, tanto eróticas quanto de agressividade, são internalizadas, passando a atuar a partir de uma instância especializada, o superego. A agressividade:

[...] é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para por em ação contra ao ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos a ele estranhos (FREUD, 1980v, v. 21, p. 146-147).

Pela mediação do superego, a cultura obtém êxito no enfraquecimento dos desejos de agressão do indivíduo, desarmando-o, a partir do seu interior, pela via da ação do superego. Freud (1980v) argumenta que a consciência moral surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo depois reforçada por novas repressões do mesmo tipo.

O autor levantou a hipótese de que nas comunidades primitivas (na horda *primeva*), houve uma forte agressão sofrida pelo pai, que é assassinado pelos filhos. O sentimento de culpa é a herança dos conflitos vivenciados por cada filho quando experimentou a hostilidade em relação ao pai, não importando se esta agressividade tenha ocorrido de fato ou fosse meramente fantasiada. Afirma Freud:

Não podemos afastar a suposição de que o sentimento de culpa do homem se origina do complexo edipiano e foi adquirido quando da morte do pai pelos irmãos reunidos em bando. Naquela ocasião, um ato de agressão não foi suprimido, mas executado; foi, porém, o mesmo ato de agressão cuja repressão na criança se imagina ser a fonte de seu sentimento de culpa. [...] Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o sentimento de culpa é uma expressão tanto do conflito devido à ambivalência, tanto da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou morte. Este conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos (FREUD, 1980v, v. 21, p. 155-156).

O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo, ou seja, a hostilidade dirigida ao próximo é barrada pelos efeitos do superego, o sentimento de culpa. Para viverem em comunidade, os homens tiveram que administrar a ambivalência presente nas relações sociais, o eterno embate entre o amor e o ódio. A intensificação do sentimento de culpa é o legado da cultura, o qual se expressa por um afeto de ansiedade difusa, que acarreta um mal-estar generalizado. Salienta Freud:

A ansiedade está sempre presente, num lugar ou noutro, por trás de todo sintoma; em determinada ocasião, porém, toma ruidosamente, posse da totalidade da consciência, ao passo que em outra, se oculta tão completamente, que somos obrigados a falar de ansiedade inconsciente. [...] Por conseguinte, é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de mal-estar, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações (FREUD, 1980v, v. 21, p. 159).

O último Freud, tal qual nos é apresentado em seus últimos textos, é um pensador trágico. Nenhum consolo nos é oferecido perante o nosso desamparo estrutural, nem mesmo o legado da cultura, o que faz da psicanálise um conhecimento crítico das condições de vida humana, erguidas pela civilização ocidental. As promessas do iluminismo, as quais intentaram criar um mundo de felicidade e satisfação das necessidades humanas, não se cumpriram da forma almejada. Com efeito, adverte-nos Freud:

Durante as últimas gerações, a humanidade efetuou um progresso extraordinário nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, estabelecendo seu controle sobre a natureza de uma maneira jamais imaginada. [...] Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que podemos esperar da vida e não tornou os homens mais felizes (FREUD, 1980v, v. 19, p. 107).

A construção identitária do sujeito configura-se como uma busca de atingir um estilo próprio para habitar seu ser. A partir da experiência de desamparo, o sujeito é lançado na singularidade de seu destino. O corpo enquanto psicosssexual é o destino possível para remanejar a força pulsional e visar à sua objetualização, processo que é mediado pelo outro cultural, conforme já afirmamos anteriormente.

De fato, enunciar o desamparo implica que o sujeito deve fazer um trabalho infinito de gestão de sua condição. O domínio, não a cura do desamparo, é o que torna possível que ele possa construir destinos, tanto eróticos quanto sublimatórios para a pulsão. Birman (1999) entende por gestão do desamparo, a conquista de saídas para a angústia mobilizada por este, uma luta pela vida, que deve suplantar o impacto da pulsão de morte. Salienta Birman:

[...] no que tange à espécie humana, a vida seria algo a ser conquistado, um vir-a-ser e um destino possível, mas não um valor instituído de maneira originária. A vida seria, pois, um bem a ser produzido após a origem, já que a concepção de Freud agora é mortalista e antivitalista. A partir de agora, a homeostasia é uma ideia impossível. Daí, pois, o mal-estar na civilização e o desamparo originário do sujeito. Não basta, porém, produzir a vida como um bem em contraposição à morte originária: é preciso ainda reproduzi-la permanentemente, em toda a existência do sujeito. Daí então a ideia de gestão, para que o sujeito possa manter a vida enquanto possibilidade e um bem em aberto para si (BIRMAN, 1999, p. 135).

Observamos, em nossa busca pelos entrelaçamentos entre corpo, desamparo e identidade, que ambos os autores, Klain (1995) e Birman (1999) entendem que a conquista da identidade ou da singularidade do sujeito envolve um enfrentamento de sua condição de desamparo. Privilegiando a dimensão da psicogênese do sujeito, este enfrentamento é concebido por Klain pela ideia de atravessamento, enquanto para Birman, em seu foco nas condições socioculturais e históricas mais amplas, tal enfrentamento da-se-ia pela ideia de gestão. Retomemos Klain (1995):

A posse de si implica ao mesmo tempo a posse da fenda que separa o sujeito de sua mãe, ou da cultura, ou da natureza. Implica apossar-se do desamparo em si mesmo. Enfrentar a angústia que o antecede. [...] Não há vida sem risco. Não há vida sem sofrimento. Não há vida sem morte.[...] Não se trata de curar, e sim de atravessar. O método para esse atravessamento é a busca de sentido. Atravessar e buscar sentido no caminho (KLAIN, 1995, p. 174-175).

No entanto, as condições atuais da modernidade impõem ao sujeito um modelo de subjetividade calcado na evitação da experiência de desamparo. As ideias de intimidade e interioridade, que inauguraram a emergência do indivíduo na modernidade, foram silenciadas na atualidade, quando passa a dominar o universo do especular, o falseamento sistemático da realidade pelo uso abusivo de imagens. Instaura-se uma ética oposta ao do sofrimento: a ética do bem estar e da evitação da dor.

As décadas finais do século XX caracterizaram-se pela queda das utopias políticas que dominaram o imaginário ocidental, desde a revolução francesa. Sobre este aspecto, afirma Birman: “[...] é preciso enfatizar que foi no vazio existencial produzido pela evaporação das visões de mundo, numa ordem social inteiramente perpassada pela ciência, que o desamparo do sujeito se tornou agudo e assumiu formas até então inexistentes.” (BIRMAN, 1999, p. 229)

Em uma cultura regida pela abundância de referenciais identificatórios e assolada por transformações infinitas, as perturbações da corporeidade apresentam-se cada vez mais frequentes. Para que estas perturbações se tornassem compreensíveis, seria necessário pressupor a presença de experiências traumáticas, atuando em organizações identitárias frágeis, em circuitos pulsionais não tão organizados quanto nas neuroses, como é o caso dos sofrimentos típicos das psicoses, perversões, estados limites e da psicossomática.

Assim, as condições do sofrimento existencial do sujeito na atualidade requerem que se faça uma releitura de conceitos psicanalíticos fundamentais, buscando retirar destes o seu

potencial interpretativo, como é o caso do corpo enquanto psicosexual, corpo erógeno e pulsional. Requer que possamos também resgatar a psicanálise como método, como uma ciência da psique mundanizada, concreta, capaz de operar a análise do real humano, encarnado na cultura, conforme buscamos destacar com a Teoria dos Campos de Fábio Herrmann.

Faz-se necessário enfatizar com Mezan (2002) que a oposição entre pulsões de um lado e sociedade do outro, não pode ser mantida, uma vez que a própria cultura repousa sobre o campo pulsional e representa o esforço humano tanto de busca pela satisfação pulsional (obtidas por toda sorte de gratificação sublimada, a partir do acervo artístico-intelectual) quanto pelo controle pulsional (pelo sistema de normas e regras que coíbem a livre expressão da agressividade destrutiva). As pulsões, portanto, possuem um papel fundamental na construção da cultura, de modo que os objetos que satisfazem a pulsão só existem na e pela cultura.

Desde “Psicologia de grupo e análise do ego”, Freud (1980q) salientava que não há antagonismo entre o plano do sujeito singular e o plano coletivo, uma vez que a psique social é um análogo da psique individual. Com efeito, vimos com Herrmann (1999; 2001) que a psique social é a realidade humana, uma complexa construção subjetiva.

A recuperação do método psicanalítico numa psicanálise da cultura deve nos servir como instrumento reflexivo, no sentido do esclarecimento das condições da vida humana, fundadas no inconsciente e vice-versa, isto é, de como as condições da vida social também acarretam profundas modificações no próprio funcionamento inconsciente do sujeito singular.

5. 4 Mutações no campo da psicosexualidade na atualidade

Na direção de aproximarmos as descobertas psicanalíticas, sobre o funcionamento psíquico, de suas condições histórico-culturais mais amplas, o que designamos como “psique mundanizada”, faz-se necessário realizarmos uma maior aproximação entre clínica e teoria social, uma reatualização do mal-estar na cultura a partir das coordenadas próprias da modernidade tardia.

Para atingirmos este propósito, utilizaremos autores como Marcuse (1986; original de 1956) e Safatle (2009), os quais exploraram a teoria psicanalítica como crítica da sociedade capitalista e apontaram as modificações substanciais nos processos de socialização sob o efeito do capitalismo de consumo. Após apresentarmos uma breve análise destes autores,

sobre as condições sociais da vida na atualidade, voltaremos à clínica psicanalítica atual, pela contribuição da Revista Brasileira de Psicanálise no período entre 1999 e 2009. Por fim, buscaremos os entrelaçamentos entre a clínica atual e a cultura, pela ótica dos novos padrões de socialização, demandados pelo atual capitalismo de consumo, os quais, como veremos, lançam todo projeto de construção identitária em terreno instável e inconsistente.

Acompanhamos, pela leitura dos textos freudianos, que a construção da identidade é parte de um processo de humanização e socialização, um “tornar-se como” o modelo estabelecido inicialmente pelo grupo familiar (a internalização das identificações com os pais e das interdições superegóicas) e, depois, pelo grupo cultural mais amplo; processo este que envolve a submissão das pulsões, inicialmente regidas pelo princípio de prazer, ao princípio de realidade, o qual ampara o organismo no mundo externo. No caso do organismo humano, trata-se de um mundo histórico e cultural.

O princípio de realidade não é somente um princípio que visa à organização do psiquismo, mas também um vetor para a organização social específica de realidade, o qual afeta a estrutura mental, mediante a ação de agentes sociais específicos como o superego. Este último é o representante da moralidade estabelecida, o qual promove internamente a constituição das interdições, normas e regras, processo capaz de tornar a cria humana um ser “civilizado”, que age conforme as normas, modelos, leis e regras de seu grupo social.

Marcuse (1956; 1986) realiza, com seu trabalho “Eros e civilização”, uma retomada da substância histórica dos conceitos freudianos, assim como o fazem seus companheiros da Escola de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer e Benjamin.

Para Marcuse, a distribuição da escassez, assim como o esforço para superá-la, o modo de trabalho, foram impostos aos sujeitos – primeiro pela violência, e depois por uma utilização mais racional do poder, pela racionalidade da dominação. Haveria, neste contexto, uma organização repressiva das pulsões, subjacente a todas as formas históricas de realidade e regida pela racionalidade da dominação.

Nas sociedades capitalistas industriais, centradas na produção, típicas do séc. XIX, até meados do séc. XX, o trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um sujeito, é um trabalho alienado, ou seja, é um trabalho que significa ausência de gratificação e negação do princípio de prazer, uma labuta ou atividade penosa. Neste tipo de atividade, restrições são impostas à libido e são racionalizadas, de modo a impregnar a sociedade como um todo (MARCUSE, 1986).

A retomada da substância histórica dos conceitos freudianos, propostos por Marcuse, é realizada, dentre outras, pelas noções de “mais repressão” e “princípio de desempenho”. Por “

mais repressão” o autor designa “as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): são as modificações necessárias das pulsões à perpetuação da humanidade civilizada” (MARCUSE, 1986, p. 45).

O interesse de dominação da força de trabalho adicionou a mais repressão das pulsões, sob o princípio de realidade. Este último, nestas condições, passa a ser designado como princípio de desempenho ou “a forma histórica predominante do princípio de realidade” (MARCUSE, 1986, p. 45). Sendo assim, o princípio de desempenho é um princípio histórico de realidade, arregimentado pelo modo de organização social vigente.

A energia requerida para a realização do trabalho penoso e desagradável é retirada da sexualidade; é este tipo de trabalho que criou e ampliou a base material da civilização; é labuta e ainda o é para muitas pessoas. Nele, o desempenho erótico é posto em alinhamento com o desempenho social, processo que desenrola-se com o desenvolvimento da dominação: “sob o domínio do princípio de desempenho, corpo e mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado” (MARCUSE, 1986, p. 53).

Numa ordem repressiva, própria do capitalismo de produção, as manifestações de prazer pelo prazer são consideradas um mal a ser evitado e a civilização pressupõe o sentimento de culpa, introjetado nos sujeitos pela ação do superego repressor.

No final dos anos cinquenta do séc. XX, contudo, Marcuse já antecipava algumas modificações históricas substanciais, o advento de uma sociedade não-repressiva, vinculada à universalização das práticas de consumo. Ele também observou que nem todo trabalho é desagradável e envolve renúncia pulsional, como é o caso de atividades que envolvem a imaginação e a criatividade, as quais proporcionam gratificação pulsional.

Com efeito, o autor postulou a possibilidade de uma sociedade não-repressiva, na qual a produtividade perderia seu caráter repressivo, sob a forma do trabalho penoso, sendo substituída por uma racionalidade da gratificação, o que impulsionaria o livre desenvolvimento das necessidades individuais. Em uma sociedade não-repressiva, encontraríamos a conciliação entre sexualidade e razão ou entre Eros e civilização, quando o exercício da razão seria sensual e a sensualidade, racional.

Na concepção de Marcuse, uma sociedade deste tipo seria uma civilização madura, a qual confia, em grande medida, na autonomia racional e que almeja a proteção e a conservação da vida, uma união entre a razão e as forças pulsionais, em que os sujeitos seriam também autônomos e realizados: “sob condições não repressivas, a sexualidade tende a tornar-se Eros – quer dizer, à auto-sublimação em relações duradouras e expansivas

(incluindo as relações de trabalho) que servem para ampliar e intensificar a gratificação pulsional” (MARCUSE, 1986, p. 188).

Entretanto, o autor chegou a reconhecer a dimensão utópica deste projeto de uma possível reconciliação entre Eros e Thânatos:

A personalidade autônoma, no sentido de “unicidade” criadora e plenitude existencial, sempre foi privilégio de poucos. No presente estágio, a personalidade tende para um modelo padronizado de reação, estabelecido pela hierarquia do poder e das funções e por um mecanismo técnico, intelectual e cultural (MARCUSE, 1986, p. 212).

Com efeito, Freud (1980v) reconheceu “ a infelicidade geral” da sociedade como o limite intransponível de cura, o que fez da Psicanálise uma teoria radicalmente crítica da cultura, o que nos faz desconfiar de uma possível ‘felicidade geral’ em condições de controle social programado.

Em “prefácio político” de 1966, acrescentado em seu livro ‘Eros e civilização’, Marcuse chega mesmo a criticar seu próprio entusiasmo com a possibilidade de realização de uma civilização madura:

Esse otimismo baseava-se no pressuposto de que deixara de prevalecer o fundamento lógico para a contínua aceitação da dominação, que a carência e a necessidade de labuta só ‘artificialmente’ eram perpetuadas- no interesse de preservar o sistema de dominação. Negligenciei ou minimizei o fato desse fundamento lógico ‘obsoleto’ ter sido amplamente reforçado (senão substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social (MARCUSE, 1986, p. 7).

Safatle (2008; 2009) retoma a ideia de sociedade não repressiva, antecipada por Marcuse, mas a contextualiza no momento atual do capitalismo de consumo. Enquanto que Marcuse descreveu as sociedades de produção como ligadas ao trabalho penoso e à repressão das gratificações pulsionais, Safatle procura salientar que neste tipo de sociedade o trabalho encontra-se inserido na ética da acumulação de bens e afastamento de todo prazer espontâneo, em que eram preconizados o autocontrole e a renúncia pulsional como ideais de conduta.

A economia libidinal do capitalismo, como sociedade de produção, seria impensável sem o desenvolvimento de uma civilização neurótica que só poderia pensar seus processos de socialização através da instrumentalização repressiva do sentimento de culpa (SAFATLE, 2009).

Entretanto, a partir de certo grau de industrialização, a tendência do desenvolvimento da sociedade industrial se alteraria no sentido da expansão do setor terciário e não mais do industrial. Neste novo contexto, vigente a partir da segunda metade do séc. XX, boa parte dos novos empregos não mais estão nas linhas de montagem, esfera da labuta penosa, mas passam a estar mais ligados aos setores de ampliação do consumo, como vendas, publicidade, marketing, design, administração ou nos setores de manutenção das condições sociais como saúde, educação e segurança.

Neste novo contexto, o perfil do trabalhador já não se encontra mais ajustado à ideia de vocação para o trabalho ascético, cuja lógica era a da acumulação de dinheiro e renúncia pulsional, implicadas no esforço de economizar para poder ter acesso aos bens. Com a invenção do crédito, não há mais necessidade de esperar para poder consumir.

Desta forma, o mundo do consumo estrutura-se de modo diferente; ele demanda uma outra ética, a ética do direito ao prazer imediato e ao entretenimento. Esta nova ética impulsiona a plasticidade infinita das possibilidades de escolhas dos sujeitos, assim como são os problemas ligados ao consumo que acabam por direcionar todas as formas de interação social e de desenvolvimento subjetivo (SAFATLE, 2009).

Safatle (2009) indaga sobre o que significa pensar processos de socialização erigidos a partir de tipos ideais que pautam suas ações pela procura incessante de satisfação imediata. Para o autor, isto significa que a identificação dos sujeitos com tais tipos é introjetada mediante um superego não mais vinculado à repressão, mas ao imperativo do gozo, um apelo à não castração e à gratificação irrestrita (SAFATLE, 2009).

O imperativo categórico do “não ceder ao seu desejo”, levado ao seu extremo, somente pode realizar-se no infinito ruim do consumo e na destruição incessante de objetos programados para tornarem-se obsoletos em um espaço de tempo cada vez mais curto, lógica perversa que não conhece a noção de limite.

Nestas sociedades, o vínculo com os objetos, com o corpo próprio e com os outros, torna-se frágil, gerando uma crônica insatisfação administrada nos sujeitos, cujos sintomas principais são a ansiedade e a depressão:

Tal configuração sociocultural talvez nos ajude a compreender porque os grandes sintomas da contemporaneidade não são mais a ‘conversão’ histórica que pressupunham, cada um à sua maneira a crença em desejos recalcados em sua própria enunciação por instâncias repressoras. [...] Se alguns dos sintomas mais correntes na atualidade são a ansiedade e a depressão, eles talvez nos indiquem resultados da pressão deste super-eu vinculado ao puro imperativo de gozo. Pois tanto a ansiedade quanto a depressão pressupõem a

consciência tácita na incapacidade de sustentar escolhas de objeto (SAFATLE, 2009, p. 268).

Tal injunção deste superego ligado ao imperativo de gozo produz facilmente uma grande discrepância entre o que é possível de ser realizado pelos sujeitos e as regras do pacto social, o que leva amiúde ao sentimento de fracasso, à experiência de inadequação ao compasso acelerado da tecnologia e do consumo.

Voltemos então à necessária reatualização entre clínica e cultura, por intermédio das publicações da Revista Brasileira de Psicanálise (1999-2009), para, a partir delas, situar o atual mal estar que acomete as subjetividades, sob o impacto do atual capitalismo de consumo.

5.4.1 Da histeria à depressão

O exame das publicações da Revista Brasileira de Psicanálise dos últimos dez anos nos revela a preocupação dos psicanalistas em situar a Psicanálise no contexto do debate sobre a problemática do sofrimento das subjetividades na atualidade.

Com efeito, uma parcela significativa destes artigos procura estabelecer relações entre o atual contexto sócio-histórico e as formas de sofrimentos predominantes na clínica atual. Afirmam os autores que a clínica psicanalítica depara-se hoje com um novo tipo de paciente, cujo sofrimento diferencia-se da neurótica freudiana clássica (Bastos, 2003; Rossi, 2001; Green, 2002; Lowenkron, 2003a; 2003b; Mota, 2004; Ferraz, 2007, dentre outros); o novo paciente é um ser em confusão, em crise de identidade e realidade (BARROS, 1999; AMARAL, 2001; HERRMANN, 2004).

Mota (2000) destaca que a moral burguesa e vitoriana, do século XIX, ocultava a sexualidade debaixo de muitas roupas. A questão da repressão da sexualidade colocava, neste contexto, o corpo como porta voz do mal estar das mulheres, que expressava, pelos sintomas da conversão, seus desejos reprimidos. O corpo histérico era a materialidade simbólica que traduzia, em suas metáforas, o que se passava no corpo erógeno e pulsional. Sendo assim, a histeria dominava o panorama do sofrimento na Viena de Freud.

O quadro histérico nos reporta à problemática neurótica, a qual coloca, em primeiro plano, no sujeito, as relações entre amor e sexualidade, em que a questão do desejo é essencial, assim como a escolha objetal e as identificações (GREEN, 2002).

Seja qual for a sintomatologia da histeria, ela continua ligada a um conflito fundamental entre o amor genital e a sexualidade e as interdições superegóicas que emergem da angústia de castração. Desta forma, a culpa neurótica está relacionada aos desejos interditos, eróticos e agressivos, à necessidade de lutar contra eles e mantê-los tão recalcados quanto possível (GREEN, 2002). Trata-se, pois, de um quadro conflitivo bem definido, no qual as fantasias inconscientes ocupam um papel de destaque e onde o sofrimento do sujeito expressava o antagonismo entre a livre expressão da sexualidade e a moral sexual da época.

Mais recentemente, contudo, a problemática neurótica clássica, a exemplo da histeria, vem cedendo lugar a outras formas clínicas, bem mais frequentes. Green (2002) defende a ideia segundo a qual estas novas formas clínicas são os ‘estados - limite’, os quais começam a aparecer por volta de meados dos anos de 1950. De acordo com este autor, foi preciso um certo tempo, até que esta nova entidade clínica fosse reconhecida pelo conjunto da comunidade psicanalítica.

Diante da multiplicação de casos deste tipo, hoje muito mais significativos que os quadros histéricos, Green suspeita de que os estados - limite desempenham hoje, na psicopatologia, o mesmo papel de destaque que a histeria ocupava na época de Freud.

Os estados - limite apresentam uma manifestação clínica bastante diversificada, cuja sintomatologia guarda semelhanças com a histeria, dada a centralidade do lugar do corpo em suas formas mais frequentes: doenças psicossomáticas, certas depressões, personalidades narcísicas e psicopatias.

Trata-se de patologias não neuróticas, isto é, carecem de organização neurótica. Em linhas gerais, Green (2002) assim descreve os aspectos gerais dos estados - limite: referem-se a pessoas cujas modalidades de conflito revelam uma grande destrutividade, em que o ego se apresenta muito frágil e ameaçado de despedaçamento e fragmentação.

São pacientes, de acordo com Green, que revelam uma confrontação brutal entre as expressões do id, as quais provocam descargas maciças (seja no corpo ou no ato, a exemplo das toxicomanias, bulimias, explosões de raiva, comportamentos suicidas, etc.) e defesas extremas, que assumem a forma de regressões maciças; apagamento do próprio pensamento e das representações, o que dificulta a simbolização e estruturação do conflito neurótico. Ou seja, haveria, nestes sujeitos, uma verdadeira carência representativa, em que a atividade simbólica é absorvida por movimentos pulsionais diretos, em curto-circuito, resultando em expulsões pelo ato ou em descargas no soma.

Os casos – limite também testemunham, de modo contundente, as carências objetais que os sujeitos possam ter sofrido, as quais sinalizam a existência de vínculos objetais precários. Sendo assim, o ego destes pacientes encontra grande dificuldade no exercício de suas funções de integração, elaboração e simbolização das experiências. A destrutividade, presente nestes casos, dificulta o trabalho de análise, pois o vínculo com o analista é atacado reiteradamente. Sentimentos de impotência, apatia e manifestações de depressão, intercaladas com extrema atividade e impulsividade, são também muito encontradas.

Green (2002) propõe que se considere o limite um conceito, que pode ser ilustrado pela imagem de um quiasma ou cruzamento de estruturas que não apresentam a estabilidade e a organização das estruturas neuróticas. A ideia de cruzamento leva este autor a compreender melhor os quadros clínicos da atualidade, em que a possibilidade de transformação de uma entidade em outra é sempre possível, o que faz com que as entidades nosográficas não sejam concebidas como categorias estanques, uma vez que o sujeito pode oscilar numa direção ou noutra.

Na esteira de Green (2002), um questionamento central e recorrente perpassa as publicações da Revista Brasileira de Psicanálise nesta primeira década do século XXI: estaríamos diante de novas modalidades de sofrimento existencial? As rápidas transformações do mundo, a aceleração tecnológica e a globalização estariam produzindo impactos consideráveis na experiência das subjetividades na atualidade?

Ao seguirem na direção de encaminhar possíveis respostas a estas indagações, autores como Mota (2000; 2004), Engel (2000), Amaral (2001), Rossi (2001), Costa (2003), Bastos (2003), Lowenkron (2003a;2003b), Herrmann(2001;2004). Goulart (2005), Guimarães (2005), Ferraz (2007), Corbella (2009), Franco Filho (2009), dentre outros, vêm propondo um debate amplo da psicanálise com a cultura e a sociedade, em um esforço coletivo de elucidação das formas de manifestação do sofrimento do sujeito na atualidade.

Procuraremos descrever as principais reflexões propostas por estes autores, para que possamos compreender o debate atual sobre o sofrimento das subjetividades e inserirmos neste, a problemática da depressão como sintoma emblemático da atualidade.

Uma descoberta surpreendente, revelada pela leitura do conjunto destes artigos, é a de que nestes, a Psicanálise é utilizada, não apenas como método clínico de análise de casos particulares, mas como método crítico de análise da cultura, oferecendo-se como instrumento valioso de elucidação das condições atuais de sofrimento do humano.

Ao visar estabelecer algumas diferenciações entre os sofrimentos típicos da época da Viena de Freud e a atualidade, Mota (2000; 2004) defende que a depressão se destaca como

mal neste final de século XX, assim como a histeria no final do século XIX. O novo homem estaria alienado e medicado; evita o contato com seus desejos de revolução e transformação; evita lidar com seu inconsciente e com suas próprias angústias.

Desta forma, as chamadas “patologias do vazio” (Mota, 2004), sinalizam novas exigências para o psicanalista, as quais são referenciadas dentro do quadro dos casos-limite, descritos por Green (2002). São os fronteirios (ou *bordelines*, estruturas-limite, entre neurose, perversão e psicose), os pacientes típicos da atualidade.

As “clínicas do vazio”, como mencionadas por Mota (2004), são constituídas por pessoas cujos sintomas revelam um grande fragilidade egóica, que não conseguem lidar com perdas e frustrações. Se a falta gera o pensar, as fantasias e a simbolização, que fazem adiar a gratificação e entretém a espera do objeto, hoje, este novo paciente não pode esperar; não pode vivenciar a frustração. Para preencher o vazio dos objetos primários, nestes pacientes “fronteirios”, instaura-se a turbulência, o tumulto emocional, a urgência da gratificação imediata, o que faz crescer a demanda por drogas lícitas e ilícitas.

Ao analisar as novas formas de experiência humana determinadas pela globalização, Rossi (2001) argumenta que o campo social e histórico funciona como uma matriz de produção de sofrimentos e sintomas. Este autor afirma que o capitalismo na atualidade oferece um variado leque de possibilidades para a realização da pulsão de morte, em detrimento da integridade do sujeito psíquico, como a competição contínua, o domínio de todos pelas regras imprevisíveis do mercado, a redução do sujeito a objeto de uso.

O impacto da globalização sobre as pessoas, tal qual apresentado por Rossi (2002), pode ser sintetizado em uma afirmação: menos família, menos tradição, maior fragilidade nos vínculos interpessoais, mais superficialidade, maior fragmentação. O descompasso entre o tempo enlouquecido da sociedade globalizada e acelerada e o tempo necessário para o ser humano integrar-se e constituir-se como sujeito viável, é desta forma ilustrado por Rossi:

O corpo do ser humano demora nove meses para nascer; sua alma, porém, necessita de muitos anos para ser construída. O que se espera de uma pessoa, atualmente, é que ela tenha uma alma gigante, independente e majestosa; acontece, porém, que o útero familiar, social e cultural que existe para gestá-la é cada vez menor. As emoções precisam de tempo para serem sentidas, de aconchego para se expressarem e para serem vividas, discriminadas e organizadas; necessitam de beleza, calma e ética para florescerem. O resultado de coisas atuais é que almas em formação sobre as quais pesam enormes expectativas, sendo gestadas em ‘úteros’ pequenos demais acabam sendo abortadas ou tendo que nascer prematuramente, com poucas condições de enfrentar as exigências do meio ambiente (ROSSI, 2001, p. 662-663).

A psicanálise, ao trabalhar lentamente com os pacientes, respeitando o ritmo de gestação de si que cada um comporta, ajuda a promover o nascimento de pessoas sintonizadas com o próprio desejo e fortalecidas para o enfrentamento da realidade hostil. Desta ótica, ela ajuda a desmistificar a figura do super-herói frio e desalmado e a substitui pelo desvelamento da carência e fragilidade inerentes ao humano, o qual precisa das relações afetivas com os outros para sentir que vale a pena viver.

Amaral (2000), por sua vez, denuncia a regressão da razão ocidental pelos processos de massificação e predominância da racionalidade técnica sobre os processos de pensamento e reflexão. Algumas indagações importantes são realizadas por esta autora, para situar sua argumentação em torno do tema do mal-estar da psicanálise entrelaçado com a regressão da subjetividade contemporânea: quais os destinos do eu e da sexualidade na modernidade tardia? O que há de estranho e traumático no próprio mundo da cultura que estaria levando os sujeitos a um funcionamento- limite?

Para esta autora, habitamos uma sociedade que sofre do declínio da experiência, do empobrecimento da arte de narrar e da desrealização do real, processos que produzem juntos profundas alterações no sujeito psíquico, como a perda das mediações para lidar com a realidade e a emergência de patologias do eu promovidas por estes processos regressivos. Haveria, para Amaral, uma identificação dos sujeitos com o mundo administrado e com o real autoritário, o que torna as subjetividades cativas e submissas, ao mesmo tempo em que fragmenta-se a dimensão erótica do corpo psíquico.

O narcisismo se coloca à frente como defesa individual e coletiva contra o trauma (entendido por esta autora como o retorno do recalcado que emerge do campo social, coadunado com aquilo que não se representa e que permanece estranho), narcisismo este, resultante não de um 'amor de si', mas da 'dor de si', uma vez que o real absurdo promove uma intensa precariedade nos processos de subjetivação, ferindo na alma os sujeitos que se defendem, retirando-se do mundo dos objetos para o interior de si mesmos, quando buscam salvaguardarem-se em suas auto-imagens superinvestidas.

Ao basear-se na Teoria dos Campos, de Fábio Herrmann, para realizar a crítica da cultura, esta autora propõe que tal crítica é possibilitada pela colocação em ação do método psicanalítico. Desta perspectiva, ela retoma a noção de homem psicanalítico, como sequestro do real que constitui o desejo, o que permite que possa analisar a crise de realidade e identidade que atravessa o sujeito na atualidade. Sendo o real um análogo da dimensão

inconsciente do desejo, que incide sobre o campo das representações da realidade, a psicanálise pode operar a análise das ilusões e equívocos responsáveis pela crise da crença na realidade.

Em outras palavras, como dar sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, uma vez que o regime da farsa encontra-se plenamente estabelecido e é vivenciado no cotidiano do estilo vazio da indústria cultural, fonte de um excesso de informações e imagens, que dificulta qualquer ancoragem no campo da experiência individual e coletiva? É por intermédio da crítica das aparências, movimento preconizado pela ruptura de campo, tal qual proposta por Herrmann (1991), que se torna possível o resgate do sentido da identidade e da realidade, de acordo com Amaral (2001).

Outras ideias que merecem destaque são a defesa da noção de corpo-sujeito, como contraponto ao corpo concebido como máquina, o qual se encontra na base do conhecimento biomédico (Bastos, 2003); a necessária consideração, por parte da psicanálise da noção de complexidade, a qual abarca a dimensão do acaso, da imprevisibilidade, da incerteza, os quais desalojam as pretensões humanas de domínio e de previsibilidade, arautos da modernidade (Bastos, 2001).

Lowenkron (2003a e 2003b) e Ferraz (2007), por sua vez, retomam a problemática das neuroses atuais, as quais ajudam a pensar os quadros psicossomáticos e a incidência do trauma e da pulsão de morte, características marcantes nos quadros psicopatológicos atuais.

Lowenkron (2003a) destaca que há um consenso entre os psicanalistas sobre a constatação de que há mudanças no perfil dos pacientes, no que tange à diminuição da frequência dos sintomas neuróticos típicos, especialmente a conversão histérica, e uma maior dificuldade de engajamento nas condições do processo analítico padrão.

Estariamos mesmo diante de ‘novos sintomas ou de novas patologias’? (LOWENKRON, 2003a). O debate é assim colocado: alguns autores, como Roudinesco (2000), acreditam que não há uma verdadeira mudança nas estruturas clínicas, pois as diferenças observadas estão relacionadas às aparências das manifestações; em vez de novas patologias, seriam novos sintomas. Sob este prisma, as estruturas clínicas seriam as mesmas, mas exacerbadas pela vida moderna e marcadas por descrições subordinadas a paradigmas médicos.

Outros autores, como Kristeva (1995), estão convencidos de que estamos de fato diante de novas patologias, compreendidas como efeito de transformações socioeconômicas,

da revolução tecnológica, de mudanças em sistemas simbólicos, de crenças e das próprias relações humanas.

Defendemos, acompanhando a argumentação de Lowenkron (2003a), que as duas posições no debate não são antagônicas, mas complementares, uma vez que as características centrais observadas nos casos clínicos de hoje, aproximam-se das neuroses atuais, já descritas por Freud, a propósito das neuroses de guerra. Por sua vez, as transformações nos manuais diagnósticos dos distúrbios mentais (DSM), os quais são regidos por paradigmas biológicos, incidem nos diagnósticos de patologias diversas que são comumente classificadas como depressão (Roudinesco, 2000).

Contudo, apesar da evidente intensificação dos sintomas, como resposta à incidência de uma realidade hostil, estamos também diante de novas estruturas, os casos-limite, descritos por Green (2002), que são manifestações não neuróticas. Novos sintomas e novas patologias, ao lado das psiconeuroses clássicas, quadros clínicos que se assemelham às neuroses atuais são mais comuns hoje, de modo que assistimos a mutações importantes no corpo erógeno e pulsional.

No bojo deste cenário de escassez de recursos culturais eficientes para promover a simbolização, também nosso aparelho psíquico encontra-se afetado, revelando não tanto a repressão diante dos impulsos libidinais e agressivos (como nas neuroses clássicas), mas a incontinência da agressividade e a excessiva erotização nas relações humanas.

Lowenkron (2003a) enfatiza a importância de considerarmos os diferentes contextos históricos e a consideração dos efeitos da história social e cultural na produção dos quadros clínicos. O sujeito neurótico era fruto das condições de modernidade da época de Freud, um produto das formas de vida da burguesia urbana, emergente no cenário europeu.

Portanto, na clínica contemporânea, assistimos a uma crescente presença das neuroses atuais, em relação às neuroses sintomáticas ou psiconeuroses. À semelhança dos estados – limite, descritos por Green (2002), nas neuroses atuais observa-se carência de atividade criadora, a impossibilidade de efetuar a passagem da excitação sexual somática para o registro psíquico e a consequente colocação dos sintomas em ato no corpo e no mundo. A autora sintetiza com estas palavras o mal-estar dos sujeitos, na atualidade:

o sofrimento subjetivo se manifesta mais e mais sob a forma de sintomas narcísicos e depressivos em sujeitos que mostram dificuldades para articular numa narrativa suas próprias histórias, vivências e dores. Empobrecidos em suas atividades fantasmáticas, encontram-se às voltas com a ausência de sentido, o vazio da palavra, a solidão, a ameaça de aniquilamento e a perda de identidade (LOWENKRON, 2003a, p. 996).

Em síntese, o mal-estar assume hoje a forma de apatia, vazio interior, solidão e fracasso. Com isso, ganha relevo a figura clínica da depressão, assim como os sofrimentos vividos no corpo, como as somatizações graves as quais sinalizam um mal-estar que não é experimentado como culpa, mas como sofrimento no corpo.

Desta forma, entendemos que há, com efeito, uma ampla mutação no âmbito da psicosexualidade, na atualidade, uma vez que ela é parte dessa mudança social. Em linhas gerais, alguns traços desta mutação já podem ser notificados, tais como, o enfraquecimento da atuação do princípio do prazer, em favor da compulsão à repetição, como forma de lidar com a dimensão traumática do real, cada vez mais presente no cotidiano; o empobrecimento da vida de fantasia, e demais recursos psíquicos que possibilitam o fortalecimento das funções egóicas; a fragilidade de estabelecimento de vínculos afetivos nas relações interpessoais, pela recorrente desqualificação do objeto pelo sujeito aprisionado no narcisismo.

Vimos que para que o aparelho anímico se constitua e exerça suas funções de memória, desejo e representação, faz-se necessário um trabalho de ligação, de simbolização, trabalho de erotização pelo qual o ser humano é despertado pela ação de outro ser humano. A substituição do investimento libidinal no objeto por investimentos narcísicos promove a ação da pulsão de morte, a qual opera contra a atividade psíquica de representação e simbolização, essência de Eros. Neste contexto de mutações, a sexualidade, hoje, pode ser reduzida a uma espécie de excitabilidade carente de representação.

A clínica psicanalítica, hoje, parece estar funcionando como um segundo aparelho anímico, uma espécie de prótese que ajuda na recomposição do tecido psíquico esgarçado, operando como um trabalho de criação, de sementeira de representações sobre o vazio:

Parece ser essa a exigência de trabalho que a atualidade impõe à psicanálise, em decorrência de seu compromisso com o sujeito e com o mundo. Na condição atual de fragmentação, polimorfismo e vazio de sentido no mundo em que vivemos, a psicanálise é um saber com potência para sustentar o lugar da narrativa e o perpassamento do sujeito pelo valor da diferença, condição indispensável para a tessitura dos laços sociais: trabalho de representação, possibilidade de dar sentido ao mundo humano (LOWENKRON, 2003a, p. 1006).

Enfim, os autores mencionam que vivemos em um contexto social, no qual a cultura está falhando na oferta de ações específicas para que o sujeito enfrente o desamparo. Habitamos um mundo que gera turbulência e tensão, e não fornece elementos para que

possamos elaborar e transformar os conflitos. Por estas razões, vivenciamos hoje a cultura do desamparo.

No artigo “ausência de poder e desamparo”, Guimarães (2005) retoma o conceito de trauma, desde Freud até autores mais recentes, para com eles pensar as condições de vida na modernidade tardia. Segundo esta autora, nossa época atual encontra-se extremamente exposta ao traumático, de modo que o sentimento de desamparo pode estar sendo hoje o principal sofrimento dos sujeitos, experimentado como estado de angústia, sensação de desproteção, medo, descrédito e desesperança.

De fato, diferentes trabalhos vêm mostrando uma nova mutação na psicosexualidade como o declínio de Édipo sobre Narciso (GUIMARÃES, 2005; COSTA, 2003, AMARAL, 2001). Estes autores nos mostram que a cena edípica nos reporta ao enfrentamento da realidade da castração, experiência com o limite e a perda no âmago do sujeito e a decorrente angústia desencadeada por este enfrentamento, assim como a dor e o luto pelo que se perdeu. Em uma cultura e sociedade que apregoam a exigência da satisfação imediata e continuada, não há espaço para o atravessamento da senda edípica.

A grande quantidade de estímulos e informações, o consumismo desenfreado e a violência disseminada nas relações cotidianas nos instigam a elaborarmos uma reflexão sobre a problemática da presença do trauma na cultura.

A essência do trauma é o afluxo de estímulos excessivos, por ruptura do pára-excitação que protege o aparelho psíquico. Como consequência, nosso psiquismo fica impotente para dominar os estímulos que passam a penetrar violentamente. A prioridade então passa a ser a de tentar dominar os estímulos e ligar os volumes que penetram com violência, o que instaura a repetição em ato, sem capacidade de simbolização. É este excesso de energia não ligada que interfere nas atividades psíquicas, produzindo graves perturbações (Lowenkron, 2003b).

Frente ao real traumático, a defesa narcísica expressa-se por delírios de grandeza e perfeição onipotentes, posição de um sujeito que nega os conflitos e o confronto com a autoridade. Desta forma, a submissão à autoridade e à lei vai cedendo lugar aos mecanismos de dissociações sinalizados na ambiguidade, descrédito e descaso com a lei.

Lowenkron (2003b) ressalta que pela expressão ‘mal-estar’, Freud já denunciava a subversão da finalidade pela qual a cultura foi criada, pois ao invés de proteger, apropria-se dos objetivos destrutivos. O transbordamento da destrutividade em situações de guerra é exemplo de que os Estados civilizados vêm falhando em suas finalidades de domesticar o ódio e preservar a vida em sociedade. Assim como na guerra, também nas sociedades

globalizadas, verificamos a predominância de princípios desagregadores, nos quais a positividade da pulsão de morte vem sendo intensificada e resiste em sua oposição às forças de Eros.

Se não há como abolir a tendência à destrutividade, porque ela faz parte do homem, Lowenkron (2003b), argumenta, então, que faz-se necessário apelar para a tendência contrária à desagregação da pulsão de morte disseminada na cultura, ou seja, recorrer à Eros, o princípio de preservação da vida. É pelo reforço de Eros que pode ser restaurado o trabalho de ligação – representação - metabolização do vivido. Esta é a exigência de trabalho feita à Psicanálise enquanto instrumento crítico da cultura: trabalhar por Eros. Que com este investimento em Eros haja mais lugar para o reconhecimento do outro, para o estabelecimento de vínculos, de simbolização e de pensamento – é o que esperamos.

Em outros trabalhos como os de Herrmann (2004), Ferraz (2007), Corbella (2008) e Franco Filho (2009), verificamos também o esforço de elaboração de instrumentos teóricos para a elucidação das condições atuais de mal-estar na cultura.

Herrmann (2004) procura mostrar que “tudo se passa como se o indivíduo fosse o ponto de encontro e o efetor (a via de descarga nos termos da época de Freud) de uma psique social extremamente complexa e contraditória” (HERRMANN, 2004, p. 19). Para ele, o novo paciente, embora não manifeste qualquer manifestação delirante, na esfera ideativa, sua psicose, se assim pode ser chamada, é uma psicose de ação, na qual o ato sobrevive, mas sem sentido, sem nenhuma mediação, como uma espécie de atentado.

O “regime de atentado”, expressão utilizada por Herrmann (2004), designa uma nova ordem social, plenamente instalada, efeito da condição traumática da psique do real. Podemos demonstrar, com as palavras do autor, o modo como os campos culturais agem interna e externamente no sujeito, como regime de atentado:

O sujeito contemporâneo, já nesse tempo vinha sendo submetido a certo tipo de exigência contraditória muito maligna. Por um lado, sua potência de ação pessoal ou grupal, fora drasticamente reduzida pela complexidade e automação dos mecanismos políticos e econômicos, pela vitória irresistível da representação por imagem sobre o pensamento reflexivo e pelo simples tamanho e complicação das sociedades urbanas. [...]. Por outro lado, o indivíduo era instado a identificar-se com o aspecto mais emblemático do próprio sistema, ao qual fizera oblação de sua potência, ou que simplesmente a roubara. [...] Tendo perdido sua raiz no pensamento, porquanto este era constantemente infiltrado pela comunicação de massa, via imagem propagada, o ato humano parecia haver se encolhido e introvertido, até se transformar em ato puro (HERRMANN, 2004, p. 24-25).

Desta forma acima descrita, verificamos que o sujeito do atentado tende a zero em um mundo encurralado pela tecnologia e pela cultura de massa, um tempo que se precipita na psicose de ação.

Corbella (2008), por sua vez, em “encontros e solidões de nosso tempo” procura resgatar o conceito de “humanidade” para encaminhar sua reflexão sobre a fragilidade dos vínculos afetivos entre os sujeitos, na sociedade globalizada.

Para esta autora, parece estar se difundindo uma nova modalidade defensiva socializada, a qual cria dificuldades para o funcionamento dos grupos. Denuncia, em sua experiência, com atendimento de grupo terapêutico, que nestes, existe a fantasia de que no grupo, os vínculos são fluidos e fugidios, podendo ser rompidos a critério de cada um. Esta realidade não apenas diz respeito aos grupos terapêuticos, mas também aos grupos de trabalho, e, de forma mais geral, a todos os contextos do homem ocidental contemporâneo.

Considera o conceito de ‘humanidade’ um legado altamente simbólico da civilização, o qual, através do humanismo renascentista, chega até o iluminismo, que é caracterizado pela confiança de que a posse da faculdade racional constitui um traço de união e igualdade entre os homens, capaz de superar preconceitos e antagonismos.

Faz-se necessário, então, recuperar esta noção de humanidade compartilhada, condição em que se tecem as relações afetivas e as trocas entre as pessoas, segundo este autor. Proporcionar espaço de escuta e reflexão sobre as emoções é uma das condições imprescindíveis para se evitar a submissão a poderes desumanizantes, como o dos psicofármacos, que vêm sendo utilizados massivamente com o intuito de silenciar todo tipo de tristeza ou dor.

Em ‘a civilização do mal-estar pela não felicidade’, Franco Filho (2009) nos mostra que sofreremos porque não conseguimos ser felizes de acordo com o que se propaga ser a verdadeira felicidade, que na atualidade é entendida como ausência de sofrimento, um dever de todos. Indaga o autor: “Será que temos mais alguma coisa a aprender acerca do sofrimento humano? Existem características específicas desse modo de ser in-feliz do viver humano, que trazem marcas da cultura contemporânea?” (FRANCO FILHO, 2009, p. 184).

A atualidade coloca a felicidade nas mãos do hedonismo, entendido por Franco Filho (2009) como a extração máxima da liberdade individual e do prazer disponível, a possibilidade de consumo de todas as benesses que o progresso tecnológico disponibiliza. Não apenas podemos ser felizes, mas devemos ser felizes, de modo que estamos hoje condenados à culpa pela não felicidade.

A noção de prazer, contida no hedonismo da modernidade tardia, não decorre do exercício das virtudes, mas da capacidade de ter sensações prazerosas. Vivemos sob o império dos sentidos e da busca de sensações, que contribuem para a diminuição do valor atribuído aos afetos, emoções mais enraizadas e vivenciadas com o outro. A sexualidade é sempre convocada, mas na sua dimensão orgástica. Neste contexto, a medicina é chamada para eliminar a dor e gerenciar a vida humana, de modo a disponibilizar o paraíso da analgesia para todos.

Como podemos conferir, a leitura do conjunto dos artigos aqui reunidos nos revela algumas mutações no corpo erógeno e pulsional da atualidade, o qual apresenta-se não mais somente a partir dos vetores das neuroses clássicas (histeria, neurose obsessiva, fobias), mas como novas modalidades de sofrimento.

Vimos com Safatle (2009) e outros, que, na atualidade, o consumo e a aceleração tecnológica atingiram níveis tão exacerbados que afetam o modo de funcionamento psíquico que passa a comportar-se de maneira análoga à experiência traumática e transforma-se para adaptar-se a um mundo sem lei e sem culpa, como é o caso do superego que não mais funciona sob os imperativos da repressão, mas do gozo.

Trata-se, portanto, de um momento histórico peculiar, em que assoladas pela insegurança, pelo vazio de sentido e solidão, as identidades encontram-se também esvaziadas de possibilidades de representação, aspectos que foram amplamente documentados pelos psicanalistas que nos forneceram suas contribuições no âmbito da Revista Brasileira de Psicanálise.

Um outro aspecto destacado por Safatle (2009) e que também nos ajuda a entender o processo de fragilização crescente das identidades, é que a retórica do consumo e da indústria cultural passou por mutações significativas nas últimas décadas. Ao invés de fornecer modelos identificatórios relativamente estáveis e consistentes, o corpo fornecido pela indústria cultural aparece cada vez mais como matéria plástica, que pode ser usada para veicular uma multiplicidade imensa de imagens que contribui, desta forma, para volatilizar, ainda mais, os contornos identitários.

A identidade subjetiva torna-se, assim, inconsistente, forjada como um jogo de aparências, como aparências, sem estofo substancial, sob a égide de formas ainda mais eficientes e sutis de controle social.

Voltaremos a esta discussão sobre um possível diagnóstico da cultura atual, em nossa próxima sessão de estudo, com mais elementos para o debate, quando elegeremos algumas metáforas da cultura para ilustrarmos nossa argumentação.

6 CORPO E PSICOSSEXUALIDADE: METÁFORAS DA CULTURA

Nesta parte de nosso estudo, trataremos das metáforas do corpo na cultura da atualidade. O fio condutor de nossa investigação baseia-se na hipótese de trabalho de que o disfarce é elemento intrínseco ao eu, como nos ensina Herrmann (1999) e como tal nos oferece uma oportunidade heurística, a de descobrir o corpo enquanto suporte do eu e campo metafórico da cultura. Sendo assim, neste momento, é a imagem do teatro da vida que será por nós escolhida para ilustrarmos nossa argumentação.

Inicialmente apresentaremos o cenário do corpo na atualidade, pela via da história, inserida nos séculos XX e XXI, de onde emergem nossos personagens principais, as figurações do corpo, entendidas como as formas humanas consentidas na cultura, aquelas que possuem maior visibilidade no imaginário social.

A partir deste cenário múltiplo, buscaremos os personagens principais, as metáforas do corpo, figurações exemplares das subjetividades na atualidade, nossos pontos nodais.

Não é demasiado ressaltar que o corpo enquanto psicossexual é corpo da representação inconsciente, enigma a produzir incessantemente uma linguagem metaforizada que nos desafia a perscrutarmos os sentidos e significados contidos por detrás de suas máscaras e disfarces. O esforço representacional é esforço de construção da identidade do eu e dos objetos circundantes, tentativa de conter e domesticar a potência obscura dos seres e objetos, atribuindo-lhes uma aparência plausível na superfície das representações. (Hermann, 2006)

Tomaremos emprestado da psicanálise freudiana o método para desvelarmos as produções do inconsciente – a dupla face da representação – a face consciente, acessível no invólucro, e a inconsciente, não diretamente acessível, a não ser por meio da metáfora.

Com efeito, e baseando-nos também em Mezan (2002), vale reiterar que a Psicanálise possui uma dimensão terapêutica e clínica, que é sua essência e sua razão de ser, o espaço da empiria psicanalítica, circunscrita à relação analítica no consultório, de onde nasceram os conceitos psicanalíticos fundamentais. Mas a Psicanálise também possui uma dimensão teórica, na qual o não diretamente clínico faz parte dela como objeto de estudo e aresta de contato, âmbito em que ela nos auxilia a elucidar o plano do imaginário coletivo.

Dito de um outro modo, ela possui contribuições a nos fornecer tanto no âmbito da terapia analítica quanto na crítica da cultura, enquanto método de leitura dos fenômenos sociais e culturais. Desta maneira, o “extra-psicanalítico” se impõe à Psicanálise: “uma das maneiras pelas quais o extra-psicanalítico se impõe à Psicanálise é o surgimento de novas

patologias, inexistentes ou talvez pouco notadas na época em que a Psicanálise se estabeleceu como prática e como teoria (o stress, certas formas de depressão, etc.)” (MEZAN, 2002, p. 317).

Para elaborarmos nossa reflexão sobre as metáforas do corpo, estaremos também utilizando alguns dos conceitos da Teoria dos Campos, de Fábio Herrmann, particularmente em alguns pontos centrais:

- a consideração que este autor faz da teoria implícita do real, a realidade como representação subjetiva ou psique social, a qual possui as mesmas características do desejo inconsciente (HERRMANN, 1999);

- a relação dialética entre realidade e identidade, o que nos leva a conceber o inconsciente enquanto real humano, estrutura produtora de sentidos, que é sempre tanto singular quanto coletiva (HERRMANN, 1991; 1999; 2001);

- o valor heurístico do disfarce, segundo o modelo da interpretação dos sonhos de Freud em que os conteúdos do inconsciente obtêm acesso à superfície representacional da consciência por meio dos artifícios da censura. As metáforas – disfarces são os produtos da psique social, nossos pontos nodais, marcas simbólicas que nos mobilizam ao exercício de reflexão e deciframento (HERRMANN, 1999).

Vamos retornar a cada um destes pontos, a título de obtermos maiores esclarecimentos.

Dentro deste quadro de referências, a cultura é psique mundanizada, concreta, sempre ativa, é o real humano simbólico. A porção do real sequestrada no interior do sujeito e que se esforça por representar a realidade é a identidade: “se a psique nasce no real e este continua a ser uma estrutura produtora de sentidos, mesmo depois da invenção do indivíduo moderno, devemos considerar com seriedade a existência de um contínuo psíquico, do qual a interioridade do sujeito singular seria uma porção sequestrada, mas sempre em diálogo com o todo” (HERRMANN, 2001, p. 294).

Herrmann (1999; 2001) procura explorar a teoria implícita do real que concebe a realidade como estrutura produtora de sentidos emocionais, esta que somente chegou a representar-se por meio da consciência humana e que expressa-se por meio do pensamento que toma forma na cultura humana. O inconsciente então seria a lógica que estrutura o pensamento: “o lugar do inconsciente só pode concebivelmente ser a lógica que organiza, seleciona e constrói nosso pensamento, o campo de toda e qualquer relação psíquica representada” (HERRMANN, 2001, p. 289).

Desta forma, para o autor, é preciso descrever o mundo real no âmbito da teoria implícita do real, entendido como o próprio processo psíquico que se encontra encarnado na cultura.

Ao trabalharmos com a teoria implícita do real, atingimos o realismo fantástico, pois o real humano é efeito do próprio modo de funcionamento inconsciente: “o inconsciente não é, de fato, individual nem coletivo, mas é o real, enquanto real humano. Surge do mundo para o homem e do homem para o mundo, de cá para lá e de lá para cá, num conflito produtivo e insolúvel” (HERRMANN, 2001, p. 294).

Nosso mundo, em última instância, é o inconsciente, nossa estrutura antropológica fundamental, a qual se materializa nos produtos culturais, extrato mito-poético que nos permite ver o humano em suas metáforas.

O autor convoca a Psicanálise para ocupar plenamente o horizonte de sua vocação, que é a de cobrir a totalidade da experiência psicológica do homem. Mas para que ela assuma o horizonte de sua vocação, faz-se necessário que ela venha a dar conta das condições psíquicas não individuais, a psique do real, este real ficcional, representação ativa que o sujeito faz do real:

Espera-se da ciência futura saber combinar-se com a literatura para produzir uma grande obra que poderá sintetizar vida cotidiana e ciência, selando o hiato que hoje as separa, hiato onde o homem acabou por ser vítima da tecnologia, do retorno sobre si daquilo que lhe é essencialmente alheio, por ser produto direto de sua alienação. A ciência geral da psique que se dispuser a participar desta tremenda realização deverá estar preparada para empregar corretamente os recursos da ficção a fim de transmitir aos homens uma visão correta e ao mesmo tempo apreensível de si mesmos (HERRMANN, 1999, p. 41).

Dentro deste quadro de referências é que podemos compreender o valor do modelo de experimentação epistemológica proposto por Herrmann quando toma o campo representacional para estudo, em sua dupla face, interna e externa, respectivamente identidade e realidade.

Nosso recorde de estudos são os campos de significação inconscientes, metáforas da identidade e da realidade, subconjuntos particulares, circunstanciais, histórica e socialmente determinados. A consideração da comunicação metaforizada como via de acesso aos campos de significação inconscientes é exercício epistemológico de considerar a presença de sentidos – outros, em produtos simbólicos contidos na cultura.

Nosso corpo é trânsito de representações, suporte das representações de realidade e de identidade; é metáfora da cultura, matriz de sentidos e significados, ele próprio uma ficção, escravo das projeções de nossos desejos.

Vimos, por intermédio da Revista Brasileira de Psicanálise, que há amplas mutações operando em nível da psicosexualidade, como a emergência de novos quadros clínicos, expressões do sofrimento singular que é também sintoma da incidência de um real autoritário e mentiroso, colonizado por uma política de perversão, amplamente solidária com o capitalismo de consumo.

Herrmann (1991, 1994, 2001) denunciava este estado de coisas no âmbito da psique da sociedade, quando chamava nossa atenção para a prevalência de uma espécie de impotência pessoal como modo de ser prevalente do homem contemporâneo. Diante da incessante revolução tecnológica que nos ultrapassa, deparamo-nos com a incidência de um real traumático.

Em resposta à presença impactante do trauma na cultura, o ato puro, destacado de significação, costuma ser a resposta dos sujeitos, o que Herrmann (2001) denominou de “regime de atentado”, sintoma da erosão do sentido de realidade e identidade, a crise de credibilidade no cotidiano, e ao que Safatle (2008) designa como crise de legitimidade. Herrmann designou a crise de credibilidade desta forma: “no centro desta crise, nos meados do século XX, a aceleração repentina do processo parece haver transformado nosso cotidiano em algo incrível. Incrível, não tanto por surpreendente, como por duvidoso. Incrível: pouco digno de crédito” (HERRMANN, 2001, p. 21).

Em plena crise de legitimidade, quando os modelos sociais de referência identitária tornam-se etéreos, nota-se uma redução extrema da vida psíquica, tanto individual, quanto social, terreno fértil para a germinação das patologias do vazio, como a depressão e a ironização das condutas, o regime da farsa cínica:

De modo geral, a descrença no sentido da vida humana como construção de uma sociedade justa e a aceitação cínica da inevitabilidade da dominação esvaziaram de substância a moral social, abrindo um espaço que pôde ser ocupado por reflexos dos conflitos individuais, como se a sociedade fosse uma metáfora do corpo biológico (HERRMANN, 1999, p. 201).

Como será discutido adiante, e na esteira de autores como Melman (2008), Lastória (2009); Safatle (2009) e Sloterdijk (2011), quanto mais a esfera social encontra-se

empobrecida de substância simbólica e legitimadora de nossas ações e anseios, tanto mais a dimensão corporal torna-se expressão metafórica de nossas angústias e utopias.

Assim sendo, nesta parte de nosso estudo, iremos investigar três grandes metáforas do corpo na atualidade: a juventude, a depressão e o cinismo. As condições histórico-culturais que permitiram a emergência destas metáforas serão apresentadas a seguir.

6.1 Figurações da corporeidade na atualidade: o cenário

Com o intuito de apresentar uma visão da expressividade ordinária dos corpos no século XX, a partir do mundo ocidental, Ory (2008) começa pela descrição da distribuição geográfica destes. Este autor nos mostra que houve um recuo considerável da configuração rural diante da urbana, o que acarretou uma intensa urbanização dos ritmos da vida, uma imposição dos modos de comportamento ‘da cidade’ às comunidades rurais.

O modo de vida urbano impõe os seus valores à massa da população, o que acarreta uma desvitalização e desestruturação das comunidades rurais. Uma das formas pelas quais podemos visualizar as transformações na percepção do mundo, no bojo do processo de urbanização, encontra-se no que Benjamin (1975) chama de declínio da arte da narrativa, que era alimentada por trabalhadores do campo e marinheiros, os quais narravam histórias curiosas e experiências, passadas de geração à geração. Em contrapartida, na atualidade nenhum acontecimento nos é revelado sem que seja permeado de explicações e informações.

Com efeito, segundo este autor, o surgimento do gênero romance que se popularizou, desde o século dezanove, fez declinar a atividade narrativa (com sua exaltação da experiência e sabedoria como formas de saber legitimado) sendo substituída pela comunicação, mediada pela informação advinda da imprensa escrita (livros, jornais, revistas).

O século vinte acrescentou novas mediações de informações pela via sonora (rádio), visual (cinema e televisão) e digital (computadores e outras tecnologias), aspectos que fazem de nossa sociedade um verdadeiro espetáculo (Debord, 2008), onde o mundo transforma-se em simples imagens e onde fica cada vez mais difícil distinguir a imagem verdadeira, da imagem falsa.

Na atualidade também assistimos ao advento da transformação do mundo em um grande Ocidente, partindo de suas bases da Europa Ocidental e da América do Norte para influenciar as elites dirigentes de todos os outros países, fenômeno que se torna mais visível, de acordo com Ory (2008), desde após a Primeira Guerra Mundial.

O turbilhão da vida moderna na atualidade tem sido alimentado por diversas fontes conforme salienta Berman (2007): as grandes descobertas da física revolucionaram nossa imagem do universo, como a física quântica; a industrialização da produção que transforma conhecimento científico em tecnologia, a aceleração do ritmo da vida; a divisão dos tempos e espaços em tempo de trabalho e lazer; a intensa explosão demográfica; o aumento da expectativa de vida; o advento de um mercado financeiro mundial drasticamente flutuante, em permanente expansão, dentre outros.

Aos processos sociais que dão vida a este turbilhão de transformações, Berman (2007) chama de modernização, cuja marca característica é a sua disseminação para todos os países, o que instala a cultura mundial do modernismo.

À medida que se expande por todo o mundo, o modernismo se multiplica em fragmentos, fazendo com que, na avaliação de Berman (2007), os homens percam suas capacidades de organizar e dar sentido à vida. Tal fragmentação nos distancia das raízes de nossa própria modernidade, que remonta há duzentos anos. Este autor nos faz ver que a modernidade na atualidade rompe com seu passado e segue adiante saltando num ritmo vertiginoso, o que não lhe permite deitar raízes e refletir sobre sua história.

O “voltar atrás para seguir adiante” é um movimento necessário para que possamos delinear nossa identidade comum de sujeitos que, embora habitemos diferentes países, compartilhamos experiências semelhantes, principalmente a de vivenciarmos identidades contraditórias, inseridas em um mundo onde tudo está impregnado de seu contrário:

[...] nosso desejo de nos enraizarmos em um passado social e pessoal coerente e estável, e nosso insaciável desejo de crescimento – não apenas o crescimento econômico, mas o crescimento em experiência, em conhecimento, em prazer, em sensibilidade -, crescimento que destrói as paisagens físicas e sociais de nosso passado e nossos vínculos emocionais com esses mundos perdidos; nossa desesperada fidelidade a grupos étnicos, nacionais, classistas, e sexuais, que, esperamos, possa dar-nos uma firme “identidade” e, ao lado disso, a internacionalização da vida cotidiana – nossas roupas e objetos domésticos, nossos livros e nossa música, nossas ideias e fantasias -, que espalha nossas identidades por sobre o mapa mundi; nossos desejos de claros e sólidos valores em função dos quais viver e nosso desejo de abarcar todas as ilimitadas possibilidades de vida e experiências modernas, que oblitera todos os valores [...] (BERMAN, 2007, p. 48).

O “voltar atrás para seguir adiante”, proposto por Berman (2007), como movimento de reflexão da modernidade sobre si mesma, para que possamos melhor compreender quem

somos nós, a partir de um passado não tão remoto, para os objetivos deste estudo, será realizado neste momento por intermédio da história do corpo na atualidade.

Retornemos então a Ory (2008), o qual nos mostra que o corpo do homem do século XX é submetido a um tríplice regime: cosmético, dietético e plástico.

A cosmética apresenta no século vinte uma permanente inovação nos tratamentos de pele, voltados ao combate contra o envelhecimento. Cresce a oferta de tratamentos de beleza e a comercialização de cosméticos – maquiagens, cremes que visam à saúde da pele, vitaminas, hidratantes, cremes de limpeza, cuidados com os cabelos, dentre outros.

A dietética, por sua vez, conforma um discurso que centra-se na conservação da boa saúde e na cura de possíveis enfermidades pela obediência a uma dieta, termo que passa a significar todo um estilo de vida, permeado por atividades físicas, uso de vitaminas e racionalidade nutricional. Surge o especialista em nutrição, o nutricionista, um dos encarregados de dar voz a uma crescente ansiedade generalizada e obsessiva com a dieta corporal (regimes, combate ao colesterol, às celulites, etc.).

Os corpos obesos são rechaçados e a distinção social passa pela exibição da silhueta esguia. Ao mesmo tempo, o super-consumo de calorias disseminado pela alimentação *fast food* produz um aumento da obesidade.

No apogeu do modelo de magreza extrema, cujo protótipo é a boneca Barbie, a iniciativa dietética culminou nos recursos à manipulação do corpo, pela via das cirurgias plásticas. A preocupação insistente em adequar a aparência corporal aos cânones da magreza e juventude produziu uma intensa procura pelas intervenções cirúrgicas.

Corpos se desnudam e se bronzeiam. A exposição ao sol nos horários considerados mais adequados, passa a ser vista como sinal de saúde, principalmente quando associada ao exercício esportivo.

Ory (2008) também nos mostra que o século vinte, principalmente em suas últimas décadas, produz novos ofícios: o esteticista, o estilista e o figurinista; novos adereços emergem como a prática da tatuagem e da perfuração dos corpos. Os cabelos ora ficam mais curtos, ora mais compridos, de acordo com diferentes estilos – *rock`roll*, *punk*, *afros*, *beatniks*, dentre outros. Observamos uma padronização da moda (o mundo veste *jeans*), ao mesmo tempo uma busca pela singularidade no vestir-se e um aumento significativo com a despesa corporal (academias de ginástica, roupas e acessórios, produtos de beleza).

Sohn (2008), por sua vez, salienta a erosão progressiva do pudor que é acelerada no período entre guerras, sob o efeito da moda e do turismo balneário. Se até o final do século

dezenove a moral cristã apregoava vários interditos, como o não mostrar o corpo, até nas pernas e tornozelos para as mulheres, a dissimulação do corpo na gravidez e o banho de camisola, nas primeiras décadas do século vinte surgem os maiôs e os vestidos encurtam. Cada vez mais, não é qualquer corpo que deve ser mostrado, mas os magros e longilíneos, embora seja somente nos anos de 1960 que o regime alimentar para ficar magro torna-se uma preocupação unânime.

Com o advento do cinema e a partir dos anos de 1930, de acordo com Sohn (2008), a apresentação da sexualidade não é apenas sugerida, mas também mostrada em cena, tanto em cartazes quanto nos filmes, nas clássicas cenas de beijos e abraços. No entanto, é somente a partir dos anos sessenta que as cenas de sexo popularizam-se no cinema, período em que também surge o cinema erótico e pornográfico.

O século vinte é marcado pela proliferação dos discursos sobre o sexo, os sexos e a sexualidade, e pela intervenção médica cada vez maior sobre o corpo sexuado. Nasce no final do século dezenove, na Alemanha e na Inglaterra, nos meios médicos e psiquiátricos, a primeira ciência sexual, a sexologia, que tenta estabelecer uma tipologia científica dos comportamentos e a proposição de critérios de normalidade e anormalidade no âmbito da sexualidade. No período entre guerras, a sexologia ganha espaço no sentido de tirar a sexualidade do silêncio e revesti-la de discursos política e cientificamente corretos.

Na segunda metade do século vinte, de acordo com Sohn (2008), cresce o espaço da sexologia científica, com o relatório Kinsey, uma ampla sondagem de depoimentos com o objetivo de traçar um quadro das práticas sexuais. A partir da década de sessenta, a sexologia torna-se também uma prática terapêutica com Master e Johnsons, os quais inauguram uma observação laboratorial dos comportamentos sexuais, buscando diagnosticar as disfunções e tratá-las, de modo que a satisfação sexual plena fosse atingida pelos casais.

As décadas de setenta e oitenta foram as que trouxeram os primeiros sexólogos, “os médicos do prazer sexual”, período no qual também surgem os primeiros programas de aconselhamento sexual na mídia impressa e televisiva: “falar publicamente de sexualidade e de desentendimento sexual a partir de agora é lícito. Mas também se propõe a todos um novo objetivo – o orgasmo que, como condição de boa saúde e de equilíbrio mental, se torna obrigatório” (SOHN, 2008, p. 126).

Inserida no quadro de crescente medicalização da sociedade, nas últimas décadas (séculos vinte e vinte e um), a sexualidade é multiforme: papéis sexuais, imagens e representações, controle da fecundidade, dentre outros, levaram a elaboração de políticas de saúde pública.

O corpo feminino também é cercado por uma rede de controle e prescrições médicas: combate ao aborto, imposição do aleitamento materno de preferência à mamadeira, tratamentos contra a infertilidade.

Sohn (2008) observa que, a partir da invenção da pílula anticoncepcional (legalizada em 1957 e comercializada desde 1960), o corpo das mulheres passa a sofrer um acompanhamento médico mais rigoroso, sendo também alvo de experimentações científicas como inseminação artificial, fecundação *in vitro*, barrigas de aluguel, dentre outros. Este autor salienta que é tardiamente que a medicina vai se ocupar das funções sexuais masculinas, principalmente após a comercialização do Viagra, em 1997, medicamento utilizado contra a impotência sexual masculina. A partir da descoberta do Viagra: “a impotência se vê redefinida como um simples distúrbio da função erétil - o declínio da atividade sexual, relacionado à idade, foi cada vez menos tolerado, como tudo o que altera, de resto, o bem-estar corporal” (SOHN, 2008, p. 131).

O surgimento da Aids fez com que o discurso sobre a sexualidade passasse a ser não apenas hedonista, mas sobretudo sanitário, com a disseminação em todo o mundo de campanhas de prevenção.

O século vinte também inaugurou a dissociação entre sexualidade e reprodução, e uma crescente liberalização dos costumes: a virgindade feminina deixa de ser supervalorizada; a sexualidade fora do matrimônio deixa de ser culpabilizada; o concubinato se torna, a partir dos anos setenta, o modo de entrada da vida do casal.

Moulin (2008) destaca que a atualidade é o tempo por excelência da celebração da saúde, quando a medicina enquadra o corpo por fora e por dentro, sob a forma de guia de vida em que constam recomendações, regras e censuras que regem um certo modo de viver e morrer.

Desde a segunda metade do século vinte, atesta Moulin (2008), “não se sabe mais estar doente”, principalmente após a prática da antibioterapia sistemática e da vacinação, práticas que diluíram as enfermidades para que o corpo pudesse voltar rapidamente ao trabalho, e fosse prioritariamente o lugar da saúde.

A atualidade também nos mostra o desaparecimento das epidemias que afetavam a vida humana, o que possibilitou um grande salto demográfico. A diminuição sensível da mortalidade infantil e das doenças infecciosas trouxe um balanço positivo, mas houve um aumento de mortes violentas (homicídios, acidentes de trânsito e suicídio), e o surgimento de

novos vírus (novas bactérias mais resistentes e o vírus da Aids, por exemplo), de acordo com Moulin (2008).

Se o controle das epidemias representou um ganho, por sua vez, assistimos ao aparecimento das doenças crônicas que passaram a ser mais diagnosticadas com os avanços da medicina, como as doenças cardiovasculares, reumáticas, endócrinas, cancerosas, dentre outras. A medicina permite hoje uma convivência com um corpo submetido a condições limítrofes, desde o uso de máquinas para compensar a falência de funções isoladas do corpo.

Assistimos também à aventura dos transplantes e enxertos de órgãos, como se pudessemos ter uma segunda e terceira vida de reposição. Abre-se o caminho para a ideia da imortalidade com o advento das células-tronco, retiradas do embrião ou do cordão umbilical, capazes de reconstituírem os tecidos.

O “ver através do corpo”, mediante a utilização de exames cada vez mais sofisticados, permite o estudo mais aprofundado do interior do corpo, como se a transparência das imagens nas radiografias, cintilografias e *scanner* de corpo inteiro pudessem revelar todos os segredos do corpo: “a produção de imagens em medicina manifesta a ambivalência da imagem, ao mesmo tempo reprodução do real e fundamental ilusão, portadora de informação e equívoco entre o objeto dado e o construído” (MOULIN, 2008, p. 72).

O século vinte introduz a invenção e a representação do corpo genético. Embora o gene seja considerado o constituinte último da vida, em vez de gene, os biólogos falam agora de genoma, pelo qual compreendem “o conjunto do material molecular contido nos pares de cromossomos de um organismo particular, transmitido de geração em geração” (KECK E RABINOW, 2008, p. 87).

Keck e Rabinow (2008) assinalam que em 1989 é inaugurado o “Projeto Genoma Humano”, com o objetivo de mapear a totalidade do genoma humano e identificar a expressão dos genes, segundo a sua posição na estrutura global do genoma.

O conhecimento dos genes permitiu, então uma forma de predição e controle do comportamento em função de uma doença futura, como o mudar o regime alimentar no caso de predisposição à doenças cardiovasculares, o deixar de fumar para evitar o câncer de pulmão, etc.

A medicina (juntamente com o tríplice regime cosmético dietético e plástico) nos mostra que o corpo na atualidade se esforça em atingir ideais de saúde, beleza, juventude e força, como se o adoecimento e a morte não o pudessem atingir. Sant`Anna (2001) comenta a sofrida corrida em busca do corpo idealizado :

A multiplicação de imagens sobre corpos saudáveis e sempre belos é bem mais rápida do que a produção real de saúde e beleza no cotidiano. A corrida rumo à juventude é hoje uma maratona que alcança jovens e idosos de diversas classes sociais, mas estes não conseguem ver o pódio, porque se trata de uma corrida infinita. Ignoram quem compete com quem, talvez porque a principal competição se passe dentro de cada um, entre o corpo que se é e o ideal de boa forma com que se sonha (SANT'ANNA, 2001, p. 70).

Na atualidade, outra dimensão dos corpos que nos chama a atenção é a organização do tempo em uma temporalidade ritmada, demarcada e veloz, a imposição do ritmo do trabalho industrial sobre os corpos. Os deslocamentos também se tornaram mais rápidos. Trens, seguidos de automóveis e aviões, não tardam a fazer parte da paisagem, acenando para a possibilidade de liberação do homem de sua geografia e de sua história, um mundo recriado pelas invenções tecnológicas.

Sant'anna (2001) ressalta que a partir da década de oitenta do século vinte, toda a superfície do planeta havia sido examinada por satélite. Os foguetes da NASA inauguraram um sistema de navegação que depende totalmente do computador, sem vínculo sensível com o mundo externo. Mais velocidade, porém maior distanciamento do mundo circundante.

Hoje, a interatividade entre os corpos ocorre em espaço virtual, com o uso dos computadores (*facebooks, orkuts, chats, blogs*) modo de sociabilidade que ocorre longe das ruas.

Outro fenômeno evidenciado por Sant'anna (2001) é a “disneyzação do mundo” e uma generalização do padrão shopping. Desta forma, vivemos sob o imperativo do simulacro e do consumo. As mega-estruturas como a Disney começam a ser reproduzidas em escala global. Dentro das cidades há também a construção de *shopping centers* que imitam as próprias cidades, com praças e fachadas bucólicas.

Vivemos sob a égide da quantidade e da superficialidade das imagens comercializadas em massa, não apenas pela televisão, mas por diversos meios como no turismo, nos pacotes de lazer. Hoje, a tarefa é ser feliz e consumir. Conseqüentemente, sentir-se infeliz ou simplesmente triste adquire tonalidades de anomalia.

Sant'anna (2001) salienta que experimentamos o efeito de uma transformação antropológica dos afetos alegres em culto fascista pela felicidade. Porém, ao elegermos ideais de felicidade tão distantes de nossas possibilidades de realização, acabamos por produzir uma sociedade onde a depressão tornou-se epidêmica.

A nova configuração do mundo globalizado produz profundo impacto sobre as pessoas. Profissões, ocupações e habilidades envelhecem mais rápido que as pessoas. Projetos

personais esbarram em um terreno instável, onde fica difícil ancorar e onde o sentimento de incerteza é permanente. Desta forma, há pouca coisa no mundo que hoje pode ser considerada sólida e digna de confiança. Baumann (1998) faz uma lúcida caracterização do cenário da atualidade:

Nesse mundo, os laços são dissimulados em encontros sucessivos, as identidades em máscaras sucessivamente usadas, a história da vida numa série de episódios cuja única consequência duradoura é a sua igualmente efêmera memória. Nada pode ser conhecido com segurança e qualquer coisa que seja conhecida pode ser conhecida de um modo diferente – um modo de conhecer é tão bom, ou tão ruim (e certamente tão volátil e precário) quanto qualquer outro (BAUMANN, 1998, p. 36).

Ao analisar as novas formas de experiência humana determinadas pela globalização, Rossi (2001) elabora o perfil virtual do vencedor, o que se espera de um ser humano para que ele se adapte ao novo mundo sem fronteiras.

O disfarce de herói global encena algumas características centrais, no perfil levantado por Rossi: a rapidez e frieza na tomada de decisões que visem ao lucro, ao desapego em relação aos vínculos emocionais, hábitos e crenças, pois ele deve estar pronto para viajar e mudar para qualquer lugar do mundo; a versatilidade na capacidade de processar informações úteis, sem necessidade de aprofundamento; capacidade de trabalhar muitas horas por dia, boa aparência e carisma, docilidade, alegria e capacidade de funcionar em rede pela Net.

Trata-se, na avaliação de Rossi (2001), de um personagem muito pouco humano, de um ser submetido a um individualismo obrigatório, no qual vários outros ‘eus’ são negados. Descobrimos, nesta forma de identidade vencedora, o disfarce que nega o tempo da lentidão, a memória, a profundidade nos laços afetivos, o cansaço, a tristeza, o medo e o inconformismo (dentre outras possíveis exclusões).

Após transitarmos pelas diferentes figurações da corporeidade na atualidade, alguns personagens nos foram apresentados neste cenário múltiplo: o corpo submetido aos efeitos da cosmética, da dietética e da plástica, obrigatoriamente belo, jovem e magro; o corpo fotogênico, corpo do espetáculo do consumo, portador dos renovados adereços da moda; o corpo do prazer, da obrigação do orgasmo e da alegria no lazer programado dos pacotes turísticos; o corpo da saúde, sempre inocente e dócil diante dos experimentos da medicina, vasculhado em seu interior e exterior pelos exames periódicos, o corpo genético, da doença futura; o corpo da velocidade, da falta de tempo, um corpo heroicamente sobrevivente nessa selva de incertezas.

Neste cenário, o homem moderno, governado permanentemente pela ciência e tecnologias, que lhe prometem o adiamento indefinido da morte, encontra-se cada vez mais distante de seu corpo pulsional e desejante, cada vez mais fragmentado em seu próprio corpo erótico, como nos mostra Amaral: “[...] na atualidade, o desejo sexual explode em fragmentos – ou seja, a nova ação psíquica mencionada por Freud para unificar o eu corpóreo em torno do narcisismo fica prejudicada- e, desse modo, claudica, ou mesmo mutila toda e qualquer expressão sincera do sexual” (AMARAL, 2005, p. 97).

De tanto correr contra o tempo, o homem já não é mais capaz de desfrutar do ócio, do repouso, da sexualidade. Por isto, o corpo, neste cenário, é um corpo negado, que produz a sua contrapartida inconsciente, os muitos eus reprimidos, que muitas vezes manifestam-se na forma de sintomas epidêmicos, como a depressão.

A cultura cobre o homem com a ilusão de resposta ao seu desamparo e finitude, ao oferecer-lhe disfarces cada vez mais sofisticados, para que quase nunca ele necessite de se confrontar com suas misérias. Trata-se de um acolhimento falso, de nossa condição existencial, pois produz o esquecimento de nossos desejos e do sentido de nossa própria vida.

6.2 O corpo negado

Negar algo em um julgamento é, no fundo, dizer: ‘isso é algo que eu preferiria reprimir’. Um juízo negativo é o substituto intelectual da repressão, o seu ‘não’ é a marca distintiva da repressão [...] (FREUD, 1980w, p. 297).

Tendo em vista as diferentes figurações da corporeidade levantadas, ainda que não pesquisadas de forma exaustiva, mas apenas como ilustração da riqueza e multiplicidade de representações popularizadas, neste nosso mundo de imagens, faremos um exercício de focalizar algumas destas figurações de forma desdobrada, isto é, olhando para o seu avesso, a sua face negada.

Intentamos olhar estes corpos com uma interrogação, como se fossem esfinge, e como tal, pudessem nos contar algo mais além de sua aparência imediata, algo de paradoxal e contraditório, em relação à superfície de suas representações dominantes, as suas identidades negadas. A dupla face das figurações analisadas é constitutiva dos sujeitos, como o lado direito e o avesso da roupa; não se trata de antíteses (*ou isto ou aquilo*), mas de as considerarmos isto *e* aquilo, de modo a nos aproximarmos da psicanálise enquanto logos

mito-poético, ou seja, que instala uma forma mito-poética de olhar para as produções culturais humanas, impregnadas pelo inconsciente.

Destacaremos, de forma preliminar, algumas das figurações do corpo que são significativas das subjetividades atuais, de modo a ilustrar a dupla face das representações de realidade e identidade, em seu lado direito e avesso, a saber: a velocidade e a lentidão dos corpos, comunicações e isolamentos, o mostrar e o esconder os corpos, a unidade e a fragmentação.

Conforme anunciamos, a propósito do logos mito-poético, trata-se de concebermos o mito como modelo de compreensão dos produtos do inconsciente, o que nos permite ver a realidade social e cultural como marcada por contradições e paradoxos, condensada de sentidos, os quais transbordam o princípio da não contradição, um real ficcional em que o universo das aparências e disfarces, da ‘mentira’, enfim, nos permite atingir a verdade sobre o sujeito e seu mundo.

Velocidade nas estradas de rodagem, no trânsito, sempre que possível, como se pudéssemos sempre ultrapassar o outro, à nossa frente ou ao nosso lado; velocidade nas viagens de trem ou avião, pressa em chegar e em partir, corpos de passagem; ritmo acelerado no trabalho - pressa em concluir todas as tarefas e obter gratificações pela maior produtividade - corrida contra o tempo, falta de tempo; somos assim escravos do relógio. Que tempo é esse? Certamente um tempo enlouquecido, em que perdemos nossos parâmetros para compreendê-lo.

A lentidão, por sua vez, assinala Sant’anna (2001), é vida conduzida com vagar, passo a passo. A lentidão não precisa ser o oposto pejorativo da velocidade, significando apatia ou falta de energia, mas um modo de experiência que realça a força da presença das pessoas, objetos e paisagens, o que reveste a vida de densidade.

A lentidão aproxima-se do ócio. A escolha da lentidão pode expressar a necessidade de viver de maneira diferente do modo da organização do trabalho nas sociedades capitalistas do “*time is money*”. Sant’anna (2001) salienta que quando a história conquista a velocidade, cria novas lentidões, os seus opostos: lentidão das filas nos bancos, lentidão no trânsito congestionado, lentidão nos sistemas da internet sobrecarregada, atrasos e lentidões dos intermináveis processos judiciais e da pesada burocracia institucional.

A psicanálise, por sua vez, lida com a atemporalidade de nosso psiquismo. O tempo psíquico, existencial e subjetivo é imensurável; é o tempo de cada um, dos minutos preciosos e alargados da experiência de realização intensa dos desejos e da eternidade de um minuto na

espera pelo ser amado; do tempo interminável da dor que não passa, da atemporalidade do sonho.

Outro aspecto significativo das subjetividades na atualidade é a dupla face da comunicação/isolamento dos corpos.

Conquistamos maior velocidade nos deslocamentos corporais, e maior rapidez de comunicação entre os corpos do que no passado, pela via da internet, mas estas se concentram em circuitos fechados e privados. Estamos, portanto, mais conectados e mais isolados.

Ao estudar o erotismo que emana da realidade virtual, Gevertz (2005) nos mostra que o espaço virtual permite a dissolução do corpo, pois não há mais relação corpo-a corpo. Cria-se a realidade que se deseja – realidade ficcional, onde o sujeito pode mentir sobre todos os dados de sua identidade: sexo, idade, características físicas, nome e profissão. Dispensando-se o corpo, todas as metamorfoses são possíveis; instaura-se a lógica do simulacro.

No ciberespaço, características sexuais constituem-se de textos, em que tudo pode ser inventado, o que possibilita todo tipo de permissividade. Neste espaço, a sexualidade se transforma em textualidade digital e visual, lugar privilegiado de experimentação, sem que o sujeito corra o risco de contração de doenças sexualmente transmissíveis ou de gravidez, livrando-o de toda implicação moral, contato físico e compromisso de uma relação com o outro.

Atualmente, uma parcela cada vez maior de pessoas está vivendo nessa dimensão do simulacro, do virtual. O erotismo que emana neste contexto, argumenta Gevertz (2005), é moldado conforme o modelo do corpo ideal, já que as pessoas vestem os disfarces do homem e da mulher de sucesso (os quais vimos que deve corresponder ao padrão estético global, feito de corpos jovens, belos e magros). Ao vestirem suas identidades falsas, não há encontro humano, mas simulacros.

A virtualização faz profilaxia do erótico, pois o liberta de todas as impurezas do coração. Gerado neste ambiente artificial, não comporta as incertezas e inseguranças humanas e fica a salvo de todas as contaminações. A tecla do computador ‘delete’ pode afastar, a qualquer momento, todos os imprevistos, riscos e incômodos de uma relação com o outro. Podemos então afirmar que as relações virtuais, de fato, não nos aproximam, quando nelas nos limitamos, mas nos distanciam dos outros e incrementam nossa solidão.

A liberdade e a velocidade de comunicação, conquistadas pela via das novas tecnologias como a internet, convivem com o grande descompasso entre a minguada vida social nas ruas abarrotadas de carros e a sociabilidade limitada a locais fechados, como moradias, bares,

restaurantes e clubes privados. Se no passado as ruas eram espaços para o acolhimento de experiências inovadoras, hoje as experiências inovadoras, com a tecnologia, como o uso de computadores portáteis, veiculam uma sociabilidade que ocorre longe das ruas, o que faz das cidades um vasto aglomerado de rostos que se estranham - vastidão de espaço e encolhimento humano. Solidão na multidão.

Nas grandes cidades, enfatiza Sant'anna (2001):

O homem é levado a conceber o outro como um estrangeiro ameaçador e a manter sua individualidade a salvo dos contatos com o outro. Se a interatividade entre homem e máquina ocorre no espaço virtual e privado das moradias e instituições – o que implica compartilhar experiências, no espaço geográfico das ruas, compartilhar qualquer coisa tende a ser uma utopia (SANT'ANNA, 2001, p. 48).

Até o final dos anos cinquenta, era possível observarmos ainda um certo recato no vestir-se: “pernas juntas, vestidos compridos, cabelos seguros por grampos e laquê, seios dentro do sutiã de bojo, ventre comprimido por cinturita” (SANT'ANNA, 2001, p. 65).

Hoje, o modo de apresentação da mulher desdobrou-se em seu avesso: “mulheres vestindo jeans, com os cabelos em desalinho, ou exibindo pernas e braços nus; mulheres de biquíni, saltando e correndo com os cabelos ao vento, sugerindo uma total indiferença à presença do olhar alheio” (SANT'ANNA, 2001, p. 66).

A tendência à exposição do corpo atingiu uma amplitude impressionante nas últimas décadas de modo que estamos amplamente expostos à exigência de sermos fotogênicos.

No cenário da sociedade do espetáculo, Debord (2008) argumenta que houve uma evidente degradação do *ser* para o *ter*, e do *ter* para o *parecer*, de modo que neste palco só é permitido aparecer naquilo que *não se é*. Este autor considera que o espetáculo é a afirmação da aparência, a afirmação de toda vida humana como simples aparência: “o que aparece é bom, o que é bom aparece” (DEBORD, 2008, p. 16).

Se o imperativo da aparência é categórico, vivemos sempre sob disfarces, em busca da imagem ideal. Podemos passar o inverno bronzeados, chegar aos cinquenta com aparência de quarenta, esconder nosso ódio sob o disfarce do amor e adquirir a aparência ideal para cada circunstância.

No entanto, na medida em que o corpo adquire direito de exposição e atuação na sociedade do espetáculo, ele também reinventa zonas de sombra, de sossego, uma espécie de oásis para não ser arruinado pela exigência de exposição e tradução infinitas.

Então hoje, assinala Sant'anna (2001), embora possamos expor o corpo com menos pudores, há novos pudores em gestação, um desejo de escondê-lo.

Ao pesquisar a noção de pudor, Amaral (2005) argumenta que em uma época em que prevalece a complacência ao exibicionismo e ao voyeurismo, torna-se fundamental recuperar a noção de pudor, como forma de resguardar a intimidade do sujeito psíquico, e, no caso de crianças e adolescentes, como defesa contra qualquer intrusão do mundo adulto, seja do excesso pulsional imposto pela mídia, seja daquele oriundo do abuso sexual.

Esta autora levanta a propriedade da discussão sobre o pudor, pois o considera como uma tentativa de delineamento dos contornos psíquicos a que recorre a criança e o adolescente para construir seu campo erótico e seus contornos identitários.

Neste mundo onde há toda uma comunicação de massa dirigida ao jovem, em que se exige que ele se preocupe incessantemente com seu corpo, sua saúde e beleza, tudo o que foge a estes critérios, considerados os únicos para quem quer almejar o direito ao prazer, é criticado como vergonhoso. Na análise de Amaral (2005), a preservação do pudor, neste contexto, ajuda no trabalho de colar os fragmentos do ser, estilhaçado pela fragmentação do real, que se apresenta em imagens fluidas e instáveis.

Com efeito, é no jogo entre o mostrar e o esconder que criamos o erotismo: “o encontro erótico começa com a visão do corpo desejado. Mostrar ou ocultar o corpo compõe o jogo da sedução. Esse brincar de revelar e esconder define o erótico na humanidade” (GEVERTZ, 2005, p. 119).

Uma das dificuldades na atualidade é o fato de reconhecermos onde se encontra o erotismo. Se este depende do desejo que envolve, por sua vez, a dialética da presença-ausência, do mostrar-ocultar, em uma cultura que pretende abolir a insatisfação, quando não sabemos mais o que é real, virtual, verdadeiro ou falso, privado e público, em que os corpos se mostram sob todos os ângulos, onde captar o erotismo? Certamente, onde quer que esteja, encontra-se empobrecido neste real autoritário do consumo em massa e do simulacro da sexualidade virtual.

Colocaremos em destaque, a seguir, outro aspecto que nos instiga, na dupla face da realidade e da identidade: a unidade e a fragmentação.

Vimos com Herrmann (1991) que a busca pela identidade é esforço de unificação e síntese do eu, função da instância egóica. No entanto, faz-se necessário relativizar a ideia de um eu total ou unidade psicológica subjetiva e inserir uma teoria do eu que inclua a noção de ‘agentes múltiplos’. Conforme já mencionado, a instância egóica é apenas um limite de

concentração, uma tendência, enquanto que os campos inconscientes são muitos e variados, e a consciência, fragmentária e transitória.

Com efeito, este autor ressalta que o eu (*das ich*) possui duplo sentido na psicanálise. É o nome que se dá à unidade articulada de funções, tais como o juízo, a reflexão, o controle da motricidade, processamento das percepções, mecanismos de defesa, etc; aspectos que envolvem o eu - funcional. Mas o eu também é o nome que se dá a um sistema coerente de representações do sujeito, o eu – representação.

De fato, o eu-função e o eu- representação são um só e nos remetem à dialética da unidade-fragmentação, uma vez que a luta por representar-se em unidade leva o sujeito psíquico a falsificar as representações que entram em contradição com as que ele elege como legítimas. Nesta luta sempre conflituosa entre diferentes representações que ameaçam romper o cerco da censura, o sujeito luta por manter-se coeso face às suas próprias cercanias, que o ameaçam de fragmentação.

Este é o modo de funcionamento do Homem Psicanalítico, este ser habitado internamente pela dialética da unidade e da fragmentação, que se desdobra no campo da psique do real.

No âmbito da psique do social há uma rede de representações que circulam em nosso mundo imagético de forma tão ampla e múltipla que fragmentam o homem, pois o excesso de imagens pode gerar confusão. O que priorizar nas escolhas? Com quem ou com o que devo me identificar? Há um caleidoscópio de possibilidades de escolhas que dificulta a unidade e coesão.

Embora a dialética entre a unidade e a fragmentação seja inerente ao sujeito, no processo de constituir-se, as identificações fundamentais que conformam os ideais de ego e superego precisam ser bem ancoradas e relativamente integradas; caso contrário, temos a doença mental. Desta forma, um mínimo de coesão entre as diversas partes do psiquismo é indispensável para se poder viver, daí a importância do fortalecimento das funções egóicas, do eu-funcional.

No entanto, esta estabilidade é sempre relativa, ou seja, a potência e força do eu são relativas, pois como vimos, a presença do inconsciente em todas as nossas ações sempre nos aponta os nossos outros eus reprimidos ou desejos inconscientes, que nos atravessam o caminho da unidade, da ordem e da racionalidade.

Na modernidade, a busca pela unidade, pela coerência e racionalidade da consciência feita cogito cartesiano transformou-se em obsessão coletiva. Pessanha (1993) ao analisar a obra de Descartes ‘o discurso do método’ nos mostra que este filósofo elegeu o modelo do

conhecimento matemático como símbolo da racionalidade valorizada na modernidade, um conhecimento consensual, universal, unificador dos espíritos, único conhecimento perfeito que poderia eliminar as discórdias.

A modernidade que seguiu o caminho científico e tecnológico elegeu o modelo quantitativo e matematizante proposto por Descartes, por meio do qual se pretendeu eliminar qualquer dúvida, no bojo do qual criamos o mito da pureza e da clareza, em que não há sobras; o sonho de uma razão única, traduzida na linguagem matemática.

Nos séculos vinte e vinte e um, porém, assistimos à crise do iluminismo, a impossibilidade de sustentarmos, na prática, uma razão única e universal. O conhecimento do homem deve cobrir suas ambiguidades, sua concreticidade, sua imaginação, seu inconsciente e sua historicidade. Por sua vez, a complexidade da realidade requer instrumentos de conhecimentos variados para cercar a também complexa realidade mutante.

A Psicanálise participa deste luto pela razão iluminista e se transforma em instrumento fecundo para superarmos a crise da racionalidade iluminista, posto que elege como objeto de estudos o lixo de Descartes, aquilo que escapa da unidade ilusória da consciência e fragmenta o discurso ordenado do sujeito.

Este é o momento da Psicanálise, como destaca Herrmann (1991), pois como método ela responde com adequação à crise de realidade e de identidade que vivenciamos, pois, ao conceber o real como análogo da psique, ela pode contribuir para elaborar a crítica de suas ilusões e equívocos.

Como vimos, este autor procura descrever a crise de realidade em que vivemos na atualidade como produto da aceleração tecnológica que faz com que o sujeito seja incapaz de compreender os próprios meios produzidos, os quais o ultrapassam, de modo que o mundo que o cerca se torna opaco e desprovido de sentido verdadeiro.

O falseamento sistemático das imagens promovido pelos novos sistemas computacionais produz uma grande crise de representação, a incredibilidade do cotidiano; por sua vez, o empobrecimento do contato interpessoal e a equalização cultural que nos transformam em um “grande ocidente” são os fatores que juntos se configuram como sendo as condições do mal estar na atualidade, na avaliação de Herrmann (1991).

Enfim, poderíamos nos estender em um inventário imenso sobre as múltiplas contradições de nosso tempo, de modo a demonstrar que a contradição é a marca constitutiva da modernidade, assim como do Homem Psicanalítico, esta crise constante de realidade e identidade. No entanto, iremos nos deter neste momento em analisar três grandes metáforas da

cultura na atualidade: a juventude, a depressão e o cinismo como sintomas sociais, metáforas da cultura, os pontos nodais aos quais atribuímos um maior potencial heurístico para a compreensão do que se passa no corpo erógeno e pulsional da atualidade.

6.3 Cena –I: A juventude como metáfora da cultura

Ao caminharmos pelas ruas, deparamo-nos frequentemente com cartazes enormes, os ‘*out-doors*’, onde a propaganda publicitária atualiza suas novidades ao consumidor potencial em trânsito. Chama-nos a atenção um aspecto comum a quase todo tipo de publicidade: a apresentação de corpos jovens, vestidos com os produtos em oferta pelo anunciante.

O padrão estético em circulação nos remete a um ideal de perfeição recorrente, tanto na mídia impressa, quanto televisiva e digital, tecido de corpos magros, belos, maquiados, saudáveis, sem nenhum sinal de imperfeição ou marca do tempo. Ressaltam um tipo de erotismo massificado, por vezes apresentando uma nudez emoldurada com poucas roupas; corpos alegres e centrados em si mesmos e que nos remetem à imagem do sucesso e da vitória, como se nada os pudessem atingir ao apresentarem-se tão à vontade nestas estampas que os divinizam. Corpos que vestem perfeitamente bem o disfarce do herói globalizado, ao qual nos referimos anteriormente.

A adolescência e juventude dão forma a este corpo do espetáculo, figuração que rege nossos parâmetros de ser e estar no mundo. Pelas forças do capital, em plena modernidade tardia, ser jovem virou slogan, clichê publicitário, um imperativo categórico. Neste cenário de imagens mutantes e falseadas, nossas referências conceituais para definir o que é a juventude são dificultadas. Kehl (2006) é porta voz do que pretendemos expressar:

Difícil precisar o que é juventude! Quem não se considera jovem hoje em dia? O conceito de juventude é bem elástico: dos dezoito aos quarenta, todos os adultos são jovens. A juventude é um estado de espírito, é um jeito de corpo, é um sinal de saúde e disposição, é um perfil do consumidor, uma fatia de mercado onde todos querem se incluir (KEHL, 2006, p. 89).

Sendo assim, a autora acrescenta que passamos de uma longa juventude, direto para a velhice, deixando vazio o lugar que deveria ser ocupado pelo adulto. Mas este grande prestígio da juventude é recente. Vamos então apresentar alguns elementos históricos e de definição para podermos melhor compreender este nosso personagem principal.

Ao procurarem delimitar o campo de pesquisa da adolescência e juventude, autores como Carrano (2000), Dayrell (2003), Pais (2005) e Matheus (2006) nos mostram que há uma

distinção recorrente entre estes dois termos. Embora ambas as acepções designem a passagem da infância ao mundo adulto, a juventude é comumente compreendida como um momento posterior à adolescência. O termo “juventude” tem sido mais utilizado em trabalhos de cunho sociológico, enquanto “adolescência” vem sendo usado com mais frequência nos estudos do campo da psicologia, ainda que a utilização de ambos os termos, sem distinção, seja bastante usual, de acordo com os autores mencionados.

Trabalhos como os de Calligaris (2000), Dayrell (2003) e Kehl (2006) dentre outros, vêm apontando uma característica comum presente nos estudos sobre a adolescência e juventude, a de que é possível marcar um início da adolescência, quando o sujeito adquire a puberdade e a capacidade de procriar, mas fica cada vez mais difícil precisar critérios para delimitar quando se sai dela.

Carrano (2000) defende a posição de que como as idades não possuem um caráter universal, definir o que é ser jovem por critérios de faixa etária é um modo simplista de abordagem. Entende ser mais adequado compreender a juventude como uma complexidade variável, que se distingue por suas variadas maneiras de existir, nos diferentes espaços sociais.

Calligaris (2000) nos mostra que a adolescência como área de investigação é inaugurada por Stanley Hall, em 1904, com o trabalho *‘adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education’*.

Este autor informa que nesta obra, Hall se preocupa com a precocidade dos jovens de seu tempo e foi à luta para que os benefícios da infância se prolongassem, de modo a atingir também a juventude, pois entendia que o jovem precisava de proteção por mais tempo.

O segundo texto fundador seria o trabalho da antropóloga Margaret Mead. *‘coming of age in Samoa’*, de 1928, estudo que procura confrontar com Hall, ao mostrar que a adolescência atormentada e difícil não é nenhuma necessidade fisiológica, nenhuma fatalidade, mas uma produção de nossa cultura.

O próximo trabalho listado por Calligaris é *‘delinquent boys: the culture of new gang’*, de Albert Cohen, trabalho clássico sobre os jovens delinquentes, escrito em 1955. Para Calligaris, a ideia da juventude como oposição à cultura e ao mundo adulto, instala-se por impacto deste trabalho de Cohen.

Como contraponto a Cohen, Daniel Offen veio lembrar que os adolescentes reais são mais normais do que a “adolescência delinqüente” de Cohen, argumento desenvolvido em seu trabalho de 1969 *‘the psychological world of the teenager: a study of normal adolescent boys’*.

Outro marco importante é o trabalho de Erik Erikson, ‘Identidade, juventude e crise’, lançado em 1968, autor que entende a crise da adolescência como efeito dos nossos tempos. Para ele, a rapidez das mudanças da modernidade torna problemática a transmissão de uma tradição de pais para filhos adolescentes. Estes devem, então, lutar para se constituir e se inventar sem o auxílio de referências estáveis.

Calligaris (2000) ressalta que Erikson foi o primeiro a usar o termo ‘moratória’ para caracterizar a adolescência, conceito que designa o tempo de espera, no qual o adolescente ainda não é reconhecido como adulto.

Enfim, nestes trabalhos pioneiros mencionados por Calligaris, a adolescência se constitui e cresce como objeto autônomo de preocupação, perplexidade, reflexão e pesquisa.

Canevacci (2005), por sua vez, destaca que a juventude nasceu nos anos 1950, o jovem ‘*teenager*’, o qual se afirmou na comunicação metropolitana e midiática do ocidente, principalmente por meio da difusão da mídia e do cinema. Para este autor, o contexto pós-guerra produziu a ascensão das culturas juvenis como “subculturas” e como “contraculturas”, espaços de expressão veiculados pelos meios de comunicação social.

Canevacci informa que o cruzamento entre a escola de massa, a mídia e a metrópole fez emergir a constituição moderna do jovem como categoria social. Neste contexto urbano, a partir destes três eixos, os jovens são descobertos como consumidores privilegiados para uma produção de massa. A imagem do jovem conquista, então, um novo sentido, o de parâmetro para uma nova ordem social, marcada pela novidade. Para este autor, a expressão “contracultura”:

[...] nasce pelo final dos anos 1960 e morre no início dos anos 1980. O prefixo ‘contra’ atestava a dimensão da oposição que as novas culturas juvenis dirigiam à cultura dominante ou hegemônica. Ser contra significava que, antes de qualquer possibilidade de falar em cultura, aliás, ainda antes de chegar ao termo ‘cultura’, era preciso ser antagonista, opositor. O prefixo não era casual: enfatizava também lexicologicamente um *antes* que informava tudo o que vinha depois. Por isso o duplo sentido do vocábulo. Por um lado, era possível produzir cultura somente se se declarasse, preventiva e publicamente, contra; era, pois, necessário postar-se contra a cultura dominante; não só contra os valores, os estilos de vida, as visões de mundo, ao poder, mas também contra a cultura intelectual dominante (a filosofia, a religião, a arte...) (CANEVACCI, 2005, p. 13).

Entretanto, Canevacci assinala que todo este modelo da contracultura não funciona mais. Um processo que culminou nos anos de 1990 dissolveu qualquer possibilidade de uma cultura dominante, pois hoje, as culturas juvenis não mais se dedicam a contrastar-se com as

hegemonias culturais. Elas não são mais contra, pois partem da premissa de que a cultura dominante diluiu-se, fragmentou-se numa série de poderes em competição entre si. Hoje falamos em “culturas extremas”, as quais ocupam o espaço dos fragmentos, das parcialidades e das diferenças.

Para Canevacci, as culturas juvenis que se libertaram da política da contracultura, abriram alas aos fluxos desordenados, polifônicos e dissonantes da comunicação metropolitana, compondo um processo criativamente desagregador. Neste contexto das culturas fragmentadas e híbridas, o jovem não é mais uma faixa etária, mas o estado mesmo de inquietação; os jovens são intermináveis:

Cada jovem, ou melhor, cada ser humano, cada indivíduo pode perceber sua própria condição de jovem como não terminada, inclusive como não terminável. Por isso, assiste-se a um conjunto de atitudes que caracterizam de modo absolutamente único nossa era: *as dilatações juvenis*. O dilatar-se da autopercepção enquanto jovem sem limites de idade definidos e objetivos dissolve as barreiras tradicionais, tanto sociológicas, quanto biológicas (CANEVACCI, 2005, p. 29).

Nesta perspectiva de análise que vê o jovem como interminável, este emerge mais como um estado de espírito e ideal cultural do que como condição social destacada, uma vez que sob este prisma, morrem as faixas etárias. No entanto, não se pode negar que as diferentes gerações partilham experiências que lhes são próprias, o que torna arriscado desconsiderarmos a adolescência e juventude como condição social que merece nossa atenção, ainda que o fenômeno da ‘*teenagização*’ da cultura ocidental (Kehl, 2006) seja também um desafio para os pesquisadores da adolescência e juventude.

Sob a ótica da psicanálise, somos todos “jovens intermináveis” porque a temporalidade do psiquismo não é linear, feita de um começo, um meio e um fim. O tempo do psiquismo é a repetição, própria do movimento da pulsão, expressão do desejo que sempre existe e insiste. Nossa inquietação, nosso desejo de transformação e criatividade, nosso ‘espírito jovem’ é atemporal e não se encaixa na ideia de etapa evolutiva baseada em faixas etárias.

Matheus (2006) salienta que a noção de adolescência e juventude em crise acompanha a ideologia da própria modernidade, que, com a afirmação do indivíduo em crise, sinaliza a afirmação do exercício da razão crítica e questionadora, corolário da conquista iluminista, a qual, por sua vez, denuncia a existência de um conhecimento incessantemente revisto e reformulado. Se até o início do século vinte o modelo iluminista de conhecimento era a

matemática, hoje a crise epistemológica levou-nos ao reconhecimento das racionalidades regionais, à ideia de que cada campo do saber elabora seu próprio estatuto de validação do conhecimento, como foi discutido anteriormente.

Este mesmo autor argumenta, ainda, que as ideias de crise e de equilíbrio instável são características consideradas centrais na modernidade, em diferentes autores, os quais, na esteira de Erikson (1976), afirmam que a crise da adolescência ocorre quando o jovem revive em si próprio o que há de incompleto e fragmentado na cultura e na sociedade da qual participa. Nesta perspectiva, a adolescência seria alvo das dissonâncias da organização social capitalista.

Calligaris (2000), nesta mesma linha de argumentação de Matheus (2006), isto é, na perspectiva de olhar a juventude como alvo das dissonâncias da subjetividade na atualidade, mostra-nos que a adolescência configura o prisma pelo qual o próprio adulto se vê. A tese de Calligaris é a de que a adolescência surgiu porque os adultos precisam dela tanto como ideal (eles representam os ideais de liberdade e hedonismo, por exemplo) quanto como realização de seus desejos reprimidos (transgressão, rebeldia, transformação, resistência, etc.). Como intérpretes dos desejos dos adultos, caberiam aos adolescentes tentar corresponder ao que deles se espera: transgressões, barulho, resistência, liberdade, dentre outros possíveis desejos, nossos avessos negados.

Com efeito, nas metrópoles podemos constatar o barulho dos *skaters*, *funks* e *raves* em suas performances públicas, nas quais os corpos fazem malabarismos, dançam, expressam valores e estilos inovadores, uma explosão de criatividade e resistência ao real massificador e autoritário do consumo padronizado. No campo da psicanálise do século vinte, é predominante a referência à adolescência como crise necessária a ser vivida, elaborada e superada.

No banco de dados da CAPES referente a teses e dissertações sobre a temática do corpo e sexualidade na adolescência, sob o enfoque psicanalítico (período entre 1999 e 2009), encontramos trabalhos como os de Laurito (2003) e Novotny (2008), autores que enfatizam a importância que o corpo adquire para a subjetividade adolescente. Laurito, ao analisar o uso de tatuagens e piercings em adolescentes, nos apresenta o lugar que estes atribuem ao corpo, que se torna suporte para um discurso de resistência à estética corporal dominante. Novotny destaca as articulações entre o desenvolvimento psicosssexual, a afetividade e a identidade corporal, trabalho que mostra o corpo como lugar privilegiado na constituição do ideal de ego adolescente.

Dantas (2002) e Matheus (2006), por sua vez realizaram estudos sobre o conceito de adolescência e seus desdobramentos para a compreensão da cultura e sociedade.

Dantas (2002) concebe a modernidade como um tempo adolescente, estudo desenvolvido na mesma linha de autores que vêm analisando o processo de alargamento da adolescência na atualidade, a qual confere um lugar de destaque à adolescência sob o enfoque da psicanálise, esta que é considerada pelo autor um foco importante de observação e compreensão da cultura e sociedade contemporâneas. Matheus (2006) apresenta a adolescência como corolário das ideologias da modernidade, fundamentadas na noção de indivíduo.

Como se sabe, Freud não trabalhou com a categoria de adolescência, mas com a noção de puberdade, termo mais usual na linguagem de sua época.

Nos três ensaios para uma teoria da sexualidade infantil, Freud (1980 k) salienta que a experiência da puberdade introduz duas modificações no processo de constituição psíquica: a subordinação das zonas erógenas pré-genitais ao primado da zona genital e o processo de escolha objetal.

Neste trabalho, Freud concebe a puberdade como o segundo momento da constituição do sujeito, que se caracteriza pela busca de autonomia e de desprendimento da autoridade parental. A leitura da psicanálise como retomada do complexo edípico e da angústia de castração encontra consenso entre os autores de referência psicanalítica.

A crise da adolescência é concebida, na leitura que Matheus (2006) faz do texto freudiano, como uma experiência singular do confronto de cada sujeito com o real humano, uma operação que expõe, para o sujeito, a cena social. O enfrentamento do real é um impacto de grande intensidade, momento em que cada um deve enfrentar a angústia de castração com os recursos subjetivos de que dispõe.

Desta forma, o escudo protetor do narcisismo primário, abafamento do real traumático, a tela protetora erguida pelos pais na infância, é agora rompida pelo adolescente, em sua luta por autonomia e singularização. Nas palavras de Freud, podemos ilustrar assim este processo de enfrentamento do real:

Os homens terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de uma Providência Beneficente. Estarão na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e tão confortável. Mas não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a 'vida

hostil'. Podemos chamar isso de educação para a realidade (FREUD, 1980u, p. 63).

Sendo assim, na adolescência e juventude, o enfrentamento do desamparo ocorre de forma dramática. Se na infância, o jogo do carretel (o *fort-da*) metaforiza a separação da figura materna, quando a criança joga com sua angústia ao fazer desaparecer e reaparecer o objeto primordial de amparo, na adolescência, a variação deste jogo é vivida na crise adolescente, quando o jovem precisa enfrentar a dura educação para a realidade, o desafio de separar-se do conhecido mundo familiar e lidar com o estranho e desconhecido que tem pela frente.

Desta forma, a crise adolescente ocorre quando o sujeito, até então preservado da cena social, é convocado a deparar-se com o real contraditório, no qual muitas vezes não encontra dispositivos de sentido para acolher a estranheza com a qual se depara. Argumenta Matheus (2006):

Se o corpo é um lugar de emergência do real, isto não se deve especificamente às transformações orgânicas pubertárias. Se estas se fazem presentes, é sobretudo a partir do olhar do outro ou da imagem especular que se anuncia para o sujeito, deparando este com um estranho a ser significado. Sabe-se, no entanto, que este olhar e esta imagem não estão presos à concretude da realidade, uma vez que esta é dada sobretudo pelo campo simbólico que a fundamenta e acompanha. Da realidade, busca-se ao menos um grão, que sirva de suporte para o real a ser confrontado, disparado na estranheza do olhar do outro (MATHEUS, 2006, p. 231).

Conforme a argumentação de Matheus, observamos que o momento adolescente independe diretamente da puberdade, pois está ligado aos sentidos que aquele corpo conquista no âmbito social.

O corpo adolescente é ele próprio um objeto privilegiado na cultura de massa, como já foi dito, que visa aprisioná-lo em imagens idealizadas ou marginais, no esforço de tolher o potencial dissonante e inquietante de seu movimento.

O enfrentamento do momento segundo da sexualidade, pela via da reedição do complexo edípico na adolescência, envolve a dialética da unidade e da fragmentação em si mesmo e no real humano. Na vertigem deste enfrentamento, há que se enxergar o que está além do véu familiar, além dos disfarces.

A crise da adolescência configura-se como a crise de identidade que cada personagem da modernidade tardia deve atravessar para atingir a síntese, ainda que provisória, de si

mesmo: “trata-se de suportar a angústia vivida, em função de um corpo que, de modo previsível, se mostra momentaneamente rebelde” (MATHEUS, 2006, p. 249).

Amaral (2001) enfatiza que no momento em que se torna necessário integrar as diversas imagens de si mesmo e de seu corpo sexuado, o adolescente se depara com um real fragmentado, que o lança em um vazio de referências identitárias, situação que reduz as possibilidades de construção subjetiva deste.

Oliveira (2010), por sua vez, realiza uma síntese elucidativa da noção de adolescência, ao considerá-la um movimento de ruptura e reconstrução do sujeito para si mesmo e para suas relações, um processo que refaz a representação de si e da realidade. Sendo assim, a adolescência é experiência psicossocial, vivência de si, instituída pelas condições sociais de uma época: “as condições sociais de uma época funcionam como moldes para as experiências individuais, para a experiência de si” (OLIVEIRA, 2010, p. 36).

Crise de identidade e instabilidade crônicas na modernidade tardia; crise e instabilidade nos adolescentes e jovens; identidades efêmeras e disfarces circulam no real humano e na psique; somos todos jovens intermináveis a negarmos incessantemente a nossa finitude e desamparo, reinventando a vida, sonhando com a eternidade.

Na superfície da psique social, as figurações juvenis representam o ideal cultural, o slogan e imperativo categórico, sob a forma dos padrões estéticos que adquirem maior visibilidade no imaginário social.

Mas as figurações juvenis também encarnam as culturas extremas ao darem vida aos restos reciclados do capitalismo; compõem identidades que recusam qualquer congelamento, identidades fluidas, que incorporam os muitos fragmentos, que se “vestem” e se “travestem” de acordo com as circunstâncias, seus disfarces móveis.

Encarnam, ainda, a delinquência, o pedido de limite ao excesso de fragmentação do real. Nas toxicomanias, na violência e nos variados tipos de transgressão elas assumem a forma do desejo negado dos adultos.

Amaral (2001) propõe um instigante questionamento, ao indagar se seria justo falar em adolescentes sem limites em uma sociedade que lança os indivíduos em uma situação-limite, entre a barbárie e a civilização. Se habitamos um mundo cujas condições de vida revelam a miséria, o desemprego, a crise e a instabilidade crônicas, os jovens sinalizam em suas atuações – limite, expressas nos atos delinquentes, um modo desesperado de atribuir sentido ao real absurdo que os cerca.

Lastória (2009), por sua vez, nos chama a atenção para um fenômeno tornado muito comum entre as populações jovens, e que nos informa que o corpo perfeito, aquele dos *outdoors*, que veste as últimas novidades da moda, não se configura como a única estética que adquiriu grande aceitação ou estética ‘*in*’. Há também outras estéticas que insurgem-se contra estas estéticas padronizadas e que são produzidas nos guetos urbanos das grandes cidades, as modificações corporais ou *body modifications*, que são alterações voluntárias produzidas no próprio corpo. Dentre as mais conhecidas, destacam-se as tatuagens e *piercings*, mas também podem ser observados os *piercings* genitais, os rituais de suspensão, transplantes subcutâneos, amputações, escarnificações, dentre outros (LASTÓRIA, 2009).

Tratam-se de práticas consideradas exóticas ao nosso olhar e que chegam às raias do grotesco: ‘homem lagarto’, ‘mulher vaca’, ‘homem gato’, dentre outros, os quais revelam uma atração por experiências que envolvem a dor e mobilizam o choque visual. Com efeito, é cada vez mais comum a experiência de choque, cuja característica é a intensidade do estímulo experimentado, seja este visual, sonoro ou cutâneo, os quais são experimentados na cultura do videoclipe, da internet, dos novos brinquedos radicais dos parques de diversões, enfim, sob condições sociais em que se verifica uma hiperinflação de estimulações sensoriais, concorrentes promovidas por toda uma parafernália *high tech* (LASTÓRIA, 2009).

O autor baseia-se em autores como Horkheimer, Adorno e Turcke para construir possíveis interpretações para tais expressões corporais. De acordo com ele, há um processo de regressão das pessoas, uma pauperização crescente de suas experiências sensíveis e intelectuais.

Imersos em uma refinada aparelhagem social tecnológica, os sujeitos tornam-se incapazes de “ouvir o imediato com os próprios ouvidos e de tocar o intocado com as próprias mãos”, o que os tornam seres ofuscados e debilitados em sua sensibilidade. Em tempos de estimulação sensorial exacerbada, não lhes seria mais possível vivenciarem a experiência do poeta:

Os últimos dias

[...]
 Sinta frio, calor, cansaço;
 Pare um momento, continue.
 Descubra em seu movimento
 Forças não sabidas, contatos.
 O prazer de estender-se;
 o de enrolar-se, ficar inerte.
 [...]
 Irredutível prazer dos olhos;

Certas cores: como se desfazem, como aderem;
 Certos objetos, diferentes a uma luz nova.
 Que ainda sinta cheiro de fruta,
 De terra na chuva, que pegue,
 Que imagine e grave, que lembre.
 (ANDRADE, 2008, p. 59)

Enfim, Lastória (2009) nos mostra que trata-se de um processo de anestesiamento dos sentidos, em que apenas o estímulo excessivo é percebido, quando a percepção orienta-se para o incomum, como se diante do choque sensorial, o próprio choque intencional e provocado funcionasse como vacina. É neste contexto que a dor provocada, a *body modification* e a *body art*, o esporte radical, o perigo buscado, etc., atingem seu propósito: fazer com que o eu se sinta vivo e sensível.

No entanto, Lastória (2009) observa que todo este esforço de auto-certificação do eu acaba por ser tragado pelo próprio *fake*, pois até mesmo os motivos estéticos utilizados nas modificações corporais são eles próprios imitações (de culturas tribais, de animais, etc.). Mas neste gesto desesperador de procura por escapar à massificação da cultura do *fake*, o autor antevê o mesmo impulso de contestação e resistência que nutria os movimentos sociais e políticos dos jovens de outrora.

Sendo assim, é no próprio corpo que hoje se inscrevem os protestos contra os poderes instituídos: “os jovens preferem inscrever seus atos de protesto no próprio corpo a protestar com palavras de ordem coladas a alguma ideologia racional indicativa de transformação da sociedade.” (Lastória, 2009, p. 283)

Desta forma, em um universo social empobrecido em seus horizontes utópicos e inundado pelo *design*, as modificações corporais tornaram-se uma forma de protesto, que ressurge transfigurado:

Quanto mais a práxis social recua em relação àquele horizonte, tanto mais a dimensão somática emerge como suporte de projetos para transformações possíveis. Reivindicar a propriedade do corpo e reinventá-lo forjando assim a própria identidade assume, hoje, também a conotação de um ideal para uma parcela significativa da juventude que já não mais vislumbra outros meios de concretizá-lo (LASTÓRIA, 2009, p. 285).

Enfim, é literalmente na pele da juventude que o esforço de protesto adquire hoje seu modo de expressão e o impulso utópico encontra seu lócus. Assim sendo, para o autor, as

utopias não morreram, pois alojaram-se hoje no próprio corpo, “ressurgindo como utopias somáticas” (LASTÓRIA, 2009, p. 286).

Quer como cultura extrema, criativa, sempre em renovação, por vezes vivida na própria pele, quer como violência e transgressão ou como clichê publicitário, a imagem da juventude em suas variadas facetas dramatiza as contradições da cultura. Os corpos jovens encenam, em seus disfarces, ora em concordância, ora em dissonância com as regras do pacto social, o retrato de uma cultura e sociedade que deseja abolir a velhice e prolongar a vida indefinidamente. A adolescência e a juventude são metáforas da cultura.

6.4 Cena - 2 : a depressão como metáfora da cultura

Qual seria o avesso dos corpos submetidos ao tríplice regime – cosmético, dietético e plástico? O avesso do homem globalizado, auto-suficiente, versátil, bem informado, potente sexualmente, de boa aparência, alegre, dócil, bem adaptado e trabalhador compulsivo?

Alguns atributos podem caracterizar os possíveis avessos destes corpos- modelo, nossos disfarces principais: os corpos gordos, envelhecidos, fora de forma, doentes, obsoletos, o corpo impotente, fora de moda, com baixo rendimento no trabalho, o corpo do mendigo, o corpo triste e deprimido; o corpo da dor existencial.

Corpos reais, que apresentam em suas figurações todos os sentimentos, as dores e carências humanas, as marcas de uma história vivida com suas alegrias e tristezas, guardadas na memória, somos nós mesmos, sem as máscaras impostas. Mas seriam mesmo sempre impostas? Ou “nega o homem a sua miséria ao disfarçar-se”, como atesta Herrmann (1999) e como tal é mais ele mesmo quando se disfarça, sendo o disfarce a sua condição mesma de funcionamento psíquico?

Mas admitir isto, não significa que o sujeito deva existir necessariamente com perturbações, mas que pode assumir a inteireza de suas produções psíquicas, permeadas de afetos de prazer e dor, amores e ódios, os quais habitam um corpo que carrega também suas imperfeições e sobretudo a marca de seu desamparo. Então somos o ‘isto e aquilo’, isto é, o lado direito e o lado avesso de nós mesmos.

Sendo assim, a juventude caminha para a velhice; o trabalho produtivo anda ao lado do ócio ou do desemprego; a euforia da felicidade pode ser o avesso da depressão; a magreza o avesso da obesidade iminente e assim por diante.

A vida é feita de disfarces que afastam nossas dores, como se pudéssemos ver o mundo como um sonho, uma ilusão captada pelas lentes de três pares de óculos, conforme os

utilizados pelo personagem de Queiroz (2007) em “sei por ouvir dizer”, um garoto que procurava pelos óculos de uma senhora (um para ver o perto, outro para ver o longe e o terceiro para procurar os dois). Eis a experiência do garoto em experimentá-los:

Segurei o primeiro par de óculos que estava a meu lado, arrombei a caixa e vesti minha cara. Eram os óculos para ver o longe. E tudo veio para mim de repente. Os pássaros cantavam em meus ombros; as borboletas pousavam em meus joelhos; as frutas enchiam meu colo; a música das cigarras cerrava meus ouvidos; os rios corriam debaixo dos meus pés [...]. Tudo o que me parecia longe, longe, agora eu podia tocar, acariciar, afagar e escolher. [...] Ansioso com tamanha beleza, troquei de óculos. Usei o de ver o perto. Tudo o que me rodeava foi para bem longe: as pedras do chão, o medo que me rondava, as tristezas que guardava, os segredos, os relâmpagos, as lágrimas, as perguntas. [...] Pensei bastante e concluí: quem possui três pares de óculos não morre nunca. Todas as vezes que a morte se aproxima, é só usar os óculos de ver o perto e afastar sua presença. [...] me sobraram os óculos para procurar os dois. E quando uso, não descubro o que está perto nem o que está distante. Tudo fica misturado e difícil de separar. Agora moram em mim, num mesmo tempo, o feio e o bonito, o triste e o alegre, o medo e a coragem, a partida e a chegada, o céu e a terra, o doce e o salgado. E por mais esforço que faça, não consigo arrancar de mim os óculos de procurar os dois. Insistiam em ser os meus olhos de verdade (QUEIROZ, 2007, p. 13-27).

Assim como a velha senhora, dona dos três pares de óculos, ao usá-los “sabe afastar o que incomoda e se servir apenas do que conforta” (Queiroz, 2007, p. 30), também nosso aparelho psíquico especializou-se em dominar o desagradável e em obter prazer e evitar o desprazer. Os nossos olhos de verdade, isto é, o nosso psiquismo possui estes recursos demonstrados pela experiência com os três tipos de óculos, de modo que esbarramos sempre em nossos desejos e fantasias ao fazermos a leitura do real, o que compõe a dialética de significados afirmados e desmentidos, resultantes da simultaneidade dos sentidos conscientes e inconscientes.

Desta forma, vestimos a nossa cara procurando estampar sempre aquilo que mais nos agrada e ao outro e afastar o que nos incomoda. Nossa psique social também busca a afirmação exemplar do herói global, a estampa modelo. Por esta razão, o corpo da dor existencial não é bem vindo; os deprimidos destoam do coro dos contentes.

Um dos possíveis avessos do corpo globalizado é o corpo da depressão, um sintoma do sofrimento do sujeito singular, mas também um sintoma social, sinal de que a negação sistemática de nossos vínculos afetivos, de nossa lentidão e tristezas, retorna para nos mostrar a nossa face negada.

6.4.1- Depressão: aspectos clínicos e conceituais

Estrambote melancólico

[...]

Tenho carinho

Por toda perda minha na corrente

Que de mortos e vivos me carreia

E a mortos restitui o que era deles

Mas em mim se guardava.

A estrela d'alva penetra longamente seu espinho

(e cinco espinhos são) na minha mão.

[...]

(ANDRADE, 2008, p. 55)

Fédida (2002) acentua que há muito os tratados de medicina, e depois os de psiquiatria, descreveram os estados de depressão ou estados deprimidos de forma cuidadosa, como uma ‘dor moral’. Esta, uma vez sentida de forma mais ou menos aguda, crítica ou crônica, era imputável aos órgãos, às substâncias do corpo designadas como ‘humores’.

O ‘estado de depressão’ era o humor triste, que anula o gosto de viver e enfraquece os homens. Cuidar desse humor triste era sobretudo fazer com que as pessoas pudessem cuidar de si próprias em seus modos de se alimentar, beber, dormir; eram prescrições e cuidados de ordem ética.

Em Freud, no trabalho “luto e melancolia” (Freud, 1980y), o estado deprimido foi estudado em sua relação com o luto e com a perda do objeto. Com efeito, a depressão pode, em muitos sentidos, ser considerada uma crise que ocorre em certos períodos difíceis da vida, após certos eventos como rupturas, separações ou lutos.

O modelo metapsicológico da melancolia foi utilizado por Freud para designar o estado deprimido em algumas de suas graduações, nas quais pode aproximar-se de uma psicose alucinatória ou de uma psicose maníaco-depressiva, podendo levar ao suicídio.

Freud (1980y) procurou diferenciar os processos de luto, relativos a perdas por morte, perdas de ideais (como a pátria, etc.), separações e rupturas (as quais produzem o luto como forma do sujeito lidar com as mudanças na vida), da melancolia, considerada por ele um tipo de psicose, na qual o sujeito não consegue desinvestir sua libido do objeto perdido e permanece identificado com este, pela via da introjeção.

A melancolia seria assim, um processo de “luto patológico”:

O luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante. Em algumas pessoas, as mesmas influências produzem melancolia em vez de luto; por conseguinte, suspeitamos que essas pessoas possuem uma disposição patológica (FREUD, 1980y, p. 275).

Na melancolia, a oposição do sujeito em fazer retirar sua libido de suas ligações com o objeto pode acarretar uma psicose alucinatória carregada de desejo: “essa oposição pode ser tão intensa que dá lugar a um desvio da realidade” (FREUD, 1980y, p. 277).

Um traço característico da melancolia, que se encontra ausente nos processos normais de luto é a diminuição extraordinária da autoestima e um grande empobrecimento do ego. Nela, após a ocorrência da perda do objeto, a libido a este vinculada não é retirada e deslocada para outros objetos como no luto, mas serve para estabelecer uma identificação com o objeto abandonado, identificação esta carregada de ambivalência. Assim, “a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado” (FREUD, 1980y, p. 281).

De acordo com Freud, a escolha objetal do melancólico envolve uma forte fixação no objeto amado e é feita em uma base narcisista, ou seja, a identificação narcisista com o objeto se torna um substituto da catexia erótica: “a tendência a adoecer de melancolia (ou parte dessa tendência) reside na predominância de tipo narcisista de escolha objetal” (FREUD, 1980y, p. 282).

Sendo assim, o amor pelo objeto se refugia na identificação narcisista com este e o ódio entra em ação nesse objeto substituto introjetado, o qual passa a fazer sofrer o ego, o que explica a auto-tortura e a baixa de autoestima exacerbadas na melancolia.

Para Freud, é esse sadismo do objeto perdido e introjetado que soluciona o enigma da tendência ao suicídio na melancolia, o que a torna tão perigosa. Em última instância, a melancolia aproxima-se mais de estados psicóticos, enquanto que os estados deprimidos envolvem uma relação com as perdas, sem necessariamente evoluírem para a condição de melancolia. Contudo, é o modelo metapsicológico da melancolia que permite a compreensão e o tratamento dos mais variados tipos de depressão. Afirma Fédida:

Como sabemos, as ocorrências do termo ‘depressão’ na obra de Freud – mais frequentes do que se imagina – não conduzem a uma metapsicologia da depressão, ao passo que a melancolia, especialmente em sua relação com o luto e com a perda do objeto, constitui um dos maiores modelos de uma psicopatologia e de uma metapsicologia (FÉDIDA, 2002, p. 181).

Para Fédida (2002), a depressão é um afeto cuja característica marcante seria uma alteração do tempo, a perda da comunicação intersubjetiva e um grande empobrecimento da subjetividade. Ao contrário do que se imagina, não é a tristeza o afeto fundamental da depressão, mas um estado de afeto arcaico, no qual o corpo desempenha um papel determinante na vivência, corpo este que nos revela uma desapropriação da aparência humana. A depressão seria uma doença da forma, e sendo o psíquico o que dá forma ao vivente, ela sinaliza o afeto de aniquilamento do psíquico.

A constituição da vida psíquica é um processo que se dá no tempo; há uma temporalidade, um percurso, desde o nascimento e na relação com o outro cuidador, para que seja possível a instauração da atividade psíquica e dos seus tempos próprios – representar, lembrar, desejar, projetar, etc. Na depressão, estes elementos constitutivos da vida psíquica são congelados na imobilidade do corpo; para reanimar o deprimido e retirá-lo de seu estado ‘glacial’, a atenção clínica ao paciente exige tempo.

Para destacar a importância do fator ‘tempo’, tanto na constituição da vida psíquica quanto no tratamento das depressões, Fédida procura definir a depressividade ou capacidade depressiva e diferenciá-la do estado deprimido:

O estado deprimido é uma doença humana: doença de um ser humano submetido, desde o seu nascimento, à necessidade de se dotar de uma vida psíquica graças às interações com a mãe e o ambiente. [...] doença de ser humano capaz de ser, psíquica e corporalmente, afetada pelo excesso de violência vinda do interior ou exterior (FÉDIDA, 2002, p. 14).

[...]

Quando caracterizo a vida psíquica pela capacidade depressiva, tenho em vista uma ‘modalidade econômica’ da vida fantasmática na origem daquilo que denomino ‘psíquico’. Essa modalidade é a emergência do ‘sentido’ – por meio do desenvolvimento da sensorialidade e da motricidade, assim como da linguagem (FÉDIDA, 2002, p. 16).

A depressividade da vida psíquica é esse movimento de interjogo entre presença e ausência do objeto de desejo, a partir do qual se constitui o sentido do que é vivido. Com efeito, o atendimento das necessidades fisiológicas, o socorro do outro, traz ajuda, mas também ausência, sendo que é desta falta que nasce a vida de fantasia como tentativa de recuperação do objeto perdido. Ela envolve a potencialidade semântica das relações entre sensorialidade, motricidade e linguagem.

A depressividade é a capacidade do aparelho psíquico de visar àquilo que se encontra perdido ou inacessível; é o recurso humano de defesa contra a angústia de aniquilamento

desencadeada pelo vazio do outro que ampara. A capacidade depressiva nos sujeitos precisa da vida de fantasia para criar suas metáforas, que são alimentadas pela ausência do objeto amado: “será que seria ainda preciso indicar que a visualidade da cena fantasmática tem a particularidade de proceder de uma ‘tentativa de restituição’ daquilo que é perdido?” (Fédida, 2002, p. 60)

Dessa forma, o essencial da depressividade é cumprir a função de restituição fantasmática do objeto perdido, de modo que podemos compreender que a subjetividade humana encontra sua plasticidade figural, suas possibilidades semânticas, a partir de experiências de luto e de todas as vivências de separação ou abandono.

O estado deprimido ou depressão, por sua vez, é um estado de afeto que se caracteriza pelo esquecimento dos mortos, ou seja, do que foi perdido. Para que a vida psíquica que dá forma ao humano não seja aniquilada é preciso que nela haja lugar para as representações das perdas e separações, da morte, enfim.

O afeto de depressão é um afeto de congelamento, de anestesiamiento e neutralização da percepção dos mortos, o que produz uma negligência ou banalização das perdas. Como já foi dito, é pelo trabalho de luto que é possível elaborarmos as perdas, o qual visa interiorizar o tempo da memória e do esquecimento, movimento de sepultura, lugar de inscrição e representação da morte.

A depressão é luto inacabado, que toma o próprio corpo como túmulo, deixando-o imóvel e glacial. O autor argumenta que o essencial da depressão encontra-se neste afeto glacial: “ele é muito poderoso: a depressão corresponde a tamanho ensurdecimento dos afetos (sentimentos, emoções, etc.) que a conservação (no sentido darwiniano do termo) do que é vivo obriga à fossilização dos tempos psíquicos da vida” (FÉDIDA, 2002, p. 189).

O estado deprimido é bloqueio que afeta o eixo passado- presente- futuro, os movimentos temporais associados aos acontecimentos da vida cotidiana e a plasticidade e mobilidade da vida psíquica. Desta forma, podemos entender que na depressão o tempo para e o corpo fica inerte, incapacitando o sujeito para o movimento do fluxo da vida. A criatividade da vida psíquica é o que pode restituir estes ‘mortos-vivos’ do seu estado de depressão.

A depressão é “depressão vital”- doença do vivente humano, doença de quem perdeu a sua vida psíquica, o seu pensamento, a sua linguagem e a sua ação; a sua forma humana. A consideração da depressão como “metáfora da cultura” se deve ao seu uso ideologicamente

banalizado, quando ‘tudo vira depressão’, isto é, tudo o que destoa do espírito empreendedor, de iniciativa e adaptação rápida às exigências da ordem social do trabalho.

Com efeito, a aceleração dos ritmos da vida, os quais encontram-se concatenados com as exigências de máxima produtividade, caminham no sentido de uma pauperização da vida psíquica. Neste contexto, a depressão é vista como falha de adaptação ao pacto social, quando passa a ser medicada de forma exacerbada: “a remedicalização atual da depressão (uso excessivo de antidepressivos prescritos pelos clínicos gerais) é o resultado de uma lenta abrasão do trágico da experiência humana” (FÉDIDA, 2002, p. 14).

O antidepressivo faz parte da construção ideológica de um *homem novo*, um ser humano liberado de sua subjetividade, porque curado de seu estado deprimido. Voltaremos a este ponto logo adiante.

6.4.2 Depressão e temporalidade

Em meio à riqueza acelerada e plana com que desfilam as imagens do mundo que nos cerca, como numa tela da televisão, claudica o sentido de interioridade que alimenta a experiência do cotidiano e lhe dá sentido; é como se a vida diária que nos toca fosse uma, bem..., uma perda de tempo. Sintomaticamente desaparecem as ocupações domésticas e as artes menores – do fiar até o tricotar, do entalho em madeira até a mecânica amadora e, sobretudo, a culinária tradicional - que rechearam por milênios o tédio criativo (HERRMANN, 1994, p. 313).

Com efeito, como bem ilustra Herrmann (1994), o tempo distendido das longas conversas ao redor da fogueira, recheadas de casos curiosos e ensinamentos sábios com que as noites no campo eram enriquecidas, assim como o tecer, o cozer e o costurar, praticamente desapareceram de nossos registros.

Nas primeiras décadas do século XX a atitude moderna de “apagar os rastros do passado” e o desvincular-se da experiência das gerações passadas, em prol da disponibilidade para acolher o novo e a novidade, já podiam ser observados na atitude do homem ocidental.

Em um mundo onde o conhecimento tecnológico, único considerado útil na civilização dos meios, é suscetível de tornar-se obsoleto em cerca de cinco em cinco anos, a sabedoria acumulada pelos antepassados perde valor. Desta forma, as novas gerações têm de enfrentar um mundo desconhecido e irreconhecível para seus pais e avós, de modo que estes não mais ocupam o lugar de depositários da autoridade no campo do conhecimento.

O saber-viver, o saber-fazer, o saber-escutar, saberes que nos remetem às experiências coletivas acumuladas e que se perpetuam pela narrativa passada de geração em geração não mais fazem parte dos processos formativos legitimados pela cultura globalizada.

Ao estudar a relação da depressão com a temporalidade na modernidade tardia, Kehl (2009) em 'o tempo e o cão' nos mostra que a depressão é uma doença identitária, isto é, decorre de uma fadiga do sujeito diante da árdua tarefa que lhe é constantemente exigida, a de constituir-se a cada dia sem cessar, por si mesmo, sem o respaldo da sabedoria cultivada pela coletividade.

A depressão é expressão da solidão do sujeito desgarrado da tradição e em desacordo com o Bem, entendido como sendo o próprio laço social, a condição que move o sujeito em suas empreitadas para fazer-se reconhecer pelo Outro, os significantes enigmáticos, nosso inconsciente encarnado na cultura:

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*. O aumento da incidência dos chamados 'distúrbios depressivos', desde as três últimas décadas do século XX, indica que devemos indagar o que as depressões têm a nos dizer, a partir do lugar até então ocupado pelas antigas manifestações de melancolia, como sintomas das formas contemporâneas do mal-estar (KEHL, 2009, p. 49).

Tal indagação referida neste trecho leva Kehl (2009) a realizar um breve histórico das dissonâncias do sujeito em relação ao seu grupo social, baseando-se em trabalhos que analisam as diversas formas de representação da melancolia no Ocidente. Sendo assim, para a autora, na antiguidade clássica, o desacordo entre o sujeito e o laço social apresentava-se sob a forma da melancolia.

No período medieval, por sua vez, as representações da melancolia assumem a forma da acedia ou acídia, a prostração da vontade que acometia os eremitãos penitentes e os monges submetidos à rígida disciplina dos mosteiros e que os fazia desistir de levar adiante as renúncias pulsionais exigidas pela Igreja.

Kehl (2009) assinala que no Renascimento encontramos na melancolia o protótipo de uma subjetividade que anuncia o surgimento do sujeito moderno. A melancolia renascentista adquire um prestígio que a diferencia do abatimento da vontade característico da acedia

medieval. Sendo assim, na versão renascentista, o sujeito imerso no humanismo é convocado a buscar em si mesmo a medida de suas escolhas.

Neste contexto, o melancólico renascentista era visto como gênio em sua sensibilidade exacerbada, cujos sintomas eram considerados como promessa de solução para o mal-estar na cultura. A melancolia renascentista expressava também o desânimo e a inibição do homem diante dos novos recursos investigativos disponibilizados pela ciência de seu tempo.

A forma moderna da melancolia assume a forma do *spleen*, o qual expressa o tédio e o desencanto do sujeito, modo de resistência às formas de agenciamento que o capitalismo industrial promove para arrastar multidões em sua rede. Com efeito, o capitalismo produz uma verdadeira multidão de desgarrados das formas comunitárias de pertencimento e amparo como, operários, mendigos, bêbados e desempregados, dentre outros.

No sujeito contemporâneo a depressão veio substituir a melancolia, a partir de meados do século XX, como representante privilegiada das dissonâncias do sujeito com o laço social. O depressivo de hoje sente-se culpado por não ter sido capaz de corresponder aos ideais contemporâneos de bem-estar e felicidade: “os depressivos, cujo número parece aumentar na proporção direta dos imperativos de felicidade, são incômodos na medida em que questionam este projeto” (KEHL, 2009, p. 103).

Além de configurar-se como doença da crise de identidade do sujeito e que assume diferentes figurações, ao longo da história ocidental, na atualidade, a depressão é também sintoma da cultura da velocidade e da pressa, uma doença de nossa temporalidade acelerada. Vamos examinar este argumento também proposto por Kehl (2009).

Para esta autora, há uma relação entre a depressão e o tempo, ou seja, ela busca, na regulação temporal da vida contemporânea, os fatores que incidem na constituição do sujeito a ponto de determinar um crescimento expressivo das depressões. Como estas condições sociais participam da constituição dos sujeitos no início da vida psíquica?

Em resposta a esta indagação, a autora argumenta que a temporalidade acelerada é apresentada ao recém-nascido por meio do discurso materno. A dimensão temporal, sob a forma subjetiva da espera de satisfação, marca a origem do sujeito psíquico. O trabalho de representar o objeto de desejo, ausente, e a própria ausência, são experiências temporais; implicam que o objeto ausente é aquele que não está, mas deverá retornar.

A espera da satisfação é o tempo necessário para a simbolização da ausência - este é o tempo da fundação do psiquismo, de sua ontogênese, um tempo vazio, necessário para que a representação do objeto de satisfação e dos recursos psíquicos para lidar com a frustração sejam construídos, como já foi dito.

Com efeito, o nascedouro da psicosexualidade, do corpo erógeno e pulsional encontra-se no esforço do bebê em lidar com as quantidades de excitações que inundam seu corpo imaturo, quando este experimenta a perda do primeiro objeto de gratificação, o seio. Vimos que é esta a primeira vivência de desamparo, quando a angústia da espera pelo objeto gratificador faz nascer a organização do aparelho psíquico em processos primários e secundários.

Kehl (2009) salienta que na origem da predisposição à depressão pode estar uma mãe ansiosa, insegura, hiperativa e amorosa demais – uma mãe que atropela com sua pressa e solicitude a delicada constituição do tempo psíquico de seu bebê. Estas mães tenderiam a abreviar o tempo vazio e necessário para instaurar o trabalho psíquico da depressividade, o trabalho de simbolização das experiências da criança.

Neste tempo vazio, intervalo precioso em que o sujeito pode habitar seu ser de maneira singular, tempo de espera pela gratificação, está havendo uma invasão da pressa, invasão do excesso de oferta de ações que visam saciar rapidamente o rebento para que este seja poupado de enfrentar a tensão da necessidade.

Kehl (2009) destaca que a temporalidade veloz e a sobrecarga de solicitações parecem ser as únicas formas de experimentar o tempo na atualidade. As pessoas fatigadas com as complicações da vida diária, desgarradas da corrente de transmissão da experiência passada de geração a geração teriam se tornado incapazes de entrar em sintonia com o próprio tempo subjetivo e com o tempo da constituição subjetiva de seus bebês.

A lentidão do depressivo seria a expressão privilegiada dos impasses da subjetividade contemporânea face à temporalidade veloz imposta pelo capitalismo industrial. Estariam desta forma lançadas as bases para a emergência da depressão como epidemia social na atualidade.

Enfim, para sintetizar e de acordo com Kehl (2009), o aumento da velocidade na regulação social do tempo, a predominância dos imperativos de consumo e satisfação imediata das necessidades, a intolerância de nossa sociedade ao tempo de frustração e espera, a perda do valor da experiência e a fragilidade das referências identificatórias são as condições que podem produzir sujeitos propensos à depressão.

O aumento das depressões, quando relacionado com o fator temporalidade, sinaliza que perdemos a dimensão do tempo coletivo, este entendido como fluxo contínuo e coletivo que possibilitava que cada membro de uma comunidade se sentisse ligado a todos os outros, vivos ou mortos, como um elo em uma corrente.

Perdemos este tempo coletivo, esta rede que abriga as pessoas ligadas entre si pela experiência comum, que foi ilustrada com o tempo do bordar, do tricotar, costurar, fazer entalhes em madeira, cozinhar, o tempo do trabalho artesanal.

6.4.3 A sociedade depressiva

O empobrecimento da vida subjetiva que resulta das diversas formas contemporâneas de anulação do conflito em prol do sujeito adaptado aos imperativos categóricos da sociedade do consumo, tem sido com frequência promovido pela via medicamentosa:

em vez de ajudar o sujeito a enfrentar o conflito, a medicalização pode produzir um apaziguamento que corresponde a um apagamento da dimensão conflitiva e a um empobrecimento da vida subjetiva – os mesmos dos quais os depressivos que procuram a psicanálise querem se curar (KEHL, 2009, p. 260).

Ao procurar pela ajuda terapêutica, os depressivos queixam-se de falta de ânimo, negativismo, apatia, lentidão, baixa de autoestima e distúrbios somáticos; sentem-se desajustados por não engajarem-se aos padrões de produtividade exigidos pela sociedade globalizada. Mas, ao serem medicados, o apaziguamento do sofrimento acaba por gerar mais apatia e vazio, ficando ainda mais inapetentes para os desafios da vida.

Desta forma, instaura-se o paradoxo que participa da produção do paradigma da depressão, da eclosão da sociedade depressiva: a medicação da depressão contribui para a intensificação dos próprios sintomas depressivos.

De acordo com Kehl (2009), a depressão é um quadro mais próximo das neuroses do que das psicoses. No entanto, o sentimento de vazio que abate o depressivo, sua lentidão mental e corporal, a presença de um abatimento muito avassalador que se instala muito cedo os diferencia do neurótico comum. Esta autora defende a ideia segundo a qual a depressão é uma posição estrutural do sujeito: “em que lugar situar a depressão senão em uma estrutura? E que estrutura seria esta, fora da psicose, próxima da neurose, mas igualmente externa às estruturas neuróticas conhecidas pela psicanálise?” (KEHL, 2009, p. 202).

É como uma posição estrutural de borda que esta autora define a depressão. Tal posição deve ser diferenciada das ocorrências depressivas experimentadas em quadros neuróticos, como as situações de luto, a eventual perda de amor, perda de emprego, final de

análise, e mudanças na vida que demandam de modo geral o enfrentamento com situações de perda.

A posição depressiva é aquela do sujeito que recua diante da castração e da rivalidade edípica. Este permanece na dimensão da castração infantil, encolhendo-se sob as ‘asas da mãe’, não enfrentando o pai; coloca-se no lugar daquele que nada pode, preferindo retirar-se do jogo, sem nem ao menos tentar. A falta de sustentação fálica se revela, portanto, desde a infância; o depressivo é aquele que “fantasia pouco e defende-se mal” (KEHL, 2009, p. 257).

Em sua experiência clínica com pacientes depressivos, esta autora revela que estes pacientes apresentam uma precariedade de mecanismos de defesa e de recursos criativos do eu, imprescindíveis para enfrentar os desafios e obstáculos que a vida propõe. O depressivo se vê convocado a agir, por ser visto como apático. Mas agir em nome de quê? Em direção a quê? Movido por que desejo? Pautado por qual referência? Não encontrando respostas a estas indagações, posto que habita um mundo onde não existe mais passado e nem futuro, comprimido em um presente acelerado, ele se vê diante da própria insuficiência identitária.

Se os histéricos sofriam em função do recalçamento de seus desejos, quando seus corpos palpitavam em nome de uma sexualidade entravada, o novo paciente deprimido revela um corpo esvaziado de sentido existencial, um corpo apático que expressa uma desilusão crônica, uma incapacidade de qualquer relação com a alteridade.

Roudinesco (2000; 2009) designa a sociedade atual como sociedade depressiva e nos mostra que esta possui algumas características peculiares. Trata-se de uma sociedade que “quer abolir de seu horizonte o infortúnio, a morte, a violência, o conflito social em nome da globalização e do sucesso econômico” (ROUDINESCO, 2000, p. 16).

Neste tipo de sociedade, o ser humano nutre a ilusão de ter uma liberdade sem limites, liga-se a redes, a grupos, a coletivos e a comunidades, mas sente-se, ao mesmo tempo, oco por dentro, sem conseguir afirmar sua singularidade e sua identidade.

Nestas sociedades, a concepção freudiana do sujeito perpassado por seu inconsciente, que sabe de sua liberdade, mas vive atormentado pelo sexo, pela morte e pela proibição, é substituído por uma concepção mais psicológica – a do indivíduo depressivo, que retirou de si todo conflito. Não encontrando mais nenhuma perspectiva revolucionária, ele busca na droga, na religiosidade, no niilismo, no culto ao corpo perfeito, os ideais de sua suposta felicidade (ROUDINESCO, 2000).

A sociedade depressiva, além de despojar o indivíduo de seus conflitos e de suas paixões, promove uma medicalização massiva do sofrimento existencial. A partir de 1950, os

psicotrópicos (ansiolíticos, antidepressivos, tranquilizantes, reguladores de humor, etc.) modificaram a paisagem dos tratamentos médicos e psiquiátricos. Estes medicamentos, embora não curem a doença mental, foram responsáveis por uma verdadeira revolução nas representações do psiquismo, fabricando um novo homem, especialmente vulnerável a deprimir-se: um homem polido, sem humor e sem paixões.

O impacto da revolução promovida pelos psicotrópicos sobre a psiquiatria pode ser observado nas reformulações operadas nos manuais diagnósticos dos distúrbios mentais (DSM), os quais passaram por quatro mudanças, desde a década de sessenta (1968-DSM-II; 1980-DSM-III; 1987-DSM-IV; 1994-DSM-V), de acordo com Roudinesco (2000).

Em sua primeira versão, datada de 1952, a Associação Americana de Psiquiatria (APA) levava em conta as conquistas da psicanálise e da psiquiatria dinâmica. Nesta, os distúrbios mentais eram compreendidos como decorrentes da história inconsciente do sujeito, de seu lugar na família e de sua relação com seu meio social. Depois de 1952, o DSM foi revisado várias vezes pela APA no sentido do abandono radical das contribuições efetuadas pela psiquiatria dinâmica (ROUDINESCO, 2000).

Na última versão, há uma clara demarcação entre o corpo e a subjetividade, isto é, o corpo é visto como uma máquina e seus distúrbios como uma pane no motor, de modo que a leitura diagnóstica é realizada com base no esquema sinal-diagnóstico-tratamento, em que a prática médica é reduzida a uma medicina biofisiológica que exclui a subjetividade. Conceitos como neurose, perversão e psicose são eliminados e substituídos pela noção de “distúrbios”. Desta forma, elimina-se a nosografia das doenças que é substituída por “estados depressivos ou ansiosos”, passíveis de serem tratados pela psicofarmacologia.

Diante destas transformações, a abordagem psicanalítica, para tratamento do sofrimento do sujeito, vem sendo atacada por ser considerada ineficaz, longa e dispendiosa. A sociedade depressiva, encerrada na lógica narcísica, somente se interessa pelo indivíduo para contabilizar seus sucessos; não tem tempo para se ocupar da longa duração do psiquismo: “a ênfase passa a ser dada ao tratamento do sintoma, em detrimento da investigação da sua causa, de maneira a orientar o paciente para uma posição cada vez menos conflituosa e, portanto, cada vez mais depressiva” (ROUDINESCO, 2000, p. 41).

A medicalização dos tratamentos de estados deprimidos, baseada em uma semiologia simplificada, tende a banalizar a depressão, como se se tratasse de curá-la, à maneira de uma dor de garganta e o mais rapidamente possível (FÉDIDA, 2002).

Em última instância, de acordo com Fédida, o ‘conceito’ de depressão seria inerente a uma certa sociedade, as nossas sociedades contemporâneas, que não se baseiam mais em sua

subjetividade, em uma cultura da culpabilidade e do conflito interior. Nestas sociedades, a adaptação performante pressupõe que o estado depressivo seja tratado ali onde é incapacitante, no nível dos sintomas comportamentais:

No ponto em que estamos, podemos nos perguntar se a noção de depressão não deve ser considerada como um desses operadores ideológicos – que não produzem nenhuma teoria válida nem na neurobiologia nem nas ciências psicológicas – e cuja função é agir, por longos períodos, sobre as sensibilidades e os comportamentos, os discursos coletivos, assim como sobre os modelos da representação subjetiva (FÉDIDA, 2002, p. 182).

Sendo assim, nesta sociedade depressiva, tudo se passa como se já não fosse possível haver nenhuma rebelião; conseqüentemente, deparamo-nos com a tristeza da alma: deparamo-nos com o paradigma da depressão. Diante deste cenário, podemos afirmar que a depressão é metáfora da cultura; ela é uma figuração da corporeidade, na qual encontramos a precipitação de muitos sentidos que nos ajudam a (des)-velar o que está ocorrendo nas subjetividades na atualidade.

Acochado por um mundo cada vez mais artificial, posto que crivado de objetos fabricados por ele para ser o espelho de sua perfeição, o homem já não mais reconhece como seu, o mundo em que habita. Sente-se estranho e perplexo; suscetível ao trauma diante do excesso: de velocidade, de informações, de objetos, de cobranças, de produtividade e de (in)-felicidade. Voltemos então a Herrmann (1994) para precisarmos melhor o que este autor entende pela dialética da realidade e da identidade, a qual pode estar produzindo os sofrimentos atuais:

Nosso projeto cultural envolve a construção de um grande sistema analógico que mimetiza o real, tanto o real mundanizado, quanto a porção que se encontra sequestrada na interioridade do sujeito humano, a que chamamos desejo. A dupla representação do real, consoante à sua posição relativa ao sujeito, denomina-se, respectivamente, realidade e identidade (HERRMANN, 1994, p. 327).

Conforme o esclarecimento do autor, o sujeito mimetiza a estratégia de fragmentação do real em seu modo de funcionamento psíquico, que é movido pelo desejo. Realidade e identidade sendo duas faces da mesma moeda produzem a crise de realidade e de identidade. Assim, diante da fragmentação da realidade desencadeada pela aceleração tecnológica, as

peças estão cada vez mais experimentando um modo de funcionamento limite, uma vez que vivem entre a civilização e a barbárie, expostas que estão à incidência do real traumático.

Melman (2008), em “um homem sem gravidade”, permite-nos conhecer um pouco mais sobre este funcionamento psíquico limite, de que nos fala Herrmann:

O eu se vê exposto, frágil, deprimido, porque seu tônus não está agora organizado, garantido por uma espécie de referência fixa, estável, segura, por um nome próprio, tendo necessidade de ser confirmado incessantemente. Os acasos inevitáveis desses percursos fazem com que, muito facilmente, o eu possa se ver murcho, em queda livre e, portanto, exposto àquilo com que todos lidamos, a frequência de estados depressivos diversos (MELMAN, 2008, p. 40).

Neste trecho verificamos que a carência de identificações simbólicas estáveis, só deixa para o sujeito, como recurso, uma busca incessante de conservar e renovar insígnias e imagens de reconhecimento social, as quais se tornam rapidamente obsoletas. Ao sujeito resta estar sempre em defasagem em relação ao campo inesgotável de ‘novidades’ e entregue ao próprio envelhecimento, como o seu carro.

O aumento das patologias não-neuróticas, os estados-limite, com destaque para a depressão, sinaliza que a contrapartida de Eros, a pulsão de morte, com toda a sua força disruptiva, está roubando a cena principal neste palco da cultura do desamparo. Então a atualidade nos clama para a necessidade de emprendermos um trabalho em prol de Eros, trabalho de costura, para que possamos superar o vazio e a fragmentação produzidos pela violência do excesso na cultura.

6.5 Cena -3: o cinismo como metáfora da cultura

Além da juventude e da depressão, o cinismo também configura-se como precipitado de significações condensadas ou metáfora, um outro ponto nodal estratégico que nos instiga na direção de seu deciframento. Trataremos, inicialmente de apresentar um breve histórico do cinismo enquanto corrente filosófica e depois o abordaremos como metáfora da cultura atual.

6.5.1 Aspectos históricos gerais

A filosofia do cinismo, na Grécia, representou para a história do pensamento filosófico ocidental um retorno a uma moral naturalista que toma a animalidade do homem como padrão

regulador de condutas. Representou também uma crítica aos costumes e à moral ateniense que serviu de inspiração a uma vida de retorno à *physis*, uma alternativa às convenções sociais. Um de seus mais célebres representantes foi Diógenes (SAFATLE, 2008).

Diógenes, de Sínope (413 a 323 a. C.) possuía uma aparência descuidada e uma vida simples; todos os seus pertences o levavam ao seu próprio corpo. Não se tratava, entretanto, no caso de Diógenes, de o tomarmos como defensor de uma dogmática da pobreza, mas de o concebermos como um denunciador dos falsos lastros que roubam ao homem a sua mobilidade.

Diógenes foi quem trouxe, para a filosofia ocidental, a conexão original entre felicidade, carência de necessidades e inteligência, racionalidade que muito mais tarde reaparece em todos os movimentos naturalistas de culto à vida simples e combate dos excessos (de bens, comida, etc.), como o movimento *hippie* e as dietas naturalistas (SLOTERDIJK, 2011).

A modalidade de existência de Diógenes pode ser conferida nas anedotas que contava. Sua arma era o gracejo e aproveita suas anedotas provocativas e sua competência filosófica para satirizar os colegas mais sérios. Sendo assim, são as anedotas que melhor ilustram o espírito de Diógenes, as quais tomam como objeto de sarcasmo as fraquezas humanas e a partir das quais o filósofo obteve fama de crítico e perturbador social.

A ponta política da ofensiva cínica encontra-se no grupo de anedotas que colocam Diógenes como protagonista: Diógenes, o “animal político”, Diógenes, o “desavergonhado”. O acento político, nestas sátiras é posto no animal, na base animal da existência humana, isto é, na afirmação da autenticidade humana pela exaltação de suas atividades corporais. Para o filósofo, os costumes, inclusive os convencionalismos de pudor estão equivocados. A verdadeira natureza humana somente pode ser evidenciada pelo aspecto animal; o homem não deve envergonhar-se de sua animalidade, que é inocente, mas de sua avidez, orgulho, injustiça e crueldade.

Diógenes masturbava-se em público, atitude provocativa utilizada como pregação da auto-complacência sexual e expressão de elogio à espontaneidade. O onanismo plebeu de Diógenes era considerado uma afronta ao “jogo de almas aristocrático”, ao mesmo tempo em que representava uma crítica às relações amorosas nas quais o sujeito se entrega à paixão e ao comando do outro (SLOTERDIJK, 2011).

Sloterdijk (2011) argumenta que o filósofo cínico possui um faro certo para os fatos que não se adaptam à grande teoria ou sistema teórico e toma a liberdade de denunciar o

engano, os aspectos oblíquos e lacunares dos sistemas filosóficos. Desta forma, a sátira cínica é crítica por conhecer as possibilidades de expressão da verdade de maneira burlesca e repentina.

O autor destaca que a primeira *gaya* ciência é a inteligência satírica que mais se assemelha à literatura do que à *episteme* científica. Neste aspecto, a inteligência de Diógenes aproxima-se da dos artistas, dramaturgos e escritores. Seu pensamento é arte política, quase uma anti-filosofia, uma vez que seu pensamento é anti-dogmático, anti-teórico e anti-escolástico.

De acordo com o autor, na tradição satírico-europeia, a história do cinismo é a história da consciência combativa, a qual caminha em conjunto com a história da arte, do teatro e do carnaval. Sloterdijk argumenta que em todo grande pensador e artista há também um cínico combativo e provocador. Diógenes demarca assim, o início de uma linhagem de pensadores que se destacaram pelo seu inconformismo, como Montaigne, Voltaire e Nietzsche.

No âmbito do cinismo romano tardio, outro filósofo destacado por Sloterdijk (2011) é Luciano (120 a.C.). Este último dedicou-se a ensaios morais e a atividades satíricas durante o período inicial de decadência do império romano, quando ocorreu a diminuição da força ideológica deste e sua transformação num colossal aparato burocrático, incapaz de despertar sentimentos positivos de pertencimento e de cidadania.

A sátira de Luciano era um ataque aos incultos, uma ofensiva contra os simplismos teóricos e intelectuais de sua época. Se os cínicos eram os depreciadores da sociedade reinante, Luciano era o ironista dos ironistas, o moralista dos moralistas.

Entretanto, ao longo de um milênio e meio, a tradição platônica e cristã tardia lança o corpo na esfera do julgamento moral, o que o coloca sob a égide da vergonha. Foram então necessários anos de secularização antes que pudéssemos ver nos gestos dos primeiros cínicos um núcleo de significados filosóficos, a possibilidade de tomar as questões “suas” como objeto de reflexão. Para Sloterdijk (2011), apenas com a psicanálise, foi possível atingirmos a invenção de uma linguagem para tratar publicamente de fenômenos orais, anais e genitais.

Segundo o autor, o impulso cínico manteve-se presente principalmente nos períodos de ruptura e crise, nos momentos intensos de transformação política. No âmbito do período moderno, em pleno século XVIII, o autor destaca a figura de Mefistófeles, o famoso diabo de Goethe como exemplo do cinismo.

No auge da revolução cultural burguesa do século XVIII, Mefistófeles encarna a figura que desfruta da liberdade de dizer aos homens “as coisas como elas são”. A figura do diabo de Goethe representa o filósofo burguês realista, dotado de fino sarcasmo, de habilidade

linguística, cosmopolitismo e empirismo. Ali onde o demônio abre a boca para dizer como realmente se encontra o mundo, são varridas a metafísica cristã, a teologia e a moral.

Em suas metamorfoses, Mefistófeles faz diferentes aparições, nas quais se disfarça com símbolos sociais inofensivos, como de ‘grande conhecedor do mundo’, ‘grande erudito’ e de ‘elegante senhor mago’, máscaras pelas quais a modernização do mal assume formas poético-irônicas.

Para Sloterdijk (2011), por intermédio da figura de Mefistófeles, podem ser exemplificados os grandes dilemas humanos e, principalmente, a maldade do mundo: morte, destruição e toda sorte de negatividades.

O autor destaca que Goethe, de maneira incomparável, coloca na boca de seu diabo a dialética recentemente concebida entre progresso e destruição, a potencialidade lógica que envolve o mal, sendo por esta razão considerado o precursor da dialética hegeliana.

Outros exemplos de figurações do cinismo enquanto filosofia combativa de crítica social são encontrados em Dostoiévsky (‘os irmãos Karamazóv’), em Heidegger e nos teóricos da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin); em todos eles pode ser observada a arte espiritual da ironização e da resistência intelectual como crítica à ordem social opressora vigente.

Nenhum cínico poderia desenvolver sua tarefa de maneira mais elegante que Freud, este que não subtraiu a faceta subversiva, irônica e rebelde da teoria psicanalítica; pelo contrário, fez todo o possível para imprimir ao seu trabalho o vigor de uma ciência crítica. Melhor que ninguém, Freud emprestou uma face cínica à história de vida de cada ser humano ao fazer do disfarce a atividade vital, o recurso cotidiano do funcionamento psíquico (SLOTERDIJK, 2011).

Enfim, Sloterdijk procurou recuperar e evidenciar o potencial disruptivo da crítica cínica aos costumes e à moral, os quais podem ser ilustrados nos diferentes sentidos atribuídos à noção de cinismo ao longo de seu trabalho ‘crítica a La razón cínica’ (SLOTERDIJK, 2011).

Em uma primeira versão, o cinismo aparece como uma intuição que expressa o mal-estar que impregna a vida social, o que pode ser visto sob a forma de ‘falsa esperança’ e ‘desengano’.

Em um segundo ângulo, a noção de cinismo adquire uma dimensão histórica e expressa a tensão que pode ser experimentada nos movimentos de resistência e oposição

política. Trata-se de uma espécie de ‘provocação cínica’, um movimento de tornar visível a crise moral da civilização.

Em uma terceira faceta, o cinismo denota a preocupação em evidenciar a verdade como verdade desnuda, quando o pensamento cínico somente pode brotar onde é possível observarmos dois pontos de vista, um oficial e outro não oficial; um coberto e outro desnudo.

Por fim, o autor procura contrapor o cinismo enquanto corrente crítica de pensamento ao cinismo próprio à ideologia do capitalismo contemporâneo. Neste, deparamo-nos com a patologia da racionalidade cínica, que reina em uma cultura na qual se mente regularmente, quando o cinismo se transforma em ironização generalizada das condutas e é sustentado por estruturas perversas de funcionamento psíquico tanto individual quanto social.

É com Vladimir Safatle (2008; 2009) que pudemos conhecer uma melhor sistematização do cinismo enquanto estratégia ideológica do atual capitalismo de consumo, um sintoma de patologia social, metáfora da cultura.

6.5.2 Configurações contemporâneas do cinismo

O cinismo tornou-se, na atualidade, um modo hegemônico de relação com a norma social em sociedades onde os sujeitos conhecem os pressupostos ideológicos que arregimentam a ação, mas não encontram razões para orientar, a partir daí, suas condutas, uma vez que a razão cínica dribla a lei e joga com a ambiguidade. Tudo se passa como se a norma fosse proposta para ser transgredida ou desconsiderada. (Safatle, 2008)

O longo processo de implantação do capitalismo, o qual atravessou todo o período moderno, acarretou a contínua erosão das formas tradicionais de vida e abriu espaço, de forma crescente, para a indeterminação e o esvaziamento de toda substancialidade normativa da esfera social, o processo diluidor de ‘tudo o que é sólido’, de acordo com o que foi apontado por Berman (2007).

Ao acompanhar o debate sobre o diagnóstico da cultura atual a partir de autores como Giles Deleuze, Felix Guatarri e Lyotard, Safatle (2008) nos mostra que as formas hegemônicas de vida na atualidade tendem a organizar-se de maneira cínica em virtude do modo como o capitalismo em sua fase atual codifica o desejo.

De forma sintética, Safatle nos mostra que os referidos autores procuram estabelecer relações entre os modos de reprodução econômica e a dinâmica pulsional dos sujeitos. A partir deste prisma, o atual capitalismo de consumo não procura mais impor conteúdos

normativos privilegiados, mas socializa o desejo de forma a desenraizá-lo violentamente por intermédio da fragilização dos seus próprios códigos e da flexibilização das identidades.

As identidades, uma vez desterritorializadas, passam a ser tratadas como se fossem “semblantes”, isto é, perdem a substancialidade em um universo de imagens, de “aparências como aparências”. Trata-se de um regime que não mais faz apelo a identidades fixas, mas flexíveis, em que não se exige engajamentos a uma ética da convicção. Sendo assim, os sujeitos não se deixam capturar por uma imagem estável de si e transformam sua insegurança em ironia.

Se nas sociedades ideológicas o ocultamento do caráter fetichista dos processos de determinação da vida social produzia a “alienação” e a “falsa consciência”, categorias analíticas, utilizadas pela crítica marxista, nas sociedades pós-ideológicas, o caráter fetichista dos processos de determinação social já se encontram desmascarados. Isto significa que hoje a indústria cultural e as estruturas de comunicação de massa tornaram-se auto-irônicas, ou seja, os sujeitos, sob o efeito da ironização generalizada das condutas, compactuam com os jogos de farsa, arregimentados pelo poder da indústria cultural: “eles sabem o que fazem, mas continuam fazendo”, isto é, trata-se de uma crença desprovida de crença, quando o cinismo se transforma na ideologia da contemporaneidade. O cinismo: “é o nome correto dessa posição subjetiva que é capaz de sustentar identificações socialmente disponibilizadas, ao mesmo tempo em que ironiza toda e qualquer determinidade, por reconhecer seu caráter descartável” (SAFATLE, 2008, p. 138).

As atuais sociedades pós-ideológicas continuam a lançar mão de procedimentos de controle social, mas estes se tornaram mais complexos e sutis, de modo que a ideologia hoje não atua mais como uma falsa consciência ou crença cega e ilusória, mas age como uma repetição de rituais materiais, uma repetição automática que pode prescindir de qualquer engajamento pessoal: “nossas sociedades pós-ideológicas não são marcadas pela ausência de construções ideológicas, mas marcadas pela perpetuação de tais construções sob a forma de ironia” (SAFATLE, 2008, p. 101).

Sendo assim, o capitalismo tardio tornou-se um capitalismo cínico, no qual o cinismo não mais se restringe à esfera moral, mas transformou-se no modo de racionalidade hegemônica das múltiplas esferas de interação social, abarcando os campos do trabalho, da linguagem e do desejo.

Neste contexto, a razão cínica não se constitui apenas como uma modalidade de insinceridade, mas relaciona-se “a um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis” (SAFATLE, 2008, p. 13).

A razão cínica é modo de funcionamento das estruturas de sociabilidade que costuma aparecer em processos de crise de legitimação e erosão das normas da vida social. Desta maneira, em contextos de anomia e crise, o cinismo é estratégia de conduta que transforma o sofrimento da indeterminação em motivo de gozo, tentativa de superação da insegurança generalizada, da degradação dos vínculos sociais e desamparo dos sujeitos.

Para que possamos entender um pouco mais sobre o cinismo, procuraremos expor, de modo breve, sua relação com a ironia.

6.5.3 Ironia e cinismo

A partir do romantismo alemão, a ironia passou a ser compreendida não mais como um tropo de linguagem, mas designou a força da autorreflexão do sujeito moderno, de sua capacidade de tomar a si mesmo como objeto de reflexão; neste contexto, a ironia é força crítica em relação ao mundo das aparências (SAFATLE, 2008).

Na estética romântica, preconizada ao longo dos séculos XVIII e XIX, retomou-se a diferença entre aparência e essência: “o eu passa cada vez mais a ser tomado como uma máscara que encobre a verdade. A vida social, urbana e civilizada será acusada de afastar o homem de sua verdadeira natureza” (SANTI, 2000, p. 80).

O romantismo procurou exaltar a face autêntica do ser humano, entendida como sendo a sua natureza passional – sentimentos e paixões invadem a vida racional e o eu é invadido por aquilo que procura excluir. Trata-se da afirmação de uma interioridade, aquém da corrupção da influência do meio, mas uma interioridade conflitual, em que os opostos confrontam-se como as forças do bem e do mal, a vida e a morte, a razão e a emoção, o sublime e o infernal (ANDRADE, 2001).

Na atualidade, entretanto, as figuras do cinismo e da ironia negam toda a possibilidade de uma subjetividade autêntica e re-atualizam os impasses e conflitos do sujeito romântico. Se na antiga Grécia de Diógenes as figuras do cinismo e da ironia serviam para denunciar a moral urbana hipócrita e enaltecer o ideal de uma vida autêntica, em consonância com a natureza e com a animalidade, o que as aproximavam da ironia romântica, na atualidade, as figuras da ironia e do cinismo expressam a desorientação e a ausência de substância identitária.

Assim sendo, a ironia, no contexto atual, é modo de estetização de sujeitos não substanciais, os quais habitam um mundo que perdeu sua validade, um mundo esvaziado de sentido e empobrecido de vínculos intersubjetivos. Desta forma, a ironia volta à cena hoje em uma realidade histórica em plena crise de legitimação: “abre-se ao sujeito a possibilidade de mostrar que essa realidade não pode ser tomada à sério, devendo a todo momento ser invertida e pervertida” (SAFATLE, 2008, p. 38).

Se a força crítica da ironia romântica residia na possibilidade do sujeito refugiar-se no seu interior e assim transcender-se, colocando-se para além de todo determinismo circundante, o livre jogo da ironia atual funciona a partir de outras premissas, isto é, prenuncia o exercício de uma subjetividade flexível, arquitetada como jogo de imagens veiculadas na indústria cultural, a qual arregimenta a multiplicidade e fragmentação de modelos identificatórios e a fragilização das identidades.

O ironista atual é aquele que nunca está presente em seu dizer. Tal distanciamento irônico mobiliza uma destruição da pregnância das imagens de si, tornando inconsistentes os contornos identitários. É neste contexto que o cinismo se instala como modo de funcionamento da ideologia na atualidade, por intermédio do qual o poder exerce sua ação:

O cinismo é fundamentalmente um regime peculiar de funcionamento do poder e da ação social que procura dar conta de exigências partilhadas de legitimidade intersubjetivamente fundamentadas. Um regime que, na aurora do capitalismo, podia ainda aparecer como modo restrito de relação às expectativas normativas da razão apenas em classes ociosas e desterritorializadas. [...] No entanto, esse mesmo regime foi capaz de, na fase atual do capitalismo, transformar-se, de maneira cada vez mais visível, em modo hegemônico de relação à norma (SAFATLE, 2008, p. 69-70).

Sendo assim, neste cenário do capitalismo cínico, deparamo-nos com a “usura da verdade”, um certo dizer sobre a linguagem que anula sua força legitimadora. Por esta razão, hoje as fronteiras entre essência e aparência dissolveram-se em um mundo em que a nudez não desmascara mais.

Neste cenário, o cinismo transformou-se na moralidade do capitalismo; ele distorce nossos parâmetros de orientação, tornando obsoletas as categorias da crítica social, como as noções de “reificação” e “falsa consciência”, como já foi dito. No entanto, voltamos a ressaltar, não se trata do fim da ideologia, mas da perpetuação desta sob a forma de ironia, modalidade sofisticada de exercício do poder. Com efeito, encontramos hoje no contexto de ação de novas formas de ideologia e também de utopia:

Diante da impossibilidade de concretização desses ideais e valores individuais mediante o desenvolvimento de uma práxis com consequências efetivas para a vida social, verifica-se uma retração do horizonte utópico até então definido pelas grandes utopias racionais dos séculos XVIII e XIX (iluministas e/ou românticas), que delineavam o caminho a ser percorrido para se chegar a uma suposta sociedade absolutamente livre e justa (LASTÓRIA, 2009, p. 284).

[...]

No entanto, ‘o fim das ideologias’ tão alardeado pelos pós-modernos está longe de significar o fim das utopias. Por mais paradoxal que isso possa parecer, em ambos os casos, o impulso utópico aloja-se hoje no próprio corpo ressurgindo como utopias somáticas (LASTÓRIA, 2009, p. 286).

Para Lastória (2009), quanto mais a práxis social é recuada em relação aos grandes horizontes utópicos da modernidade, mais a dimensão somática ressurge como possibilidade de resposta dos sujeitos, os quais passam a reivindicar a propriedade do corpo para reinventá-lo, à sua maneira. Os recursos das tecnologias estéticas (cirurgias plásticas, tatuagens, implantes, etc.) são cada vez mais convocados para que o corpo possa afirmar-se como lócus da identidade e utopia atuais, como foi colocado anteriormente.

6.5.4 Por uma nova economia libidinal

Podemos afirmar, referendados pelos autores trabalhados (Safatle, 2008; 2009; Lastória, 2009 e Sloterdijk, 2011), a propósito das condições atuais do mal-estar na cultura, que o desempenho erótico das subjetividades encontra-se alinhado com as condições econômicas e sociais, o que nos permite abordar a ideia de uma nova economia libidinal dos sujeitos, no âmbito do capitalismo cínico.

Vimos que uma economia libidinal, atuante no âmbito social, não se instalou a partir de uma ética baseada na ação do superego repressor, mas desde uma nova configuração ética, sustentada por um superego que determina o imperativo do gozo, assentado em uma realidade social ‘sem culpa e sem lei’ (SAFATLE, 2008).

Tal configuração presente no campo da psique social nos coloca diante de uma dinâmica psíquica perversa, e não mais em face das neuroses clássicas, típicas do período de implantação inicial da psicanálise freudiana, inaugurada pelos estudos sobre o corpo histórico. Para que possamos compreender a atual hegemonia da dinâmica perversa, no âmbito da economia libidinal das sociedades capitalistas de consumo, reportaremos inicialmente a Plon e Roudinesco (1998) para situarmos as descobertas freudianas no campo da temática da perversão.

Os referidos autores salientam que, ao contrário da sexualidade dos neuróticos, a sexualidade perversa não conhece nem a proibição do incesto, nem o recalque e a sublimação. A perversão estrutura-se, assim, em uma desmedida da castração, com uma fixação (e regressão) na sexualidade infantil (PLON E ROUDINESCO, 1998).

Os autores informam que entre 1905 e 1927 Freud passou de uma descrição geral das perversões sexuais (tratadas inicialmente no campo das práticas sexuais) para uma teorização do mecanismo geral da perversão. Nesta segunda acepção, ela já não era apenas considerada como o resultado de uma predisposição polimorfa da sexualidade infantil, mas a consequência de uma atitude do sujeito confrontado com a diferença sexual, atitude esta marcada pela organização do eu baseada na clivagem ou atitude dividida do sujeito em relação à castração feminina, descobertas que foram ilustradas pelo caso do fetichismo.

Em seu trabalho, “o fetichismo”, Freud (1980z) destaca que o objeto fetiche seria o objeto substituto do pênis da mulher, em que a criança outrora acreditava. Ele constatou o mecanismo de clivagem do ego na atitude paradoxal do sujeito em que coexistem duas ações; a que se ajustava ao desejo e a que se ajustava à realidade. Na primeira há a recusa em aceitar a castração feminina e, na segunda, existe a aceitação desta. Afirma Freud (1980z): “Retornando à minha descrição do fetichismo, posso dizer que existem muitas provas adicionais e de peso quanto à atitude dividida dos fetichistas para com o tema da castração feminina. Em casos bastante sutis, tanto a rejeição quanto a afirmação da castração encontram caminho na construção do próprio fetiche” (FREUD, 1980z, p. 184).

No fetichismo, Freud constatou a utilização de um objeto-fetiche, que permitia ao sujeito agir como se nada soubesse a respeito da verdade da castração. O objeto fetiche é assim suportado pela negação, mas uma negação perversa, a qual diferencia-se da negação neurótica, que é marcada pelo esquecimento próprio ao recalque.

Com efeito, na forma perversa de negação, há a produção de um objeto a partir de determinações contraditórias, e que possui a consistência de um simulacro; objeto cuja funcionalidade é a de negar a experiência da diferença sexual e da castração. Mediante a criação deste objeto fetiche, o sujeito conserva a castração, mas ao mesmo tempo a abandona.

Assim, o pé ou o sapato, peles, lingerie, dentre outros, são comumente utilizados como objetos-fetiches, “como se a última impressão antes da estranha e traumática fosse retida como fetiche” (FREUD, 1980z, p. 182). A estrutura psíquica que encontra-se subjacente ao fetichismo é, assim, a estrutura perversa.

Para Plon e Roudinesco (1998), foi Jacques Lacan quem finalmente retirou a perversão do campo do desvio, onde era vista como expressão de uma aberração sexual, para tomá-la como expressão da pulsão de morte. Para estes autores, Lacan conferiu privilégio a duas noções, o desejo e o gozo, “para fazer da perversão um grande componente do funcionamento psíquico do homem em geral, uma espécie de provocação ou desafio permanente à lei” (PLON E ROUDINESCO, 1998, p. 586). O gozo, portanto, implica a ideia de uma transgressão à lei. Enquanto que o desejo encontra-se inserido na dinâmica do funcionamento do princípio do prazer, o gozo sustenta-se no prazer destrutivo, na obediência a uma ordem que leva à destruição.

Ao nos reportarmos ao contexto da economia libidinal dos sujeitos nas sociedades de consumo, podemos argumentar, na esteira da análise de Safatle (2008; 2009), que no lugar da centralidade do recalçamento, observa-se a clivagem do eu, posição subjetiva que nos leva a retomar o problema psicanalítico do fetichismo. Trata-se, hoje, de uma espécie de fetichismo social, processo mais amplo de constituição da sexualidade na contemporaneidade.

A lógica perversa fundamenta o fetichismo social, sendo convergente com o modo de funcionamento do capitalismo atual: “a lógica perversa de relação à lei, muito mais do que a proliferação de fantasias sexuais que saem do espaço da interioridade culpada para circular livremente no espaço social, é um fato convergente como modo anômico e desterritorializado de funcionamento do capitalismo contemporâneo” (SAFATLE, 2008, p. 168).

Em consonância com a sexualidade perversa, o modo de subjetivação de nossa época atual passa a ser realizado de maneira paródica, ou seja, de forma encenada e humorística, o que rompe a força identitária das imagens de si no ato mesmo que assume tais imagens. Tal modo de subjetivação absorve, ao mesmo tempo, o código e sua negação: “o modo de subjetivação de nossa época atual é realizado de maneira paródica por procurar levar sujeitos a constituírem sexualidades e economias libidinais que absorvem, ao mesmo tempo, o código e sua negação, a norma e sua transgressão” (SAFATLE, 2008, p. 175).

Enfim, podemos afirmar, ao acompanharmos as reflexões dos autores que discutem sobre um possível diagnóstico de nossa época, que mudanças profundas ocorreram nas formas de vida e nos processos de racionalização social. Em síntese, diante deste quadro, “desenhou-se uma espécie de diagnóstico de nossa época como era da ironização absoluta das condutas, de flexibilização das identidades e de constituição de modos de operação em situação de generalização de anomia e indeterminação” (SAFATLE, 2008, p. 202).

Em última instância, a estrutura das formas de vida na atualidade requer que possamos reconstruir nossos quadros conceituais para que seja possível a elaboração de uma crítica

renovada a partir da qual possamos encontrar saídas para os impasses de uma cultura que ironiza as próprias leis estabelecidas no pacto social.

Para que a Psicanálise continue fecunda para pensar o mal-estar na cultura na atualidade, faz-se necessário que ela tome em consideração o modo como as estratégias de dominação se apropriaram do corpo e da psicosexualidade para moldarem um mundo ajustado às novas regras de um mercado sem fronteiras para o consumo.

Tal realidade nos coloca diante de uma situação em que nosso corpo, colonizado pelas atuais retóricas do consumo e da indústria cultural, não mais ocupa o lócus de identidade estável e unificadora do sujeito, mas aparece cada vez mais como matéria plástica ou espaço de afirmação de uma multiplicidade de possibilidades identificatórias. O poder hoje “se apropriou do corpo e do sexo para ativar uma política da perversão” (SAFATLE, 2008, p. 177).

Melman (2008), em “um homem sem gravidade”, permite-nos conhecer um pouco mais sobre a emergência dessa nova economia libidinal ou nova economia psíquica (NEP), modo de funcionamento das subjetividades em consonância com as intensas transformações econômicas, sociais e culturais no bojo da modernidade tardia.

Com efeito, de acordo com o referido autor, não se trata de evocar uma simples modificação social e suas incidências na subjetividade de cada um, mas de examinar uma mutação inédita e seus efeitos, os quais nos reportam a consequências antropológicas incalculáveis.

A nova economia psíquica vem se instalando sem ideologia organizadora e à revelia dos sujeitos, ou seja, sem o reconhecimento destes, mas com um vigor que nos afeta de forma ampla e sem precedentes, cujo ponto nevrálgico situa-se na crise de referências, que desenraiza o sujeito de seu passado e de suas tradições. Afirma o autor:

Estamos no exato ponto do abandono de uma cultura, ligada à religião, que obriga os sujeitos ao recalque dos desejos e à neurose, para nos dirigir a uma outra em que se propaganda o direito à expressão livre de todos os desejos e à plena satisfação deles. Uma mutação tão radical traz consigo uma desvalorização rápida dos valores que a tradição moral e política transmitiam (MELMAN, 2008, p. 107).

O crescimento do liberalismo econômico e o desenvolvimento das tecnociências, a evolução das democracias, enfim, todas estas mutações, lançam os sujeitos na lógica de mercado, isto é, em uma espécie de ‘liberalismo psíquico’ em que são os objetos de consumo

que passam a nortear nossas relações conosco e com os outros. Assim, trata-se hoje de uma busca de harmonização com o objeto da satisfação e não com ideais de regulação social que prescreviam condutas, como outrora, de uma economia libidinal de incitação ao gozo sem restrição, de modo a server dos objetos toda a gratificação possível, conforme já destacamos com Safatle (2008); Lastória (2009) e Sloterdijk (2011).

Nessa nova economia psíquica (NEP) passamos da representação para a apresentação do objeto, como se não habitássemos mais a linguagem, ou seja, tudo se passa como se não houvesse mais uma aproximação organizada pela representação: vamos direto ao objeto mesmo, nu e cru. A este respeito, afirma Melman:

Se continuarmos nesta linha, o que marca essa mutação cultural é esse apagamento do lugar de esconderijo próprio a abrigar o sagrado, quer dizer, aquilo pelo que se sustentam tanto o sexo quanto a morte. Assim, o sexo é encarado hoje em dia como uma necessidade, como a fome ou a sede, agora que estão suspensos tanto o limite quanto a distância próprios ao sagrado que o albergava (MELMAN, 2008, p. 20).

De fato, aprendemos com Freud que a relação do homem com o mundo e consigo mesmo não é instaurada pela presença do objeto, mas pela falta deste. O que nos constitui como sujeitos humanos é nossa relação com esse objeto primordial que falta e que tentamos recuperar. Reiteradas perdas e recuperações instalam a possibilidade de representação do que nos falta, o acesso ao semblante. É da perda primordial do objeto que o limite é instalado, o que mantém o desejo e a vitalidade do sujeito. A única forma de ser humano é lidar com esse determinismo da linguagem, da representação (MELMAN, 2008).

No entanto, a nova economia libidinal é capaz de “nos fornecer objetos sempre mais fantásticos, mais próprios a nos fornecer satisfações, tanto objetais quanto narcísicas. Graças a eles, não se trata mais de se satisfazer com representações, mas com o próprio, autêntico, com o objeto não mais representado” (MELMAN, 2008, p. 28).

Na NEP, a figura do pai se tornou anacrônica; não há mais interdito, e sendo assim, o sujeito do inconsciente, este que é animado pelo desejo, perdeu seu abrigo:

A função do pai é privar a criança de sua mãe e assim introduzi-la nas leis da troca; em lugar do objeto querido, a criança deverá compor, mais tarde, com um semblante. É essa operação que prepara a criança para a vida social e a troca generalizada que a constitui: trata-se de amor, então, ou de trabalho. Mas o problema do pai hoje, é que não há mais autoridade, função de referência. Ele está só e tudo convida, de qualquer modo, a renunciar a sua

função e simplesmente participar da festa. A figura do pai se tornou anacrônica (MELMAN, 2008, p. 34).

Com o recuo da função simbólica instauradora dos limites, a perversão passa a ser o princípio regulador das relações sociais. A operação perversa permite desafiar a dimensão da falta e da perda, constitutivas do sujeito, ao oferecer objetos de satisfação cada vez mais sofisticados. A perversão se tornou a norma social, como já foi dito, quando então verificamos a erosão do pudor e das barreiras morais, contexto em que os sujeitos se lançam numa relação de adição com relação aos objetos.

Como podemos perceber, a nova economia psíquica apresenta uma influência considerável na subjetivação. Tudo se passa hoje como se não fôssemos mais capazes de suportar o desconforto causado pelo desejo, a dimensão da falta. A lógica desta economia psíquica conduz o sujeito a não querer pagar o preço de estar submetido às leis da linguagem; ela substitui a fala pela imagem, onde tudo passa a ser vivido no plano da virtualidade.

Outro traço da nova economia libidinal é o excesso, o gozo excessivo: “um gozo hoje só é considerado como aceitável, digno de ser promovido, com a condição de pertencer à categoria do excesso, isto é, por produzir um eclipse do subjetivo, seja por meio do álcool, da rapidez, da droga, do excesso escópico, do excesso auditivo” (MELMAN, 2008, p. 86).

O excesso promove a violência, esta que aparece a partir do momento em que as palavras perdem a sua eficácia, o que mobiliza um contexto propício ao desencadeamento do ato puro. Como podemos perceber, a nova economia libidinal encontra-se atrelada à pulsão de morte, ao real traumático e sem mediações, porque não há mais semblante.

Estariamos perdendo a dimensão simbólica, a esfera da metáfora, da metonímia, da poesia, enfim? Ou não seria mais precisamente quando estamos perdendo o vigor da metáfora, como recurso interpretativo do humano, que mais fica patente a importância de reativarmos nossa humanidade, embotada no revigoramento da própria noção de inconsciente, no potencial deste como crítica da cultura?

Com efeito, para o autor, a existência do inconsciente é o refúgio para a humanidade, “o último lugar que fornece um abrigo para o sujeito, o que o coloca em posição de operar uma retirada, de lançar um olhar para o desenrolar de sua vida, de fazer sobre ela um julgamento e de ser capaz de tomar decisões” (MELMAN, 2008, p. 131).

O inconsciente constitui-se como um antídoto contra a desumanização; é ele que permite ao ser humano encontrar a sua morada, a sua singularidade, em um momento

histórico tão desfavorável ao pensamento, à criatividade, à constituição de vínculos afetivos, à vida psíquica como um todo.

A homossexualidade é o marco zero da constituição do humano como ser de representação, ser de criação de cultura e memória. O corpo enquanto homossexual é metáfora do homem e de seu mundo, é metáfora da cultura, corpo da representação inconsciente, enigma que emite mensagens metafóricas, figurações condensadas de sentidos múltiplos.

A psicanálise instala um logos mito – poético que nos permite abordar estas figurações condensadas – sintomas/metáforas, por meio das quais ensaiamos realizar um possível diagnóstico da cultura atual.

A juventude, a depressão e o cinismo são recortes do real humano, dentre outros possíveis, tomados como espelhos do que se passa com as subjetividades e sua psique social, a dimensão da cultura; são espelhos-esfinge, de onde provêm sinais e indícios de quem somos.

O corpo da juventude, primeira cena analisada, é espelho onde projetamos nossos ideais de beleza e completude fálica, corpo do espetáculo do consumo, do novo e da novidade, em detrimento do passado e da tradição, um corpo que veste o disfarce do herói global- jovem, magro, versátil, produtivo, acelerado e desapegado aos vínculos afetivos. O corpo da juventude é também alvo das dissonâncias e crises da modernidade ao metaforizar em si o que há de incompleto e fragmentado na cultura. Vimos que na atualidade os discursos de resistência e utopia tomam forma na própria pele dos jovens, onde podemos ver ressurgir as utopias somáticas, cravadas nas modificações corporais.

A segunda cena que tomamos para reflexão, o corpo da depressão, expressa a apatia, desilusão e vazio, efeitos subjetivos da cultura da velocidade e da pressa que atropela os tempos necessários para a constituição da vida psíquica. A depressão é metáfora da crise e do vazio identitários que assolam os sujeitos, sintoma do empobrecimento subjetivo, do vazio dos sujeitos que perderam seu lugar junto à corrida pela performance valorizada na cultura da tecnologia e do consumo, sujeitos que não mais encontram outras referências e valores a seguir. A epidemia de depressão é também construção ideológica, solidária da criação do “homem novo”, nosso herói global, o qual não tem mais tempo para experimentar os percalços de seus desejos, conflitos e culpas, um homem esvaziado de substância simbólica (pensamento, fantasia, criatividade), um homem “sem gravidade”, como nos informa Melman (2008).

Por sua vez, na terceira cena analisada, a figuração do cinismo, o corpo da farsa cínica é espelho de uma cultura em que se mente regularmente, de um mundo que ironiza as próprias

regras estabelecidas no pacto social. O corpo da farsa cínica arquiteta o jogo dos disfarces, a ironização generalizada das condutas, a vitória das aparências, do simulacro e do fetichismo social.

No exato ponto em que a vida psíquica, nossa vida de fantasia, pensamento e criatividade recua, e é enfraquecida diante do imperativo do gozo, que não permite frustrações e limites e que desafia nossas possibilidades sublimatórias, é que reativamos o lugar do inconsciente, da representação. Porque é este o abrigo do humano (*ánthropo*), onde o ser é cifrado pela linguagem e recupera sua comunicação metafórica, sua fala mito – poética, a qual pode lhe conferir sua morada, ao integrar passado, presente e futuro, a sua verdade.

Sendo assim, faz-se necessário fortalecermos os laços entre corpo, metáfora e cultura, laços estes enfraquecidos pela hegemonia da ordem social das “aparências por aparências”. É com estas três cenas do teatro da vida que buscamos recuperar a força da metáfora, e, portanto, do inconsciente, como instância humanizadora de resistência, onde o ser pode encontrar a sua marca face ao real massificado e autoritário do consumo.

Pensamos que com estas metáforas atingimos o que Sloterdijk (2011) designa como a “psicossomática do espírito da época”, um modo de ver o mundo como pleno de formas, de figuras e sinais que se materializam no corpo e que neste pode ser visto, como em um espelho, o que se passa com o homem e seu mundo.

Corpo e psicosexualidade – metáforas da cultura, materialidade simbólica que nos conta que tudo tem sua forma e que esta nos fala de maneira múltipla. Nesta psicossomática do espírito de época atual, o homem encontra-se sem gravidade, sem sustentação; está solto e condenado à obsolescência, como seu carro. Mas insistimos nas utopias da resistência do inconsciente, movimento em prol de Eros, do Eros ligante, revitalizador de nossa vida psíquica, de nossa forma humana, enfim.

A prática da psicanálise clínica tem sido mencionada como uma das saídas para que o homem do século XXI possa cerzir a fragmentação que experimenta em sua vida subjetiva. Fundamentadas na Psicanálise, há outras práticas sociais em que este trabalho em prol de Eros pode ser realizado, como no âmbito da educação escolar. Voltaremos a esta temática em nossa próxima discussão, quando abordaremos os desdobramentos e possíveis articulações das metáforas do corpo para a educação em geral e escolarizada, em particular.

É com as palavras do poeta que podemos ilustrar e finalizar nossa viagem pelas metáforas do corpo na cultura:

Afinal, a melhor maneira de viajar é sentir.
Sentir tudo de todas as maneiras.
Sentir tudo excessivamente,
Porque todas as coisas são, em verdade, excessivas
E toda a realidade é um excesso, uma violência,
Uma alucinação extraordinariamente nítida
Que vivemos todos em comum com a fúria das almas,
O centro para onde tecem as estranhas forças centrífugas
Que são as psiques humanas no seu acordo de sentidos.
(PESSOA, 1983, p. 187)

7 CORPO, CULTURA E EDUCAÇÃO

Nesta parte de nosso estudo iremos tratar das possíveis articulações das metáforas do corpo com a educação em geral e a educação escolarizada em particular. Para tanto, iremos nos reportar novamente à metáfora utilizada por Rossi (2001), a imagem da ‘gestação’.

Esta imagem vai ao encontro da nossa experiência com o tempo. O referido autor nos mostra que embora o corpo humano demore nove meses para nascer, sua ‘alma’, ou seja, sua vida subjetiva necessita de muitos anos para ser construída, conforme abordamos na parte sobre o corpo na constituição do sujeito, tempo este, no entanto, que não se esgota nos anos da infância e adolescência, mas se estende ao longo da vida.

O contraponto do tempo lento de gestação da vida psíquica é a imagem da ‘montanha russa acelerada’ da atual cultura do vídeo clipe, o tempo enlouquecido do cotidiano apressado, do trânsito frenético, de ocupações intermináveis que inundam até mesmo ‘o tempo livre’.

A aceleração dos tempos na atualidade é correlata da ‘condição moderna’, do ‘tudo que é sólido desmancha no ar’, de que já nos falava Berman (2007), ou seja, a modernidade encerra a dinâmica da pulverização, quando tanto os objetos de consumo, quanto os próprios homens encontram-se enredados na obsolescência programada, na qual tudo que é projetado pelos atuais *designs*, logo torna-se descartável.

A educação é experiência de formação do ser humano; é experiência emocional formadora (como será abordado a partir de Freud) e como tal, ocorre na dimensão temporal; é tempo de gestação, de constituição de si, de construção da identidade e da realidade enquanto realidade humana.

O resultado atual de coisas, como atesta Rossi (2001), é que o útero familiar, social e cultural que existe para gestar a vida psíquica encontra-se pequeno, ou seja, o tempo de gestação das almas está sendo invadido pela pressa. Sendo assim, a partir da centralidade do fator tempo, na imagem da gestação utilizada por Rossi, iremos abordar a problemática da educação, a partir de suas possíveis interfaces com as metáforas do corpo, “a juventude”, “a depressão” e “o cinismo”.

Iremos nos reportar inicialmente a Freud, para melhor precisarmos o que entendemos por educação, para, a seguir, discutirmos a presença do trauma na cultura e a compulsão à repetição no contexto das sociedades da sensação e da aceleração tecnológicas, bem como seu impacto na tarefa de educar. Depois, conforme anunciamos, abordaremos a articulação da

educação com as metáforas do corpo. Por fim, refletiremos sobre a problemática da tarefa de educar, na atualidade, a partir do debate ético proposto por Lipovetsky (2005).

7.1- A tarefa de educar, para a Psicanálise

Nossa leitura dos textos freudianos foi permitindo uma maior compreensão de uma concepção de corpo para além do concebido no senso comum, o corpo como metáfora do inconsciente, ou seja, como corpo da representação, sendo sob este prisma, desmaterializado enquanto dado concreto e empírico. Passemos então ao corpo da representação, no contexto da educação.

Freud (1980 w) assim descreve a tarefa da educação:

A educação pode ser descrita, sem mais, como um incentivo à conquista do princípio de prazer e à sua substituição pelo princípio de realidade; isto é, ela procura auxiliar o processo de desenvolvimento que afeta o ego. Para este fim, utiliza uma oferta de amor dos educadores como recompensa (FREUD, 1980w, v. 12, p. 282).

Como vimos, o aparelho psíquico emerge como continente para o corpo, por intermédio da pulsão, a qual constitui-se de exigência de trabalho psíquico de representação do que se passa no corpo. O ego é a instância psíquica encarregada de promover a passagem do princípio do prazer, que reina livre no inconsciente, em direção ao princípio de realidade, quando a energia é ligada à atividade de representação, a qual envolve memória, atenção e pensamento.

A possibilidade de transformar a quantidade de energia, o que permite o domínio da excitação advinda das zonas erógenas, derivando-a e ligando-a às representações, é fruto do trabalho de elaboração psíquica, tarefa do ego. A educação é processo de apoio ao ego, de fortalecimento de suas funções de promover os processos secundários de pensamento, memória, atenção, tolerância à frustração; é auxílio ao desenvolvimento do ego.

Educar é, portanto, possibilitar a transformação de pulsões eróticas e agressivas, por meio do auxílio de outro ser humano, que ajude a promover o desenvolvimento do ego, uma experiência que envolve vínculos afetivos, uma experiência emocional formadora.

A escola é instituição de formação e de promoção do desenvolvimento do ser humano, e, por consequência, de educação. Inserida na cultura do desamparo, ela encontra grandes dificuldades em afirmar-se como instituição de formação e de educação. Encontra imensos

obstáculos para exercer seu papel como instituição de cultura, cultura esta, entendida pela psicanálise como lócus de acolhimento do humano, instância de humanização, de acervo de nosso patrimônio de conhecimentos acumulados pela história, pelas ciências e pela tradição, instância de proteção, gratificação e regulação social, como vimos anteriormente.

A educação é experiência que se constrói no tempo, processo humanizador que envolve a apropriação do acervo cultural. Como o sujeito se apropria de sua cultura?

Mezan (2002) salienta que um dos termos utilizados para significar o que é cultura é a palavra alemã ‘*bildung*’, sendo que o primeiro sentido de *bildung* é aprendizagem, o tomar conhecimento de algo e com isso se transformar. Mas a cultura enquanto *bildung* também inclui valores e exemplos; ela contém o que na linguagem psicanalítica chamamos de ‘referências identificatórias’. Trata-se, portanto, de aquisição de modelos, tarefa de se cultivar, de se construir, de se formar. A raiz da palavra *bildung* é a mesma da palavra inglesa *build*, que significa construir:

A origem dessa palavra *bildung* é a mesma do inglês *build*, embora queira dizer ‘construir’[...] O *bild* alemão não tem o sentido de construir, mas a ideia é a mesma, pois designa o que chamaríamos de uma ‘estrutura’, uma armação estável, algo que se monta paulatinamente e que permanece do jeito que se fez. Se tentarmos explicitar o núcleo de significação dessa palavra, ela conota tanto a ideia de algo organizado internamente quanto o aspecto visual de algo que aparece, que pode ser visto (MEZAN, 2002, p. 332).

A pessoa que passa por esse processo de *bildung* é um indivíduo cultivado; é alguém que possui uma espécie de solidez interior, dada exatamente por esta estrutura estável, que é construída sobre as referências identificatórias que a cultura fornece.

O segundo aspecto de *bildung* enfatizado por Mezan (2002), é que é impossível alguém se autoformar: “para a formação *bildung*, exige-se imperiosamente a presença do outro. O outro pode ser o professor, o modelo, o colega, o amigo, aquele que escreveu algo que me inspira; pode ser Lutero, Bach, ou o contexto da cultura, mas sozinho, o indivíduo jamais se tornará nem sequer humano, quanto mais um ser humano cultivado” (MEZAN, 2002, p. 333).

A aquisição desses modelos que conformam a educação enquanto cultivo de si depende de uma experiência vivida no tempo e do contato com o que se fez antes, o acesso ao patrimônio de conhecimentos acumulados. A *bildung* é um processo doloroso, pois exige

esforço e disciplina, um processo de autoconstrução que ocorre junto com os outros e que culmina na apropriação da cultura que se torna parte da constituição subjetiva de cada um.

Como podemos perceber, a educação concebida como formação e construção de si é um processo que se dá no tempo e exige a presença de outros seres humanos. No final deste processo, atinge-se o sentido de si e da cultura, da identidade e da realidade.

A cultura é assim o terreno de onde emerge a formação humana, terreno assentado na linguagem, no diálogo entre gerações sobre as questões do sentido da própria existência, tarefa elaborada na interligação entre passado, presente e futuro. No entanto, os processos de educação encontram-se continuamente afetados pelos acontecimentos do mundo. As transformações socioculturais e seus efeitos na estética, na ética, nas relações entre os homens acarretam novos modos de subjetivação e novas formas de sofrimento. Vejamos como a tarefa de educar vem se tornando particularmente árdua, na atualidade, no âmbito da aceleração tecnológica e a partir do exame de suas relações com as metáforas do corpo.

7.2- A Educação nas sociedades ‘aceleradas’

Nossa experiência com o tempo atravessa as metáforas do corpo na cultura. Quando associamos a juventude com a questão da temporalidade, verificamos o desejo de paralisação do tempo para que possamos permanecer jovens para sempre, de modo que a passagem deste é sentida como traumática, ao mesmo tempo em que o apreço pela novidade é um elogio à aceleração dos tempos, à valorização das conquistas tecnológicas.

A lentificação do deprimido, por sua vez, expressa sua dissonância em relação à passagem rápida do tempo e a intensificação de solicitações a serem cumpridas de forma acelerada.

O corpo da farsa cínica nos revela uma sintonia com a superficialidade do mundo das imagens e da aparência, sintonia esta que caminha na direção de uma certa domesticação de nossos sentidos ao se ajustarem à cultura *fake* do capitalismo *high teck*, este que é a própria tradução da aceleração do tempo e do uso das novas tecnologias.

A aceleração do tempo afeta profundamente os processos formativos e a educação enquanto cultivo e construção de si e do mundo, da realidade e da identidade. Vejamos como isso ocorre.

Em “a sociedade excitada”, Turcke (2010) nos mostra que a estetização audiovisual transforma-se na própria pele do capitalismo atual. Com efeito, as sociedades da sensação ou

sociedades excitadas nascem com a própria modernidade, a partir do século XVI, mas se inflacionaram ao longo dos séculos subsequentes até chegarem aos choques audiovisuais da atualidade, quando atingimos uma espécie de ‘vício pelas sensações’, de modo que sem a sensação das imagens, somos tomados de estado de abstinência insuportável (TURCKE, 2010).

Vimos, a partir dos diferentes pontos de reflexão realizados pelos psicanalistas, no âmbito da contribuição da Revista Brasileira de Psicanálise, sobre as condições da sociedade atual, a denúncia sobre a presença do trauma na cultura, o qual produz uma espécie de erosão do sentido de realidade e de identidade e induz a atos desprovidos de pensamento, o ato compulsivo, ou ‘*acting out*’.

Uma das causas apontadas para a incidência do trauma na cultura, no âmbito das contribuições da Revista, é o próprio processo de aceleração tecnológica o qual afeta o tempo de gestação das almas, o tempo da educação enquanto experiência emocional formadora.

Para o enfrentamento da realidade hostil, do real traumático, a compulsão à repetição vem sendo um dos recursos socialmente utilizados, a qual pode ser ilustrada pela compulsão às drogas, à violência, ao consumo, ao comer compulsivo, ao vício das sensações, dentre outros. Procuraremos neste ponto, desenvolver o tema da incidência do trauma na cultura e sua contrapartida, a compulsão à repetição e seus desdobramentos para a educação.

O que haveria de estranho, ou mesmo excessivo, na esfera cultural que estaria levando os sujeitos a desenvolverem comportamentos – limite e compulsivos?

Turcke (2010) procura desenvolver a ideia de que a própria aceleração tecnológica, o excesso de estímulos mobilizados pelos choques imagéticos afeta de tal forma o sistema nervoso, que estaria levando os sujeitos ao vício pelas imagens. Vamos então acompanhar este autor na construção deste argumento.

A sensação de pavor foi a sensação primeira, a reação da sensibilidade humana diante do diferente, do estranho e traumático. Paradoxalmente, o pavor não mobiliza somente a tentativa de fuga diante do horror, mas também a atração, um impulso de voltar-se para ele, de se apropriar dele de alguma forma, de dominá-lo, por meio de rituais mágicos, que contribuíram para a emergência dos primeiros sistemas religiosos.

O estranho irrompeu pela primeira vez como sentimento de algo sinistro e novo, para o qual o ser humano não estava preparado e foi pego de surpresa, o que desencadeou o susto.

Freud (1980 t) em “além do princípio do prazer” procurou mostrar que o estado de pavor é o causador da neurose traumática, estado este de um ser humano diante de um perigo,

sem estar preparado para enfrentá-lo. Diferentemente da angústia, o pavor irrompe no sistema nervoso sem anteparos, mobilizando algo mais elementar e primitivo que o princípio do prazer, a compulsão à repetição.

Ao buscar o rastro da compulsão à repetição, Freud (1980 t) inesperadamente encontra também o rastro da infraestrutura fisiológica e do possível sentido da consciência. Estes rastros convergem no fenômeno da ‘proteção contra estímulos’, uma tentativa de conter a recepção de estímulos excessivos.

Freud (1980 t) argumenta que o que a pele é para o corpo, a angústia é para a alma, isto é, uma grande proteção contra estímulos. Se tal proteção faltar, como é o caso do pavor e do choque por ele desencadeado, quantidades insuportáveis de estímulos invadem o sistema nervoso, provocando o trauma. Nestas condições, os pacientes reconduzem-se à situação do acidente, procurando recuperar, pelo desenvolvimento da angústia, a dominação dos estímulos, cuja negligência é a causa da neurose traumática.

A produção da angústia, mediante repetição, o retorno à cena traumática por meio de sonhos ou sintomas, já é uma forma de dominar o trauma, pois a angústia já contém a lembrança do pavoroso já vivido. Na medida em que o pavor é assimilado pela repetição, ele próprio é canalizado nervosamente, nomeado, e assim tornado conhecido e familiar, o que diminui sua estranheza.

O artifício específico da espécie humana para tornar o estranho familiar é a autonomização da repetição, por meio da qual busca-se imitar o pavor vivido de propósito e tão longamente que ele empalidece (FREUD, 1980t).

O domínio da angústia, por meio da produção de angústia, inverte o impulso de fuga: torna-se fuga para frente, como se fosse um procedimento de autovacinação, no qual o organismo administra em si mesmo uma dose do pavoroso, a fim de se tornar imune contra ele, ou seja, volta-o contra si, a fim de se prevenir.

A compulsão à repetição é, assim, uma medida para dominar o pavor, uma tentativa de se apropriar dele e nomeá-lo. Turcke (2010) argumenta que a compulsão à repetição é a base da reflexividade, daquilo que mais tarde vai se tornar o conceito, o pensamento. Quando conseguimos nomear o pavor, este “já não nos domina tanto que pudéssemos apenas ficar paralisados, balbuciar ou gritar. Nomes criam distância do vivido; sua força sintetizadora é também domesticadora, suavizadora, tranquilizadora” (TURCKE, 2010, p. 137).

A experiência com o pavoroso e estranho é presentificada nas forças da natureza, no contato com animais ferozes e toda sorte de ocorrências assustadoras, as quais foram transformadas em rituais sagrados, cujo mecanismo é a compulsão traumática à repetição. O

sagrado é uma abreviação para um processo de assimilação do pavor, raiz da religião (TURCKE, 2010).

O autor procura salientar que a compulsão à repetição encontra-se na base da criação de cultura, uma vez que engendra as práticas religiosas, a arte e a própria linguagem. O poder do traumático encontra-se na base da memória humana, a rememoração, o desejo desesperado de se libertar da inundação torturante de estímulos mobilizados por situações de choque e pavor.

Turcke (2010) argumenta que a superação do pavor através de sua repetição é a realização da inteligência que fez o bicho homem tornar-se *homo sapiens*. A tentativa de atribuir significação às experiências começou pela nomeação do pavor, aquilo que choca e chama a atenção. O pavor é o acontecimento que promoveu a concentração nervosa em um estímulo que reivindica nossa atenção de forma abrupta e chocante.

A linguagem, a capacidade de nomear as experiências, atua como uma pele protetora, como uma atadura em torno da picada traumática do pavor, um escudo protetor de estímulos. Sendo assim, partindo de Freud, Turcke (2010) buscou traçar a pré-história da sensação, ao localizar no pavor a ‘sensação primeva’.

Na origem do sensorio humano encontramos a “cifra”, a nomeação, a identificação do pavor e a tentativa de proteger-se dele pela representação, a rememoração. O sensorio humano emerge assim como um treino para absorver e assimilar estímulos muito intensos e que capturam a atenção, um treino de pacificação, de domesticação e de familiarização do pavoroso.

Ao remontar a história da sensação aos primórdios da modernidade, a partir do século XVI, aquilo que assombra e excita toma a forma da feira renascentista, quando os vendedores apregoavam seus produtos aos berros e pelo uso de tambores, formas primitivas da propaganda de mercadorias.

No entanto, a partir de cerca de 1780, assistimos à passagem da feira popular que ocorria em datas festivas ou dias pontuais para a feira que dura o ano inteiro: o advento das sociedades de mercado. Nestas, a propaganda barulhenta arregimenta o caráter sensacional e excitante dos acontecimentos chocantes como modo de chamar a atenção para seus produtos.

Na atualidade, encontramos os choques audiovisuais das atuais propagandas, as quais buscam desencadear a sensação absoluta, aquilo que inunda o sistema nervoso, para o qual não há escudo protetor. Desta forma, pela revolução da alta tecnologia, voltamos em direção ao arcaico, o estado de pavor diante do excitante, excessivo e traumático.

O autor destaca que a partir dos anos setenta do século XX, surge a estética das mercadorias, o paradigma da sensação, este que cresceu ao ponto de se tornar um poder global sob a égide da microeletrônica. Com o advento desta, ‘sensação’ passa a ter um significado deslocado, de percepção inespecífica para a percepção do que é sensacional.

O olho da câmera torna o comum excitante e transforma as mercadorias em algo sagrado, assombroso e irresistível ao nosso olhar, à nossa atenção. Desta forma, há a profanação do sagrado, daquilo que originalmente era o próprio terror e sua substituição pela sacralização do corriqueiro, dos produtos do mercado. Esta transformação ludibria nossa capacidade de discriminação entre o que é, de fato, assombroso e o comum, o que afeta nossa percepção, o sensorio especificamente humano: “passamos de uma atitude reflexiva para outra, antes, refletora, de uma produtividade intelectual para uma antes, sensorio-motora” (TURCKE, 2010, p. 193).

Tornamo-nos servos do olho da câmera - é ela que dirige nossa atenção, o meio de uma absolutização que captura abruptamente o olho humano, sem brecha para a contemplação e assimilação. As imagens são imperativas e não dão nenhuma chance ao olho humano de articular seu escudo protetor reflexivo. Por esta razão, argumenta o autor, o choque imagético é choque traumático.

Na atualidade, o mercado é uma feira constante, produtora de ilusões, que engendra uma espécie de vacina constante contra o nosso desamparo, uma feira constante que produz continuamente um contra-choque excitante diante do choque existencial.

Com efeito, a condição moderna privou milhares de camponeses rurais, as comunidades tradicionais, enraizadas há séculos em suas regiões de origem, arrancando-lhes tudo o que era sólido, duradouro e venerável. A condição moderna dos desenraizados é a própria condição traumática, pois são transformados em trabalhadores sob regime de esforço brutal. A massa esgotada procura distração, procura uma vacina contra o choque da existência desenraizada.

“Cinema”, “aguardente” e “igreja” surgem como distrações, fenômenos que são absorvidos sob a condição da compulsão à repetição, insistentemente buscados nos “tempos livres”, que são assim absorvidos por ocupações, como se ninguém mais pudesse ficar parado ou desocupado: “a compulsão difusa e generalizada para fazer algo, aquele coletivo malabarismo defensivo contra a desocupação, que mesmo no tempo livre não desaparece e que é preenchido até sua capacidade máxima com o que lhe é ofertado” (TURCKE, 2010, p. 44).

Quando se deixa o posto de trabalho, abre-se um vácuo. O tempo livre passa então a ser preenchido, como se não pudéssemos experimentar o ócio, quando as telas – de televisão, de computador, de jogos eletrônicos, de celular, de cinema, dentre outras -, funcionam como contra-choque. O computador, é tanto instrumento de trabalho quanto de distração, absorve toda nossa atenção e percepção. O imperativo categórico “olhe para cá” se transforma em necessidade econômica, de modo que não mais se escapa à invasão de estímulos excessivos.

O viciar-se em estímulos repetitivos transforma-se na tônica da cultura audiovisual, cujo protótipo é a propaganda:

A aparelhagem midiática apodera-se da sensibilidade de sua própria maneira, afetando a capacidade de percepção. Como aparecem insossos os estímulos do meio imediato em comparação com aqueles que, berrantes, continuamente cintilam na tela; como fica entediante a rotina de cada um diante de tudo aquilo de excitante que as mídias incessantemente veiculam (TURCKE, 2010, p. 65).

Assim sendo, o viciar-se nos estímulos excessivos da cultura audiovisual faz com que o homem não suporte o vácuo de sua existência desocupada e se aferre à primeira coisa que lhe aparece – a revista, a TV, o rádio, a internet.

Vimos que o pavor primeiro foi dominado por repetições compulsivas sob a forma de rituais religiosos e festas populares, modos culturais de nos protegermos do susto original, o que fez da compulsão à repetição a criadora de cultura, por excelência, de acordo com o autor. Com o tempo, as reações tornaram-se mais sofisticadas e o ser humano aprendeu a catexizar em imagens mentais tudo o que lhe impressiona; ele foi capaz de emitir a repetição de representações traumáticas de modo a reprimi-las e canalizá-las, e assim assimilá-las.

Este processo de assimilação do traumático, via registro na memória e atribuição de significação, o que permite tornar o estranho familiar, leva tempo. Mas o registro das imagens, a partir da fotografia e depois com o cinema, introduziu uma abreviação técnica inédita. A rapidez do disparo de imagens produz um excesso de excitação no sistema nervoso, uma experiência similar ao traumático. Com os disparos imagéticos excessivos, a própria capacidade de abstração do sistema nervoso fica prejudicada, produzindo uma reação passiva e um embotamento ou perda da capacidade de distinguir formas e atribuir sentido ao que é visto.

Sendo assim, a realidade virtual da aparelhagem midiática onipresente produz tensão contínua e reações automáticas que excitam nossos órgãos dos sentidos. Os choques

audiovisuais excitam apenas no limite do pré-prazer, sem consumarem a fruição do prazer final. Limitam-se, pois, a erigirem-se como dispositivos excitantes e viciantes. Tornamo-nos assim, uma sociedade viciada em imagens, em estado permanente de compulsão à repetição, deixando-nos explorar neurológica, afetiva e esteticamente. Todo este aparato tecnológico midiático conforma vigorosamente os processos formativos, as experiências emocionais formadoras.

A leitura e a escrita tornaram-se enfadonhas quando realizadas com vagar. Para serem aproveitadas e ‘suportadas’ devem imitar a técnica do choque imagético, ou seja, para serem percebidas, as palavras escritas devem ser acompanhadas de imagens e fotos coloridas. As páginas dos livros tornam-se, gradativamente, pobres em texto e ricas em imagens (TURCKE, 2010).

O excesso de imagens é pura excitação, prazer desgastado e degradado a mero estímulo, quando nos transformamos em autômatos, meros reagentes da sociedade excitada. O ‘eu penso’ torna-se embotado, pois não há tempo para digerir a velocidade das imagens. O intelecto humano, para exercer suas funções, precisa avaliar, esclarecer, sintetizar, enfim, estabelecer uma organização diante do disparate do excesso de estímulos visuais, processos que demandam um certo tempo, o qual não é contemplado neste redemoinho atordoante de imagens. Onde encontrar um freio para esta montanha-russa midiática desatinada?

Pais e professores agem diariamente como freios de emergência quando dosam o consumo de imagens televisivas e de acesso aos computadores. Trata-se de um gesto crucial de oposição ao embotamento, à exploração estético-neurológica, ao vampirismo audiovisual.

As palavras, sob a forma de leitura e escrita (ainda que lidas na telinha) podem injetar, no choque imagético, uma espécie de interruptor, um modo de contorcê-lo em choque reflexivo. Portanto, é possível resistirmos à invasão da aparelhagem midiática, quer pela arte, pelos movimentos sociais, pela educação enquanto *bildung* ou cultivo de si, esforços conjuntos de reflexão e elaboração, verdadeiros freios de emergência contra a experiência de choque traumático.

Sendo assim, este tempo acelerado em que vivemos é atravessado pelos choques imagéticos, cujo protótipo é a propaganda incessante. Este é o pano de fundo e a moldura das metáforas do corpo, contexto que afeta vigorosamente as subjetividades.

Vimos que a metáfora da juventude traduz a ideia do novo e da novidade, em detrimento da tradição e da memória coletiva. Neste contexto, não apenas a esfera dos objetos de consumo tornou-se descartável, mas também todas as instâncias sociais de regulamentação

da vida, ou seja, as normas, regras e conhecimentos, que regem nossos parâmetros para nos orientarmos na vida.

As imagens do corpo na cultura (com destaque para o corpo jovem e midiático), são emblemáticas das mutações culturais, nas quais os corpos são alvo do *design* e de reconfigurações contínuas. Com efeito, os setores mais avançados da cultura do consumo não fornecem mais ao “eu” a possibilidade de oferta de modelos estéticos unificados, de identificação. A este respeito, afirma Safatle (2009):

A retórica do consumo e da indústria cultural passou por algumas mutações extremamente significativas nas últimas décadas. Dentre tais mutações, talvez a mais sensível tenha sido aquela que afetou o regime de disponibilização das imagens ideais de corpo. Ao invés de lócus da identidade estável, o corpo fornecido pela indústria cultural e pela retórica do consumo aparece cada vez mais como matéria plástica, espaço de afirmação da pretensa multiplicidade (SAFATLE, 2009, p. 253).

O corpo jovem é plástico, alvo das reconfigurações constantes e emblemático da fluidez identitária e da desestabilização generalizada dos valores e conhecimentos. Para onde vai o ensino, a problemática da transmissão no bojo deste redemoinho avassalador de mudanças?

Ao colocar esta questão como objeto de reflexão, Melman (2008) salienta que a única autoridade que ainda é admitida é a autoridade carismática, a qual emerge do fascínio estético, calcada não na tradição do conhecimento acumulado, mas na sedução do carisma: [...] “vê-se bem como os professores, por exemplo, com frequência devem apelar para o carisma, para dissimular a ausência da autoridade simbólica de que dispunham outrora. Eles devem seduzir para ensinar” (MELMAN, 2008, p. 165).

O autor destaca que a transmissão era concebida numa ótica humanista, quando tratava-se de transmitir um estilo, um espírito e reconhecimentos. Afirma Melman: “o ensino sai, de certo modo, de um berço, o do ensino religioso. E sua vocação era ensinar o respeito às leis morais. O ensino leigo ficou muito tempo marcado por essa origem. Mas agora, até certo ponto, só lidamos com escolas profissionais” (MELMAN, 2008, p. 168).

Hoje, trata-se, portanto, de um ensino técnico que visa realizar performances, contexto em que matérias como as letras, a filosofia, a história e o latim não são mais valorizados. Na atualidade, privilegia-se a acumulação de informações, as quais ofuscam a questão fundamental de toda criança que é o desejo de saber sobre sua origem – quem sou eu? Com efeito, é a via de acesso à questão da origem que se encontra em impasse, já que a dimensão

simbólica perdeu eficácia: “quem sou? O que constitui meu ser é esse objeto fundamentalmente perdido, fora da realidade, fruto da captura na linguagem. [...] o que funda o sujeito é ser de linguagem e de desejos, sua parte ignorada” (MELMAN, 2008, p. 180).

Enfim, diante da retórica do novo e da novidade, do efeito viciante da aparelhagem midiática e da busca de satisfação sem interdições, os conhecimentos passados de geração em geração perderam sua força, seu valor. Nada mais hoje pode ser conhecido com segurança e qualquer coisa pode ser conhecida de um modo diferente; tanto o conteúdo quanto o modo de conhecer tornaram-se voláteis.

Neste contexto de mutações contínuas, os pais estão mais preocupados em legar aos filhos o acesso ao consumo, ao conforto e ao status social, do que em transmitir valores e deveres morais:

[...] hoje, as crianças não recebem mais de seus pais esse viático mínimo que poderia ajudá-las a viver. O que os pais doravante querem transmitir aos filhos é uma posição social. [...] Ora, as crianças veem seus pais inteiramente cativos, inteiramente invadidos pela preocupação da aquisição e da manutenção de uma posição social (MELMAN, 2008, p. 158).

Assim sendo, a questão dos fundamentos, a questão do pai, ou seja, a questão da autoridade, não mais está na ordem do dia. Encontramo-nos diante de uma multiplicidade de referências e de flexibilização das normas e regras, estado de coisas que gera desestabilização nos processos formativos, tanto familiares quanto escolares. O lugar do adulto, o lugar da autoridade que coloca limites, encontra-se esvaziado.

A metáfora da juventude é sintoma de uma crise maior de referências no campo do conhecimento e das regulamentações éticas; é sintoma do vazio identitário mobilizado pela variabilidade de conhecimentos constantemente revistos e reformulados. De fato, a sobrecarga de solicitações, a defasagem dos sujeitos em relação às informações voláteis, gera muita insegurança. Esta atmosfera de aceleração tecnológica também invade a escola, a qual lança uma sobrecarga de informações, deixando pouco tempo para que haja o trabalho psíquico de reflexão.

O sentimento de “insuficiência identitária”, face às demandas socioculturais deixa as subjetividades especialmente propensas às experiências de stress e depressão.

Vimos, com a metáfora da depressão, que o tempo de constituição da vida psíquica vem sendo invadido pela pressa. Este tempo é essencial para ocorrer o registro da falta, da perda do objeto que satisfaz a pulsão, tempo de constituição da representação da falta, de onde

emerge a atividade simbólica, a constituição da vida psíquica e seus tempos de fantasiar, recordar, pensar, criar. O atropelamento destes tempos psíquicos que estão sendo invadidos pela pressa acarreta impactos significativos para que o ser humano possa beneficiar-se de suas experiências educativas.

Com a aceleração dos tempos da vida, os recursos psíquicos ficam debilitados – o pensamento, a reflexão, a memória e a criatividade tornam-se empobrecidos, o que afeta os esforços necessários para as atividades intelectuais. No lugar do pensamento e da reflexão e de todos os processos simbólicos significativos, advém a explosão de informações e imagens, provenientes da cultura do *video-clip*, a experiência de choque imagético de que nos fala Turcke (2010)

Vimos que a depressão expressa uma espécie de aniquilamento da vida psíquica e a consequente perda da forma humana pelo congelamento do corpo, ou seja, ela expressa o ensurdecimento dos afetos e dos sentidos da vida subjetiva que arremessam o sujeito em um vazio exasperante. Tal estado incapacita a pessoa para o fluxo da vida de modo geral e para os processos de aprendizado, uma vez que se exige, hoje, uma absorção rápida de informações instrumentais, a tecnologia da performance, a qual demanda a agilidade de que o deprimido não dispõe.

Na ausência de experiências identificatórias estáveis, resta aos sujeitos uma busca por imagens e insígnias de reconhecimento social, a superficialidade das informações úteis no lugar de experiências educacionais autenticamente formadoras.

A tarefa de educar encontra-se particularmente afetada por esta crise coletiva de identidade. Convocados a agir diante dos desafios da vida, os sujeitos deparam-se com o vazio: agir em nome de quê? Pautados por qual referencial?

Pais e professores são os depositários do lugar de autoridade, são os responsáveis por fornecer direção, limites e valores, mas este lugar do adulto, instância simbólica de exercício da função paterna, encontra-se enfraquecido, como já foi dito, uma vez que habitamos um mundo onde a herança das crenças e valores, bem como os saberes passados de geração a geração são tornados obsoletos em um espaço curto de tempo.

Como educar em uma cultura e sociedade permeadas por “crenças desprovidas de crenças”, onde os sujeitos estão desiludidos e inseguros e onde o cinismo erige-se como defesa coletiva contra a angústia da desorientação?

O reconhecimento do caráter descartável das referências que regulam as ações e os conteúdos educacionais formativos nos leva a duvidar da eficácia simbólica das instituições sociais encarregadas de regulamentar a vida social: família, escola e Estado.

Se o cinismo tornou-se na atualidade o modo hegemônico de relação com a norma social, os sujeitos passam a driblar a lei e a jogar com a ambiguidade. Esta atitude pode ser observada no campo educativo escolar pela prática da ‘promoção automática de alunos’ que são admitidos nas séries subsequentes sem apresentarem as ferramentas necessárias de conhecimento para acompanharem o currículo escolar.

A indeterminação e o esvaziamento de toda a substancialidade normativa da esfera social e a perda de eficácia da linguagem, (com a conseqüente passagem ao ato) também podem ser ilustradas pela “compra de certificados de cursos supostamente realizados”, a “cópia de trabalhos” disponibilizados em sites da internet, ou encomendados a terceiros, as “fraudes” recorrentes em processos seletivos, a “violência contra os professores e alunos” e toda sorte de transgressões que assolam a vida escolar, cada vez mais frequentes, de acordo com as mídias diversas.

Diante do amontoado de informações voláteis, os professores “fingem que ensinam e os alunos fingem que aprendem”, aspectos que atestam a circulação da atitude cínica no âmbito da cultura escolar. Com efeito, tendo em vista o ritmo acelerado para a apropriação de conhecimentos, estes cada vez mais diversificados, o útero familiar e escolar para a gestação das subjetividades encontra-se cada vez menor, abortando seus rebentos prematuramente, com poucas condições de enfrentarem as exigências da vida, conforme nos mostrou Rossi (2001).

Encontramo-nos frente a “uma nova economia libidinal” a qual produz fortes impactos sobre os processos educativos em geral. Se passamos da retórica da proibição e do recalque para a incitação ao gozo sem limites, no bojo de uma economia de mercado, que também apregoa o consumo ilimitado, como situar os processos educativos neste contexto?

Educar é colocar limites e “falar de limites é uma outra maneira de falar da castração. [...] A evolução social em curso participa da busca de uma defesa diante da castração” (MELMAN, 2008, p. 44). Quase não há mais limites, tudo é possível e permitido nestes tempos de flexibilidade e ‘negociação’ diante das leis.

A nova economia psíquica não prepara mais o lugar em que o sujeito pode se sustentar. Deixa-o sem lugar, sem morada e esvaziado de substância identitária: “não há mais nem autoridade, nem referências, menos ainda saber que se sustente, justamente graças à transferência. Estamos apenas na gestão; há apenas práticas” (MELMAN, 2008, p. 17).

Com efeito, estamos diante de uma formidável liberdade, mas ao mesmo tempo muito estéril para o pensamento e para a reflexão, uma vez que “o novo homem” da nova economia psíquica é um gestor, um sujeito flexível que não tem mais tempo para a sua vida psíquica, para interrogar-se a partir de seu inconsciente, um sujeito sem paradeiro, capaz de se deslocar, de mudar conforme as exigências do mercado.

No entanto, para não resvalarmos no “catastrofismo” ou em sínteses caricatas e apressadas, na tentativa de estabelecermos nossa reflexão sobre o impacto das metáforas do corpo na esfera educativa, vejamos o que Lipovetsky (2005) tem a nos dizer sobre as intensas transformações que assolam as chamadas ‘sociedades pós-moralistas’.

7.3 Sob a égide da “ética indolor” das sociedade pós-moralistas: uma nova educação?

Fazer do animal homem um ser sociável e capaz de respeitar o outro tem sido a grande tarefa de educar ao longo de séculos, um processo civilizatório que exigiu uma trajetória disciplinar: “O homem é uma invenção da disciplina, do imaginário e do controle que conseguiu impor-se a si mesmo como cultura. [...] A cultura é uma disciplina acumulada, mas é também a acumulação dos processos de indisciplina e de renovação dos valores” (LIPOVETSKY, 2005, p. 14).

Com efeito, de acordo com Lipovetsky (2005), estamos hoje na era pós-disciplinar, quando o importante já não são as ideias de “fim”, de “crepúsculo”, mas o desinvestimento da própria ideia de “fim”, pois esvaziou-se a noção de sacrifício e a experiência com os limites.

As sociedades na modernidade tardia avançam na construção de valores cada vez mais individualistas e abertos, sob o lema do ‘faça você mesmo o seu caminho’. Sendo assim, assistimos hoje ao advento de uma nova ética, a qual emerge dentro dos marcos das sociedades liberais, uma ética minimalista, onde tudo está em aberto e onde o altruísmo recua, mas não a responsabilidade.

A partir do modelo das ciências jurídicas, do Direito, busca-se a fórmula do bem-estar mais adequado a cada um, uma ética de contrato (que não deve ser descumprido) que segue a lógica da negociação. Tudo, dentro desta nova ética, deve ser discutido, construído, refletido e fixado até nova ordem.

O autor adverte, no entanto, que nem tudo mudou. Preconceitos ainda existem e pessoas ainda são estigmatizadas por suas escolhas, e questões aparentemente superadas retornam (como é o caso das discussões sobre o aborto, a pena de morte, drogas, dentre

outros), de modo que convivem o pré-moderno, o medieval, o antigo, o pós-moderno e o hipermoderno.

Em meio a esta grande pluralidade de posições, uma parte considerável da humanidade anseia pelo bem-estar, pela liberdade e pela livre opinião.

A mídia aparece como uma espécie de ‘tecnologia do imaginário’, uma vez que ela põe tudo em discussão: “nada escapa ao humor, à ironia, à análise ou à comercialização midiática. Nesse sentido, com ou sem intenção, a mídia é uma fábrica de demolição de dogmas. Paradoxalmente, nunca os meios de comunicação foram tão livres e tão criticados” (LIPOVETSKY, 2005, p. 23).

No âmbito dessa ética da negociação, rejeita-se não a infração moral, mas o descumprimento do “contrato”, contexto em que se dá o casamento da ética com os negócios. Há uma desconstrução da lógica disciplinar do trabalho e da obediência ao sagrado, às instituições de controle e à religião.

Para o autor, de fato, entramos na era do pós-dever. Mas esta mutação não significa que estamos em um mundo “sem ética nem lei”, mas diante de uma ética minimalista em que não se exige mais nenhum sacrifício maior, nenhuma renúncia a si mesmo, uma “ética indolor”.

O mundo do pós-dever apresenta, ao mesmo tempo, normalização e anomia, integração e exclusão, o que pode ser sintetizado na imagem de um ‘caos organizador’:

Quando desaparece a religião do dever, não é o declínio geral de todas as virtudes que presenciamos, mas o surto de um processo desagregador que se sobrepõe a um processo de reorganização ética, e se constrói exclusivamente com base em normas individualistas. Deve-se, pois, conceber a era pós-moralista como um ‘caos organizador’ (LIPOVETSKY, 2005, p. 32).

Coexistem hoje o cinismo e a irresponsabilidade, mas há também a força de um individualismo responsável dentro dos marcos de uma renovada responsabilidade em relação ao futuro do planeta, o que faz ressurgir um certo fortalecimento dos valores humanistas no bojo dessa nova ética que procura atender às necessidades concretas do homem, aberta às mudanças e ao diálogo e à procura de uma medida justa entre o respeito ao indivíduo e ao bem-estar coletivo (LIPOVETSKY, 2005).

Para o autor, até meados do século XX, ainda educávamos nossos filhos dentro do quadro de referências da forma-dever, quando o ensino era baseado em rígidas leis dogmáticas, cunhadas no ensino religioso. Neste contexto, a educação colocava em

funcionamento um modelo de disciplina centrado na autoridade dos pais e nos deveres filiais de obediência.

A partir da segunda metade do século XX, entretanto, após a enfática glorificação do dever moral irredutível, entramos num período em que se fixou um novo mecanismo social de avaliação dos critérios morais, que já não mais se apoia no culto ao dever, mas no apreço a regras justas, equilibradas e flexíveis, que possam atender a cada um. Entramos na era pós-moralista:

Sociedade pós-moralista é a designação de uma época em que o sentido do dever é edulcorado e debilitado, em que a noção de sacrifício pessoal perdeu sua justificação social, em que a moral já não exige o devotamento a um fim superior, em que os direitos subjetivos preponderam sobre os mandamentos imperativos, em que as lições de moral são encobertas pelo fulgor de uma vida melhor, do irradiante sol das férias de verão, do banal passatempo das mídias (LIPOVETSKY, 2005, p. 27).

Assim sendo, passamos em poucas décadas de uma civilização do dever a uma cultura da felicidade subjetiva, do lazer e do entretenimento, em que há procura por normas que satisfaçam mais a apetências particulares, que a fundamentalismos morais. De fato, para o autor, a nova sociedade civil anseia por ordem e moderação, uma espécie de hedonismo regulamentado, desencadeado pela civilização do bem-estar consumista.

Os modelos identificatórios são múltiplos, arregimentados pelo universo efêmero dos objetos e da mídia, sem sentido de direção obrigatória, em que vigora apenas a exigência de acordo de si para consigo. O efeito subjetivo desta cultura do consumo, para Lipovetsky (2005), assim como para os autores já abordados, é a depressão, o vazio e o stress.

Em síntese, após um período de individualismo permissivo, chegamos ao individualismo “politicamente correto”, que nos reserva muitas surpresas no que tange ao que ainda se encontra em construção e ainda não possui contornos definidos. Parece que caminhamos para a era da gestão de novas formas de lidar com a vida, com a morte e com o corpo: “tudo fica aberto à polêmica, às interpretações várias, ao entrelaço de perspectivas” (LIPOVETSKY, 2005, p. 75).

Trata-se de um tipo de moral em que os pais estão inculcando nos filhos não mais a observância da obediência e do dever, mas o incentivo à boa colocação no mercado de trabalho e a autonomia para se conduzir na vida de forma independente e onde não há espaço para ideais altruístas de abnegação.

O autor aponta, com efeito, a existência de uma nova moral familiar: “o culto à família esvaziou-se de suas antigas prescrições obrigatórias, em benefício da realização pessoal íntima e dos direitos de liberdade individual: direito ao concubinato, direito à separação dos cônjuges, direito à contracepção, direito à maternidade fora do casamento, direito à família nuclear” (LIPOVETSKY, 2005, p. 137).

A educação neste contexto encontra-se arremetida pela vertente liberal-psicológica, em que os valores da liberdade individual concorrem para amesquinhar os deveres filiais. De fato, reina hoje uma cultura ‘centrada no filho’, e associada à gestão, racionalização e otimização do tempo de cada um.

Atualmente as agendas estão cheias de atividades extracurriculares (balé, aula de canto e de língua estrangeira, academia de ginástica, férias programadas), livros e formulários de como educar os filhos, informações acerca de alimentação, higiene, psicologia, brinquedos e doenças. Hoje em dia a responsabilidade dos pais é extrema:

Em certo sentido, hoje qualquer decisão a respeito da criança deve ser cuidadosamente estudada, e se reveste de importância capital. Daí provém o mesmo paradoxo pós-moralista, já formulado a propósito da questão higiênica: quanto mais decai o sentido de consagração solene dos deveres, tanto mais cresce a incontornável exigência de prestar supremos cuidados aos filhos (LIPOVETSKY, 2005, p. 143-144).

Com efeito, longe de significar o crepúsculo da ética, as sociedades pós-moralistas engendram uma nova ética da responsabilidade, inspirada na busca por conciliar conflitos, oposições e harmonizar valores, uma ética politicamente correta, uma espécie de responsabilidade sem fronteiras, ecológica, bioética, humanitária, econômica e midiática (LIPOVETSKY, 2005).

Diante deste panorama descrito por Lipovetsky (2005), estamos, de fato, diante de uma nova educação, isto é, diante de novos desafios perante a tarefa de educar. Cresce o rol dos direitos e decresce o universo dos deveres; passa-se da força da autoridade para a relatividade da presença de conhecimentos voláteis e em debate; de limites cada vez mais flexíveis: ‘tudo pode’, desde que seja um direito para atingir o bem-estar individual. Estamos diante de uma ‘alegre perversidade polimorfa’ (MELMAN, 2008).

Ultrapassamos muitas fronteiras e as conquistas tecnológicas nos trouxeram uma ampliação dos prazeres e dos confortos em relação aos quais não mais desejamos recuar, não mais queremos dizer ‘não’: “de uma maneira geral, não se pode mais dizer não. Não há mais

nada no mundo que diga não. O que é que ainda pode nos dizer não? Domesticamos tudo, dominamos tudo, fizemos tudo, vimos tudo, exploramos tudo, desde os planetas mais longínquos até as partes mais escondidas do corpo” (MELMAN, 2005, p. 65).

Nossa tarefa de educar deve seguir também a ideologia da economia de mercado, assim como faz o Direito, ao acompanhar a evolução dos costumes? Será que a constituição de si, a identidade, e a construção da realidade, tarefas fundamentais da educação, enquanto experiência emocional formadora, podem ocorrer de forma indolor?

Pensamos que “nem a ordem moral do cajado”, nem a “neurose freudiana”, nem nossa “alegre perversidade polimorfa” são indolores, mas soluções complexas e que nos acarretam diferentes modalidades de sofrimento. Todas estas situações traduzem os desafios da tarefa de educar que enfrentamos em diferentes momentos históricos e que, de fato, acompanham a evolução dos costumes.

Em nenhuma delas foi possível banir o sofrimento e garantir a felicidade irreduzível; em nenhum destes contextos a tarefa de educar foi fácil. Mas de fato, parece que no âmbito do pós-dever fomos levados a nos tornar gestores de nossas misérias, de modo a tentar exorcizá-las e a legitimar o prazer (ou não seria mais o pré-prazer excitante e não consumado?). Para onde vai a educação neste contexto de crise? Veremos, pois há algo de novo que ainda não se deixa apreender por completo.

Para um futuro mais promissor no terreno da tarefa de educar apostamos não em soluções pessimistas que nos deixam sem saída, mas também não em otimismo simplistas, soluções conformistas que nos levam a assumir sempre o consenso e o equilíbrio de opiniões, como se educar pudesse prescindir de sua dimensão inconsciente e permeada por conflitos e angústias.

Enfim, no lugar de considerarmos uma ética minimalista e politicamente correta, ainda que esta seja uma das vertentes do debate ético atual, preferimos apostar no vigor de resistência do inconsciente como força humanizadora, no homem como poeta em embrião, um ser que não se deixa gerenciar tão facilmente e que resiste pelas metáforas do corpo, enredadas na cultura.

7.4 A árdua tarefa de educar em prol de Eros

Vimos com Lipovetsky (2005) que estamos em um momento de crise de valores, quando nossas referências tradicionais e conhecidas estão superadas, mas outras tantas estão

em processo de construção em um mundo cada vez mais plural. Busca-se hoje, nos setores mais progressistas de nossas sociedades ocidentais uma ética inteligente, uma medida justa em relação às circunstâncias históricas, tecnológicas e sociais.

A cidadania na época pós-moralista é mais ecológica que política, mas aqui entrevemos uma brecha para que os valores humanistas que trabalham em prol de Eros possam vigorar, através de novas regras morais, calcadas em um individualismo hedonista e ecológico, mas quem sabe, mais justo, menos bárbaro e permissivo, onde há espaço para o trabalho de ligação, de responsabilidade para consigo, com os outros e com o planeta:

A vantagem da época fora-dever é que se anuncia uma demanda ética que não é utópica e contrária a interesses pessoais, e por essa mesma razão, pode concorrer para o bom encaminhamento de um certo número de práticas sociais e para a promoção de um mundo liberto de rígidas demarcações – não ideal, certamente, mas quem sabe, um pouco mais justo (LIPOVETSKY, 2005, p. 191).

Com efeito, não se trata mais de exortações à prática da virtude integral, mas de um humanismo aplicado, de utilizarmos os recursos de nossa inteligência para o enfrentamento dos desafios de nossa época. Não se trata de subestimarmos o impacto da pulsão de morte em suas muitas facetas já abordadas, no seu papel desagregador que nos inunda de violência e faz regredir nossos recursos psíquicos para lidarmos com a realidade hostil, mas de vislumbrarmos uma brecha para resgatarmos o ser humano como ser criativo que constrói sua realidade como representação de si e do mundo. A instituição escola, ao lado da família, é espaço de construir conhecimento de si e do mundo, para que este possa vir a se tornar a nossa morada, a nossa casa. Como instituição de cultura, a escola é território para a realização de experiências emocionais formadoras, na qual o conteúdo a ensinar deve ser digerido com os recursos do trabalho de elaboração do psiquismo (pensamento, memória, afetos), para que o sujeito possa atribuir sentido ao que experimenta, de modo a não apenas repetir automaticamente o que é ensinado.

Pensar o ser humano como ser criativo que constrói a sua realidade e sua identidade, enquanto representação de si e do mundo, possui consequências importantíssimas para pensarmos os processos educativos de modo geral e os processos educativos escolares. Implica em concebermos os processos de ensino e de aprendizagem como experiências emocionais formadoras, que envolvem a hospitalidade, que pode ser ofertada a cada pessoa na

sua singularidade, a íntima consideração dos processos afetivos inconscientes, a dimensão do jogo e da fantasia na construção do conhecimento cultural acumulado pelas gerações.

No entanto, vimos que neste espaço de experimentação cultural, onde a escola pode situar-se como instituição de cultura, constatamos que está havendo uma invasão da pressa. Estamos perdendo esta área de manobra, esta área ilusória de expressão da criatividade, de descoberta de si e do mundo. No seu lugar está ocorrendo a predominância do consumo de informações descartáveis, com ênfase na aquisição do conhecimento tecnológico, único considerado útil na civilização dos meios.

Diante da aceleração tecnológica, estamos também sendo invadidos por este tempo acelerado, quando poucas vezes nos é permitido utilizarmos nosso tempo existencial, espaço do lúdico e do sagrado, no qual cada um pode integrar a informação à experiência de vida, com o colorido dos sentidos pessoais e dos afetos.

A instituição escolar é sintoma de seu tempo, enredada na era da tecnologia, do simulacro virtual, do consumo e da competitividade. Encontra-se impregnada da cultura do imediatismo, o qual funciona na contramão do pensamento, da criatividade e da formação cultivada pelo saber da experiência.

A educação escolarizada é também parte essencial do projeto de transmissão cultural nas sociedades ocidentais da modernidade tardia. Mas para que ela possa cumprir o seu papel como instância de cultura, é preciso que ela esteja engajada na luta pela vida, contra a barbárie disseminada na cultura do desamparo.

Se as pessoas encontram-se em crise de identidade coletiva, decorrente da solidão dos sujeitos desgarrados da tradição cultural de seus antepassados e do enfraquecimento dos saberes da experiência (os quais possibilitaram durante séculos o acolhimento dos sujeitos, na rede de significação comunitária), cabe à escola posicionar-se como instituição de cultura, de formação do humano, no sentido pleno da cultura como luta pela vida, pela sobrevivência, luta por Eros: “o amor (Eros) é o companheiro inseparável do conhecimento. O amor implica abertura, disponibilidade para provar o diferente, o não-saber, o misterioso, o desconhecido e a singularidade” (OLIVEIRA, 2006, p. 86).

O esquecimento dos saberes da experiência em prol de simulacros de formação, calcados apenas em informações, leva à dissolução da experiência emocional formativa, única com recursos para realizar o referido trabalho de metabolização e simbolização do vivido.

Sendo assim, o conteúdo da experiência formativa não se esgota na relação formal com o conhecimento escolar advindo da matemática, da física, da literatura, por exemplo, mas

implica uma transformação do sujeito no seu contato com o objeto, a consideração da formação como construção ou *bildung*, conforme nos mostra Mezan (2002), o que exige trabalho de reflexão, de significação e de ligação, trabalho de Eros.

Existe uma íntima relação entre a educação e a possibilidade de desenvolver experiências criativas, uma vez que a educação é obra da imaginação e do desejo, pois permite transformar pulsões eróticas e agressivas em pensamento, capacidade simbólica e conhecimento. Afirma Oliveira (2001):

Neste mundo em que predomina a troca da imaginação pelo consumo de imagens, onde somos incentivados a tomar a felicidade como possibilidade de aquisição material e a reduzir a educação a um conjunto de recursos tecnológicos, que deixam dúvidas quanto a sua suficiência no auxílio ao desenvolvimento da fantasia e da vida imaginativa, nos variados aspectos da expressividade criativa, talvez seja útil avaliar a compreensão do que seja a criatividade, sua função e seu valor (OLIVEIRA, 2001, p. 42).

O processo de educação escolar, entendido como experiência criativa e formadora requer tempo de mediação e continuidade, em oposição ao imediatismo e à fragmentação do modo de informação via *on line*. Requer que a escola possa acolher o tempo vivido de cada um e os campos inconscientes que co-determinam os processos de pensamento e reflexão, tempo para digerir o conhecimento, em sua inter-relação com os afetos: “[...] O tempo para a digestão de um alimento, seja este material, intelectual, afetivo, não pode ser reduzido quase ao seu grau máximo, sob pena de provocar indigestões” (OLIVEIRA, 2006, p. 166).

É este o sentido da escola como instituição de cultura que gostaríamos de destacar: a escola como lócus de realização de experiências emocionais formadoras. Para tanto, é preciso que ela seja continente dos conflitos e tensões que nela se inserem a cada dia.

É pelo reforço de Eros, a pulsão de vida, que pode ser restaurado o trabalho de ligação – representação - metabolização do vivido. Esta é a exigência de trabalho feita à Educação como instância de cultura e instrumento crítico da cultura: trabalhar por Eros.

Para que a escola possa trabalhar por Eros, faz-se necessário que ela se afirme como um espaço intersubjetivo por excelência, de fecundação de ideias e de palavras – um útero arquetípico, de gestação de significados e de resgate da memória, da narrativa e da criatividade, perdidas em um mundo turbulento e apressado.

Como espaço de acervo cultural, de sementeira de diferentes linguagens e de abertura para as transformações, ela pode funcionar como um laboratório onde novas identidades são experimentadas, criadas e transformadas.

Estas considerações podem ser consideradas no mínimo utópicas, mas é aonde podemos chegar quando nos debruçamos na análise e desdobramento da noção de corpo e psicosexualidade – metáforas da cultura.

Trata-se, contudo de uma utopia ativa, de uma árdua tarefa, a tarefa de educar em prol de Eros, um desafio permanente, que não se conquista sem angústia, de modo indolor, pois requer o enfrentamento do antagonista Tânatos, este que está sempre à espreita sob seus disfarces, as máscaras do mal, presentificadas na farsa cínica, nos vários processos desumanizadores que confundem o ser humano com as máquinas e objetos, tornando-o descartável e sem valor.

Trabalhar por Eros é um esforço de vigilância contínua e de resistência, é uma tarefa de educar em prol dos processos humanizadores, por uma ética renovada e fortalecida, não limitada à maquiagem de superfície. Uma educação para a vida presente. Eis o nosso desafio.

Os últimos dias

[...]

Este tempo, e não outro, sature a sala, banhe os livros,
nos bolsos, nos pratos se insinue: com sórdido ou potente clarão.
E todo o mel dos domingos se tire;
o diamante dos sábados, a rosa
de terça, a luz de quinta, a mágica de horas matinais,
que nós mesmos elegemos para nossa pessoal despesa,
essa parte secreta de cada um de nós, no tempo.

(ANDRADE, 2008, p. 51)

POR FIM...

A história de cada um de nós, lembrando Birman (2006), é marcada não apenas por nossa biografia particular, estabelecida na temporalidade existencial, mas abre-se também para o imaginário coletivo que, como tradição simbólica, nos constitui efetivamente enquanto seres humanos.

A narrativa de nossa história coletiva por intermédio do estatuto do corpo ao longo da modernidade nos ajudou a recordar e a re-colocar, no momento presente, nossas questões fundamentais (quem somos nós?), a trazer as feridas que nos traumatizaram (somos seres finitos e em estado de desamparo) e a tentar des-velar os modos pelos quais essas feridas foram sendo encobertas pelas soluções tecnológicas.

A Psicanálise é conhecimento crítico da modernidade, pois desconstrói seu projeto identitário de afirmação do homem no mundo pela via da racionalidade técnica e científica. A problemática do corpo permite que a Psicanálise realize esta crítica contundente do projeto moderno, pois o desamparo do sujeito inscrito no corpo, sua finitude, é contraponto permanente às ilusões promovidas pela mistificação do logos científico.

Tal crítica permanece surpreendentemente atual, posto que o corpo encontra-se em evidência e reposiciona-se como locus da negação de seu desamparo intrínseco, ao reivindicar a imortalidade por meio de toda sorte de intervenções cirúrgicas que visam ao rejuvenescimento, à beleza e à saúde, práticas que insistem em mascarar o que é da condição humana: imperfeição, falência e decrepitude.

As consequências da modernidade são experimentadas na atualidade como modernidade tardia, movimento de desdobramento da própria modernidade, momento de clímax das consequências desse projeto para o homem, vivido como crise de realidade e de identidade.

No cerne desta crise deparamo-nos com o regime da farsa cínica plenamente instalado, no qual nossa experiência direta com os objetos cede espaço à mediação por imagens e conhecimentos obtidos pelos meios de comunicação de massa, a partir dos quais se dá a afirmação das aparências, uma sociedade do espetáculo, onde vige o jogo dos disfarces na superfície das representações.

Na história do corpo já observamos a potencialidade deste como meio de expressão de cultura, como também do que se passa com as subjetividades. Na Renascença, por meio dos artistas, principalmente pintores e escultores, a apresentação do corpo, em proporções

perfeitas, sinalizava o esforço da cultura em buscar o equilíbrio entre o homem, o universo e a sociedade, em afirmar o humano no centro do cosmos.

A ideia de que o corpo é via de expressão e comunicação a ser decifrada atravessa todo o período moderno, em pelo menos alguns pontos que podem ser destacados. Na fisiognomia, saber que concebe o corpo como espelho da alma; na clínica médica, onde os sintomas são vistos ora como indícios de possíveis doenças situadas em órgãos internos, ora como sinais da existência de doenças contagiosas e virulentas.

Verificamos também o potencial metafórico do corpo no esforço dos artistas do século XIX, em expressar as tensões mobilizadas pelas transformações da modernidade, quando do corpo, enquanto microcosmo, passamos à uma arte crítica, onde as proporções perfeitas são desconstruídas para dar lugar a uma arte mais realista, no bojo do movimento modernista.

Se no início do período moderno corpo e alma formavam uma totalidade transcendental, com o advento da anatomia, o imaginário do corpo desprende-se da ordem cósmica e vai sendo progressivamente naturalizado e dessacralizado. A partir do século das luzes, passa a prevalecer a imagem do corpo como dado concreto e empírico, um corpo maquínico, destituído de subjetividade.

Com a chegada dos novos exames laboratoriais, nos séculos XX e XXI, “o ver através do corpo” produz a ilusão de que finalmente atingimos o poder de revelar todos os nossos segredos. As imagens científicas, por meio de cintilografias, ressonâncias magnéticas, dentre outros, criam um mercado de imagens, uma espécie de mercado da esperança ilusória, como se pudéssemos, por meio da visibilidade de nossas vísceras, eliminar todos os males que nos atingem. Por sua vez, a genética inaugura a possibilidade de realizarmos o desejo de prevermos todas as doenças futuras, como se pudéssemos alcançar o corpo ideal, selecionado geneticamente e livre de todas as impurezas.

O conhecimento psicanalítico constitui, enfim, o contraponto a todas estas mistificações técnico-científicas por expor o real humano absurdo, este que se encontra sob o efeito do funcionamento inconsciente, permeado de sentido emocional. A Psicanálise configura-se, desta forma, como a ciência da desilusão.

Na virada do século XIX para o século XX, ela nasce desvendando as metáforas do corpo histérico, saber que denuncia a presença constante de uma outra lógica, a lógica do inconsciente. A partir de Freud, o corpo não se confunde com o organismo biológico, mas emerge como corpo representado, no qual podemos decifrar as metáforas de Eros e de Tânetos. A pesquisa sobre a noção de corpo em Freud, nos três pontos selecionados (na teoria

das neuroses, nos sonhos e na sexualidade infantil) nos possibilitou um melhor aprofundamento da noção de corpo enquanto psicosexual.

O estudo das neuroses, com destaque para a histeria, nos permitiu conhecer o corpo-sintoma, via de acesso ao sentido do adoecimento, o qual remonta à memória e à história do sujeito. Por intermédio da investigação sobre os sonhos, pudemos conceber o corpo como corpo do desejo. A gramática dos sonhos, revelada pelos processos de condensação e deslocamento nos permitiu aproximar cada vez mais da metáfora como forma exemplar da comunicação inconsciente. Por sua vez, no âmbito da teoria da sexualidade infantil, pudemos esclarecer melhor a psicogênese do corpo erógeno e pulsional, o corpo investido de amor, o qual permite a emergência do ser humano viável.

Uma vez esclarecida a noção do corpo como metáfora do inconsciente, o corpo da representação, neste três pontos da obra de Freud, buscamos investigar o lugar do corpo na constituição do sujeito. Nesta parte, objetivamos conhecer, de forma mais ampliada, as relações entre corpo e cultura, bem como elucidar a noção de cultura para a Psicanálise, a qual é concebida como acervo de sentidos e significados, patrimônio simbólico da humanidade, cabedal de conhecimentos acumulados historicamente, os quais são erigidos como defesa contra o estado de desamparo primordial.

Na psicogênese do sujeito, a cultura emerge enquanto projeto de construção da representação de si (a identidade) e do mundo (a realidade). Como tarefa de construção de representações de realidade, ela é processo de humanização, de apropriação do patrimônio de conhecimentos herdados. Como construção de representação de si, a identidade, ela é resultante da confrontação com o enigma do outro: o que o outro quer de mim?

O confronto com o inconsciente parental introduz a dimensão do sentido no corpo do infante, o que implanta a atividade de fantasia, esta que possibilita a representação dos objetos de desejo, na sua ausência, e também a atividade de pensamento, o qual é submetido ao primado da realidade que não apenas gratifica, mas também frustra.

A psique é assim constituída como estrutura simbólica, estrutura que cria a superfície das representações de realidade e de identidade. A entrada na cultura, o acesso ao universo simbólico pressupõe renúncia pulsional, a capacidade de deixar a mãe ir embora sem protestar e enfrentar o desamparo desencadeado por sua ausência.

Sendo assim, como sistema simbólico que nos constitui humanos, é na cultura que encontramos os instrumentos para o atravessamento do estado de desamparo, este que nos acompanha por toda a vida e nos vincula ao outro, tornando-o essencial.

Ainda com o objetivo de melhor conhecer a relação entre corpo e cultura e destacar a psicanálise como método de investigação da psique, buscamos a Teoria dos Campos como subsídio que nos possibilitou uma maior sistematização e operacionalização dos conceitos freudianos.

Por meio da Teoria dos Campos pudemos conceber a cultura como real humano simbólico, sistema de representações que está dentro, nas representações de identidade, e fora, nas representações de realidade. Nosso corpo enquanto corpo da representação é suporte das representações de realidade e de identidade, e como tal é destino dos embates que se forjam na esfera da cultura.

Por intermédio da Teoria dos Campos, pudemos então estudar o real por meio da realidade, o conjunto das representações que constituem a superfície aparential do mundo. As estampas do corpo que atingem grande visibilidade no cenário da atualidade são produtos de um acordo profundo entre sujeito e mundo, e como tal, sintetizam os embates entre Eros e Tânatos. Cada estampa ou figuração do corpo é assim concebida como uma síntese da identidade do eu que a elege para representá-lo, uma identidade principal, ponto nodal na trama múltipla de representações.

Como suporte das representações de identidade e de realidade, o corpo no cenário da cultura nos fornece múltiplas figurações. Algumas delas, no entanto, são recorrentes - insistem e resistem, a nos provocar a curiosidade de tentar decifrá-las: a juventude, o cinismo e a depressão.

A metáfora da juventude nos revela muito sobre uma cultura que nega o envelhecimento e a morte e que valoriza o consumo do novo e da novidade em detrimento da memória e da tradição. O corpo da juventude, ágil, flexível, de boa aparência, empreendedor, superprodutivo, conectado na rede, é parâmetro da nova ordem social marcada pela novidade. É metáfora do “novo homem”, que não tem tempo para a sua vida psíquica, e que, com efeito, sente-se oco por dentro, pois retirou de si todo conflito, toda culpa, mas também as paixões, e transformou-se em um sujeito polido e adaptado às novas performances exigidas pelas sociedades de mercado.

O corpo da juventude é sintoma psicossocial, e como tal, expressa os conflitos entre a adaptação aos termos do pacto social e a resistência a este. De fato, com o enfraquecimento dos ideais românticos e iluministas, o impulso utópico e de resistência aloja-se hoje no próprio corpo dos jovens, os quais reinventam, à sua maneira, pelas modificações corporais, novas utopias somáticas.

O corpo da depressão, por sua vez, expressa a crise de identidade do sujeito acometido pela fadiga diante de uma temporalidade veloz e em desacordo com os ideais identificatórios da sociedade do espetáculo, calcados no corpo perfeito e em evidência, no trabalho compulsivo e na competitividade desenfreada.

Vimos que a constituição da vida psíquica é um processo que se dá no tempo, o que engendra a forma do humano, os recursos de representação, pensamento, memória, fantasia, recursos estes que são capazes de conter o excesso advindo do interior e do exterior. Mas a cultura do hiperespetacular exige uma adaptação rápida à tecnologia e aos choques imagéticos, exigências que atropelam os tempos de construção dos recursos psíquicos que atuam como escudos protetores contra o excesso de estímulos e como recursos para a elaboração das perdas recorrentes.

A metáfora da depressão é sintoma destes tempos de aceleração tecnológica e insere-se no quadro dos sofrimentos atuais que acometem as subjetividades. Ela nos revela a fragilidade dos recursos psíquicos para fazer face às exigências da temporalidade veloz e a perda das identificações simbólicas que fornecem sustentação ao sujeito, o que faz com que o eu se veja frágil e solto, o “homem sem gravidade”.

Por intermédio da leitura do conjunto dos artigos da Revista Brasileira de Psicanálise, pudemos mapear o perfil do novo paciente, um ser em confusão, em crise de identidade e de realidade.

Com efeito, o campo sociocultural funciona como matriz de produção de sofrimentos e sintomas. Se entendemos a realidade e a identidade como duas faces da mesma moeda, os sujeitos mimetizam em sua identidade a mesma fragmentação que é experimentada na realidade.

Na face da realidade, experimentamos o regime de atentado, a psicose de ação, plenamente instalado, ou seja, a presença do ato totalmente desprovido de pensamento, de substância reflexiva, os *actings*. Como consequência, deparamos-nos com a emergência cada vez mais numerosa dos estados-limite, os quais revelam o sujeito do regime de atentado, um ser empobrecido de recursos psíquicos para enfrentar as turbulências da vida, como já foi dito; o sujeito do ato, que explode em violência, e não processa o erotismo e a agressividade de modo a transformá-los em atividade cultural criadora.

A incidência do excesso de informações, de consumo, de violência, de competição, dentre outros, nos leva à presença maciça do trauma na cultura, a qual se transfigura no seu avesso: ao invés de acolher, proteger e fornecer sentido ao vivido, apropria-se dos objetivos destrutivos, transformando-se em cultura do desamparo.

A compulsão à repetição é a saída dos sujeitos para dominar e conter a incidência do trauma na cultura, este que é desencadeado pelo excesso de estímulos, pelos choques audiovisuais constantes, os quais mobilizam a sensação absoluta que excita ao máximo, ao mesmo tempo que choca, pois deixa-nos inundados de estímulos, sem escudo protetor. Com efeito, tornamo-nos servos do “olho da câmera”, que produz imagens incessantes e nos torna seres viciados em estímulos repetitivos, em estado de compulsão traumática à repetição, quando mesmo no tempo livre nos apegamos à distrações que também nos inundam de imagens - no cinema, na internet, na TV.

Todo este cenário contribui para a robotização dos sujeitos, ou seja, para a transformação destes em seres autômatos, meros reagentes aos estímulos, empobrecidos de capacidade simbólica para reagir contra a compulsão à repetição.

Inundados pela compulsão à repetição, perdemos também nossa capacidade de narrar o sentido de nossa história e de nossa memória, pois ficamos emudecidos, desprovidos de nosso logos mito-poético, único capaz de resgatar o vínculo entre passado, presente e futuro, de onde emerge a verdade de cada um, modalidade de resistência ao real traumático.

Vimos, na metáfora do cinismo, que na ausência de estofamento simbólico, os sujeitos se apegam às imagens de reconhecimento social, à superficialidade de vínculos e ao descrédito em relação às normas e regras que regem a vida social, o que gera profunda insegurança. A ironia e o cinismo são as respostas encontradas para nos defendermos de nossa insegurança, quando o sofrimento da indeterminação é transformado em motivo de gozo.

Habitamos um mundo em plena crise de legitimidade, em que o cinismo não se limita a ser apenas uma questão de insinceridade, mas um modo de funcionamento da sociabilidade, em que os sujeitos driblam a lei e jogam com a ambiguidade. Trata-se da patologia social do cinismo, sustentada por estruturas perversas de funcionamento psíquico, tanto no âmbito da singularidade, quanto da coletividade, o fetichismo social, este em que verificamos uma provocação ou desafio diante da lei.

Constatamos, nos autores pesquisados, que há um alinhamento entre o liberalismo econômico e a economia psíquica dos sujeitos. Com efeito, a nova economia libidinal é o “liberalismo psíquico”, em que o superego não responde mais às interdições da repressão, mas ao imperativo do gozo sem limites, prazer destrutivo e desmedido.

Enfim, tanto no âmbito da reflexão sobre o conceito de desamparo em sua relação com a construção identitária, quanto no esclarecimento da dupla face da realidade e da identidade, o corpo é o mediador, o ponto-fronteira que nos possibilita conhecermos tanto o homem,

quanto o seu mundo. A relação entre corpo e cultura se dá a conhecer por metáforas, lócus de confluência dos sentidos de identidade e de realidade.

Corpo e psicosexualidade são metáforas da cultura, operadores conceituais vistos como sintomas, sinalizadores de que nestes há precipitação de múltiplos sentidos a serem deslindados. Como no método de interpretação de sonhos de Freud, corpo e psicosexualidade, em seus produtos consentidos na superfície das representações, configuram-se como nosso “conteúdo manifesto”, nos convidam a um exercício de suspeita; produzem campos de significação privilegiados que devem ser rompidos e interpretados para que o real humano seja apreendido.

Fazer trabalhar os conceitos de corpo e psicosexualidade como instrumentos analíticos, requer que possamos traçar um mapa de sua funcionalidade, de como eles podem catalisar o fio do raciocínio que nos conduza a realizar uma reflexão sobre a cultura em condições de modernidade tardia.

Ao seguir os fios desta trama densa, cujos pontos nodais encontram-se nas metáforas selecionadas – a juventude, a depressão e o cinismo, pudemos deslindar alguns dos enigmas do homem contemporâneo, que habita um mundo que espelha seu próprio funcionamento psíquico, a psique do real, este real absurdo e ficcional, posto que encarnado de sentidos humanos, que se repetem na história em múltiplos sentidos contraditórios e condensados como na linguagem mito - poética, esta onde a Psicanálise buscou inspiração para construir o seu logos.

Somos seres de falta e desejo, incessantemente perpassados por conflitos, e desde este lugar, de fato, nunca atingimos nossa síntese final e definitiva (nunca nos tornamos finalmente nós mesmos). Com efeito, vimos com Herrmann (1999) que a identidade é um espelho aproximado do eu, de modo que o sujeito é crise de identidade e realidade. Sendo assim, somos também o desejo de unidade e multiplicidade, de modo que identidades parciais e efêmeras podem nos fazer crer que somos uma unidade definitiva, embora reiteradamente sejamos traídos por nossas partes negadas.

Em meio a esta guerra cultural no interior do sujeito singular e que também se observa na psique social (a sociedade é o um e o múltiplo), é preciso destacar que é o olhar do outro que conforma uma imago, um espelho para o eu, cujo contorno é constituído pelas identificações, histórias, memórias e sonhos narráveis. A palavra advinda do enigma do outro (o que o outro quer de mim?) é o que me instiga a buscar minha unidade ou síntese, ainda que ilusória.

Nossa jornada partiu de algumas inquietações sobre a problemática do corpo no campo da educação escolar, mas dela se distanciou em direção a um olhar mais amplo, que pudesse fazer cercar o objeto corpo em suas variadas facetas - histórica, antropológica, sociológica, filosófica e psicanalítica.

Ao retornarmos ao campo da educação, encontramos-nos impactados por esta densa viagem por entre as imagens do corpo na cultura, principalmente pela possibilidade de nos apropriarmos de nosso instrumento de experimentação epistemológica, do uso do conhecimento psicanalítico como possibilidade de fazer a leitura do real humano, na dupla face da representação – a superfície dos produtos da consciência e a face inconsciente, que é o avesso da consciência, a sua profundidade produtora, a possibilidade e a condição dos outros sentidos que são arremessados para fora da consciência, a nossa face negada.

Ao voltarmos ao nosso ponto de partida, após a construção de nosso objeto de estudo “corpo” (agora concebido como corpo psicosexual, ou corpo da representação inconsciente, sob o efeito das lentes da psicanálise freudiana e enriquecida por outros autores), a educação é concebida como experiência emocional formadora, na qual o corpo é o suporte para a construção do conhecimento de si e do mundo.

A educação é recurso criativo que possibilita transformar as pulsões eróticas e agressivas em conhecimento. Ela fomenta o criar pelo exercício da capacidade simbólica, modo de lidar com as perdas- no lugar de uma perda, uma substituição, recriação do perdido. Neste aspecto, educar é reforço da depressividade, esta que é a capacidade do aparelho psíquico em visar àquilo que se encontra perdido ou inacessível.

O fortalecimento dos processos simbólicos de pensamento, reflexão, memória e criação, possibilitados pela educação, é reinvenção da vida, trabalho de Eros.

Diante das metáforas da juventude, depressão e cinismo, a tarefa de educar encontra-se afetada por grandes desafios. Quando examinamos cada uma destas metáforas e o seu efeito sobre a educação, vislumbramos a presença impactante da pulsão de morte, sob os disfarces da farsa cínica, da violência do excesso de estímulos e da aceleração tecnológica, da depressão e da insegurança experimentadas no vazio identitário das subjetividades.

A educação enquanto cultivo de si é processo doloroso que exige tempo, esforço e disciplina para que o desconhecido seja assimilado e compreendido, processo permeado por conflitos e angústias, aspectos que não são contemplados pela nova ética indolor que não mais pressupõe sacrifícios.

Como parte da cultura *fake*, a escola muitas vezes incorpora o imediatismo e a rapidez performática, quando passa a favorecer o consumo de receitas para ensinar e aprender, uma política de resultados, voltados para a aprovação no vestibular, sob a égide de conteúdos apostilados, grandes resumos simplificados, os quais descaracterizam e empobrecem o ensinar e o aprender. Neste contexto do “fazer fingindo”, a educação reduz-se a tecnologia e afasta-se de sua função primordial que é a de promover a apropriação do acervo cultural. Quando inundada pela cultura *fake* do capitalismo cínico, com efeito, ela se transforma em processo desumanizador e excludente, pois atropela os tempos necessários para a aquisição das ferramentas de aprendizagem.

Ao ajustarmos mais uma vez nossos instrumentos de navegação, a psicanálise enquanto logos mito-poético nos faz ver a realidade humana em sua riqueza de contradições e paradoxos, quando vislumbramos não apenas a força de Tântatos, mas também a presença de Eros ligante, força agregadora e revitalizadora de nossos horizontes utópicos, fomentadora de transformações positivas.

No corpo, enquanto aparelho de simbolização (o corpo da representação inconsciente), preche de histórias e sonhos para contar, encontra-se o poder da palavra que cura e nos aproxima do outro, nosso semelhante. No entanto, neste mundo da velocidade e da pressa, as histórias, memórias e sonhos ficam emudecidos, mas retornam, nos mais variados sintomas corporais, cada vez mais frequentes (nos atos de violência, nas compulsões, dentre outros), conforme atestamos por intermédio da Revista Brasileira de Psicanálise.

Com efeito, somos incessantemente inundados pelo excesso de estímulos e pela aceleração tecnológica, o que faz com que nosso desamparo atinja níveis avassaladores. Para geri-lo, a cada dia, precisamos do outro, isto é, de nossos laços de amizade e fraternidade, os quais, como nos ensina Birman (1991), permitem a gestão de nosso mal-estar no registro horizontalizado dos laços sociais.

As esferas da educação em geral e da educação escolarizada em particular, erigem-se hoje, em espaços privilegiados para o fortalecimento de vínculos afetivos e para o revigoramento de nossas capacidades perceptivas e simbólicas, anesthesiadas pelo ruído ensurdecedor da propaganda incessante. Se nossos ouvidos, olhos e demais sentidos encontram-se embotados, ainda nos resta a possibilidade de os resgatarmos por intermédio de experiências emocionais formadoras, as quais podem ser ofertadas por uma educação ética e estética, que possa recuperar o lugar da narrativa, dos sonhos e desejos, da poesia, enfim.

Educar no mundo do pós-dever é enfrentar as contradições do nosso tempo presente, no qual encontramos cinismo e responsabilidade, ausência de autoridade e limites, ao mesmo tempo que preocupação com o futuro do planeta e exigência de maior justiça social.

Em meio a esta briga de titãs entre Eros e Tântatos, cujo palco é a cultura da modernidade tardia, apostamos na educação como instância cultural de resistência, como tarefa em prol de Eros, exercício cotidiano de acolhimento do inconsciente e da consideração do ser humano como essencialmente poeta, um ser que nos instiga a concebê-lo a partir de seus enigmas e metáforas.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, T.M.B. O discurso (psico)pedagógico sobre a adolescência: análise dos impasses docentes provocados pela teorização da adolescência.2007.147f. **Dissertação**. (Mestrado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- ALMEIDA, A.N. Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil de Sigmund Freud e Psicologia da criança no final do século XIX. 2006.96f **Dissertação** (Mestrado em História da Ciência) - Pontifícia Universidade de Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- AMARAL, M.G.T. O mal-estar na psicanálise entrelaçado com a regressão da subjetividade contemporânea: o que a desmedida do amor passionai e o funcionamento-limite têm a nos dizer? **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 34, n.2, p. 319-343, 2000.
- AMARAL, M.G.T. Adolescentes sem limites ou “funcionamentos-limite” diante de uma existência que exige a demissão do sujeito? **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, vol 35, n.4, p. 1001-1021.
- AMARAL, M. G.T. As noções de pudor e de corpo erótico fragmentado na adolescência: os desafios da análise em tempos pós-modernos. **Revista Ide**, São Paulo, n.41, p. 97-106, 2005.
- ANDRADE, C. A. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- ANDRADE, R. S. **A face noturna do pensamento freudiano: Freud e o romantismo alemão**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2001.
- ARAN, M.R. O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação. 2001.222f. **Tese**. (Doutorado em saúde coletiva) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001.
- ARASSE, D. A carne, a graça e o sublime. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-I: da Renascença às Luzes**. Rio de Janeiro: Vozes, v. 1, p. 535-620, 2008.
- AZEVEDO, A.V. de. **Mito e Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004
- BARCHELARD, G. **Epistemologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.
- BARROS, J.F.S. Dor psíquica: uma reflexão para nosso tempo. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 33, n.4, p. 755-762, 1999.
- BARTUCCI, G. Psicanálise e contemporaneidade: por uma clínica diferencial das neuroses. 2004. 215f. **Tese**. (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.
- BASTOS, L.A. O sorriso do lagarto: biotecnologias e afetos. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 35, n.1, p. 63-76, 2001.

BASTOS, L.A. Corpo e subjetividade: um diálogo da psicanálise com a medicina. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 37, n.1, p. 145-188, 2003.

BAUMANN, Z. **O mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENJAMIN, W. O narrador. In: **Coleção os pensadores: textos escolhidos**. São Paulo: Abril, 1975.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar- a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BIRMAN, J. **Psicanálise, ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

BIRMAN, J. **Mal estar na modernidade – a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1999

BIRMAN, J. **Arquivos do mal estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

BRAGA, E. R. M. Sexualidade infantil: uma investigação acerca da concepção das educadoras de uma creche universitária sobre educação sexual. 2002. 195f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia). - Universidade Estadual Paulista. Assis, 2002.

CALLIGARIS, C. A adolescência. São Paulo: Publifolha, 2000

CANEVACCI, M. **Culturas eXtremas: mutações juvenis nos corpos das metrópolis**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CARRANO, P. C.R. Juventudes: as identidades são múltiplas. **Revista Movimento**, Porto Alegre, n.1, maio, p. 12-28, 2000.

CORBELLA, S. Encontros e solidões de nosso tempo. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 42, n.3, p. 149-167, 2008.

CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. Prefácio. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-I: da Renascença às Luzes**. Rio de Janeiro: Vozes, v. 1, p. 7-13, 2008.

CORBIN, A. O encontro dos corpos. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-II: da Revolução à Grande Guerra**. Rio de Janeiro: Vozes, p. 181-266, 2008a.

CORBIN, A. Introdução. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-II: da Revolução à Grande Guerra**. Rio de Janeiro: Vozes, p. 7-10, 2008 b.

COSTA, G. P. A relação com o corpo na sociedade contemporânea. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 5, n.2, p. 350-359, 2003.

COSTA, J.F. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

COURTINE, J. J. .O espelho da alma. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo - I: da Renascença às Luzes**. Rio de Janeiro: Vozes, v. 1, p. 401-410, 2008.

DANTAS, N. M. Adolescência e Psicanálise: uma possibilidade teórica. 2002.90f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia clínica) - Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2002.

DAYRELL, J. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 24, set/dez. p. 40-51, 2003.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

DIAS, V. S. O corpo em questão na psicose. 2001. 106f. **Dissertação**. (Mestrado em Teoria psicanalítica) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001.

ENGEL, J. V. Psico - análise, psico - terapia, modernidade e pós-modernidade: uma discussão.(novas contribuições sobre o lugar da psicanálise) **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 34, n.3, p. 451-474, 2000.

ERIKSON, E. **Identidade, juventude e crise**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987

FAURE, O. O olhar dos médicos. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-II: da Revolução à Grande Guerra**. Rio de Janeiro: Vozes, p. 13-55, 2008.

FÉDIDA, P. **Dos benefícios da depressão: elogio da psicoterapia**. São Paulo: Escuta, 2002.

FELIX, R.O. A ideologia individualista e a clínica contemporânea- individualismo: ideologia impossível ou existe um. 2002. 153f. **Tese**. (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2002.

FERRAZ, F.C. A tortuosa trajetória do corpo na psicanálise. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 41, n.4, p. 66-76, 2007.

FERREIRA, C. F. O corpo de suas faces: um estudo psicanalítico. 2003. 110f. **Dissertação** (Mestrado em Teoria psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

FIGUEIREDO, L. C. **Psicanálise: elementos para a clínica contemporânea**. São Paulo: Escuta, 2003.

FOULCAULT, M. **História da sexualidade-I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FRANCO FILHO, O. M. A civilização do mal-estar pela não felicidade. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 43, n.2, p. 183-192, 2009.

FREUD, S. O Moisés de Michelângelo. In: FREUD, S. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 a, v. 13, p. 249-278.

FREUD, S. Histeria. In: FREUD, S. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 b, v. 1, p. 77-100.

FREUD, S. Estudos sobre histeria. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 c, v. 2, p. 41-363.

FREUD, S. As neuropsicoses de defesa. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 d, v. 3, p. 57-73.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 e, v. 1, p. 395-453.

FREUD, S. Rascunho K: as neuroses de defesa. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 f, v. 1, p. 299-304.

FREUD, S. Carta 69. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 g, v. 1, p. 350-352.

FREUD, S. História do movimento psicanalítico. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 h, v. 14, p. 13-84.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos - parte I. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 i, v. 4, p. 1-664.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos – parte II. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 j, v. 5, p. 361-665.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 k, v. 7, p. 135-252.

FREUD, S. Carta 84. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 l, v. 1, p. 369-370.

FREUD, S. Dois verbetes de enciclopédia: a- Psicanálise. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 m, v. 18, p. 287-307.

FREUD, S. As pulsões e suas vicissitudes. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 n, v. 14 p. 137-182.

FREUD, S. Sobre o narcisismo- uma introdução. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 o, v. 14, p. 89-119.

FREUD, S. O ego e o id. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 p, v. 19, p. 23-76.

FREUD, S. Psicologia de Grupo e análise do ego. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 q, v. 18, p. 91-179.

FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 r, v. 22, p. 15-225.

FREUD, S. Inibições, sintoma e ansiedade. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 s, v. 20, p. 107-198.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 t, v. 18, p. 17-85.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 u, v. 21, p. 15-71.

FREUD, S. O mal estar na civilização. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 v, v. 21, p. 81-171.

FREUD, S. A negativa. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 x, p. v. 19, p. 293-300

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 w, v. 12, p. 278-290.

FREUD, S. Luto e melancolia. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 y, v. 14, p. 275-292.

FREUD, S. Fetichismo. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980 z, v. 21, p. 175-185.

GALLACHO, J. C. A orientação sexual em um trabalho integrado de educação e saúde: estudo analítico-descritivo e documental de um programa de intervenção. 2001. 120f. **Dissertação**. (Mestrado em Educação escolar) - Faculdade de Ciências e Letras. Universidade Estadual Paulista. Araraquara, 2001.

GARCIA-ROZA, L. A. G. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

GAY, P. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GEVERTZ, S. Do corpo narcísico ao corpo-imagem: o erotismo nos dias atuais. **Revista Ide**, São Paulo, n. 41, julho de 2005.

GONÇALVES, F. M. Formação de professores e prevenção à AIDs: características pessoais e profissionais de uma professora que desempenha um trabalho que interfere na vida dos

alunos. 2002. 72f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia da Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2002.

GOULART, A. A. O poder do biológico: o que pode a psicanálise? **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 39, n.2, p. 27-36, 2005.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GOMES, P. B. **O método terapêutico de Scheerazade : mil e uma histórias de loucura, de desejo e cura**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

GREEN, A. **Narcisismo de vida, narcisismo de morte**. São Paulo: Escuta, 1988.

GREEN, A. **O desligamento: Psicanálise, antropologia e literatura**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GREEN, A. Histeria e estados-limite: quiasmas. Novas Perspectivas. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, vol. 36, n.2, p. 465-486, 2002.

GUIMARÃES, L. T. Ausência de poder e desamparo. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 39, n. 2, p. 37-44, 2005.

HERRMANN, F. Mal-estar na cultura e psicanálise no fim de século. In: JUNQUEIRA-FILHO, L. C. U. (coord.) e SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICANÁLISE DE SP. (org.) **Perturbador mundo novo**. São Paulo: Escuta, 1994.

HERRMANN, F. **Andaimes do real – livro primeiro: o método da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

HERRMANN, F. **A psique e o Eu**. São Paulo: Hepsyché, 1999.

HERRMANN, F. **Andaimes do real: Psicanálise do cotidiano**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2001.

HERRMANN, F. **Andaimes do real: Psicanálise da crença**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

HERRMANN, F. O que é Teoria dos Campos: o curso de Nova Orleans. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, vol. 38, n.1, p. 15-38, 2004.

HERRMANN, F. Como conclusão: daqui pra frente. In: BARONE, L. (org) **O psicanalista hoje e amanhã- II: Encontro psicanalítico da Teoria dos Campos por escrito**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

HOUAISS, A. e VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss da Língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JOTA, F.S. Entre o escrito e o dito: dilemas da sexualidade feminina na contemporaneidade – o sexo casual em análise. 2008. 122f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia clínica e cultura) - Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

KECK, F. e RABINOW, P. Invenção e representação do corpo genético. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-III: As mutações do olhar: o século XX**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, v. 3, p. 83-105

KEHL, M. R. A juventude como sintoma da cultura. In: NOVAES, R. e VANUCHI, P. **Juventude e Sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006. p. 88-111.

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

KLAIN, W. A herança do desamparo: um estudo psicanalítico do conceito de desamparo na gênese da identidade. 1998. 180p. **Dissertação** (Mestrado em Psicologia Clínica) - Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1998.

KNUDSEN, P. P. Gênero, Psicanálise e Judith Butler – do transexualismo à biopolítica. 2007. 153f. **Tese**. (Doutorado em Psicologia Clínica) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

KRISTEVA, J. **New maladies of the soul**. New York: Columbia University Press, 1995.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LAPLANCHE, J. **Teoria da sedução generalizada e outros ensaios**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

LAPLANCHE, J. **Problemáticas III: a sublimação**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LAPLANCHE, J. **Freud e a sexualidade: o desvio biologizante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LASTÓRIA, L. A. C. N. Utopias somáticas como contraface da distopia social. In: PUCCI, B., ALMEIDA, J. e LASTÓRIA, L. A. A. N. (orgs). **Experiência formativa e emancipação**. São Paulo: Nankin, 2009.

LAURENTIS, V. R. Aspectos somáticos da conquista do eu em D. W. Winnicott. 2008. 231f. **Dissertação** (Mestrado em Psicologia clínica) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008.

LAURITO, A. R. P. Escritas no corpo: ponderações por um viés psicanalítico. 2003. 170f. **Dissertação**. (Mestrado em Educação) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

LAZZARINI, E. R. Emergência do narcisismo na cultura e na clínica psicanalítica contemporânea: novos rumos, reiteradas questões. 2006. 214f. **Tese**. (Doutorado em Psicologia) - Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

LEBREGO, A. M. Um estudo psicanalítico sobre a feminização da epidemia do HIV/AIDS com usuários do hospital universitário João de Barros Barreto. 2008. 130f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal do Pará. Belém, 2008.

LEDERMANN, S. K. O infantil além dos princípios (psico)pedagógicos: conceitos da Psicanálise para uma reflexão sobre a Educação. 2007.126f. **Dissertação**. Mestrado em Educação - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

LIPOVETSKY, G. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos tempos democráticos**. São Paulo, Manole, 2005.

LOPES, M. M. F. Como as mulheres amam: uma leitura semiótica. 2002. 283f. **Tese** (Doutorado em Educação e Semiótica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2002.

LOSS, M. A. As possibilidades de engravidamento na adolescência: um desafio à integridade nas práticas em saúde pública. 2006. 197f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

LOWENKRON, A. M. Sobre a clínica psicanalítica na atualidade: novos sintomas ou novas patologias? **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 37, n.4, p. 993-1008, 2003^a.

LOWENKRON, A. M. Psicanálise, violência individual, violência social. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 37, n.2/3, p. 737-757, 2003b.

MAIA, G. A. A castração por detrás do amor: entre a razão e a causa do desejo. 2003. 183f. **Tese** (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

MANDRESSI, R. Dissecções e anatomia. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-I: da Renascença às Luzes**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, v. 1, p. 411-440.

MAGALHÃES, C. **Narcisismo primário e o desejo**. In: ALONSO, S. (org) O desejo na psicanálise. Campinas, Papirus, 1995, p. 27-44.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

MATHEUS, T. C. Crise da adolescência: história e política do conceito na psicanálise. 2006. 269f. **Tese** (doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MEZAN, R. **A trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MEZAN, R. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MONTARROYOS, G. P. Neurose de angústia e fenômeno psicossomático. 2003. 94f. **Dissertação** (Mestrado em Psicologia Clínica) - Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2003.

MORCAZEL, P. L. Da maternidade na adolescência à sexualidade feminina. **Dissertação**. 2004.75f. (Mestrado em Teoria Psicanalítica) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

MOULIN, A. M. O corpo diante da medicina. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-III: As mutações do olhar: o século XX**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, v. 3, p. 15-82.

MOTA, R. L. Da Viena de Freud ao ano 2000: psicanálise e pós-modernidade. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 34, n.3,p. 431-440, 2000.

MOTA, R. L. A clínica do vazio: novas exigências para o psicanalista. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 38, n.4, p. 885-893, 2004.

NERI, R. A. Modernidade: o encontro da Psicanálise com a histeria. **Tese**. (Doutorado em Teoria Psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1999. 307f.

NOVOTNY, L. E. B. W. Sobre a interpretação psicanalítica da sexualidade do adolescente. 2008. 91f. **Dissertação**. (Mestrado em ciências médicas). Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

OLIVEIRA, M. L. Contribuições da Psicanálise para a compreensão da criatividade. In: VASCONCELOS, M. S. (org). **Criatividade: psicologia, educação e conhecimento do novo**. São Paulo: Moderna, 2001.

OLIVEIRA, M. L. Escola não é lugar de brincar? In: ARANTES, V. (org) **Humor e alegria na Educação**. São Paulo: Summus, 2006, p. 75-100.

OLIVEIRA, M. L. **(Im)pertinências da Educação: o trabalho educativo em pesquisa**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

OLIVEIRA, M. L. **A rebeldia e as tramas da desobediência**. São Paulo: editora UNESP, 2010.

ORY, P. O corpo ordinário. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-III: As mutações do olhar: o século XX**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, v. 3, p. 155-195.

PAIS, J. M. As múltiplas 'caras' da cidadania. In: CASTRO, R.L.e CORREA, J. (orgs) **Juventude contemporânea: perspectivas nacionais e internacionais**. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

PELLEGRINI, R. M. A noção do corpo em Freud – abordagem preliminar ao fenômeno psicossomático. 2005.190f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia Clínica) Universidade de Brasília. Brasília, 2005.

PEREIRA, P. S. O inconsciente na produção científica sobre Aids e a educação escolar. In: OLIVEIRA, M. L. (org) **Pesquisa em Educação e Psicanálise**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2006 p. 37-81.

PESSANHA, J. A. M. **Filosofia e modernidade: racionalidade, imaginação e ética**. Porto Alegre: Cadernos ANPED n.4, 1993.

PESSOA, F. **Ficções do Interlúdio-4: poesias de Álvaro de Campos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

PINHEIRO, G. F. M. A latência hoje: reflexões acerca da organização psíquica da sexualidade em crianças de nove anos. 2006. 172f. **Dissertação**. (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

PLON, R. e ROUDINESCO, E. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

PORTER, R. e VIGARELLO, G. Corpo, saúde e doenças. In: CORBIN, A. COURTINE, J.J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-I: da Renascença às Luzes**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, v. 1, p. 441-486.

QUEIROZ, B. C. Q. **Sei por ouvir dizer**. Erechim, RS: Edelbra, 2007.

ROJAS, K. A. G. Adolescentes e Aids: estudo sobre os aspectos psicossociais da não prevenção. **Dissertação**. 2004. 160f. (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2004.

ROSSI, C. A Psicanálise e as novas formas de experiência humana determinadas pela globalização. **Revista Brasileira de Psicanálise**. São Paulo, v. 35, n.3,p. 647-664, 2001.

ROSSI, P. **Naufrágio sem espectador. A ideia de progresso**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ROUDINESCO, E. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ROUDINESCO, E. **Em defesa da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

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

SAFATLE, V. Um corpo obsoleto: sobre a relação entre fragilização das identificações e reconstrução contínua do corpo. In: PUCCI, B., ALMEIDA, J. e LASTÓRIA, L. A. A. N. (orgs). **Experiência formativa e emancipação**. São Paulo: Nankin, 2009.

SANT'ANNA, D. **Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea**. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SANTI, P. R. **A construção do eu na Modernidade- da Renascença ao século XIX**. Ribeirão Preto: Holos, 2000.

SEVCENKO, N. Introdução. In: SOUSA, L. M. e SCHARCZ, L. M. **A corrida para o século XXI: no loop da montanha russa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, M. T. L. Implicações da extensão do conceito ampliado de sexualidade, de Freud para a formação do educador. 2004.297 f. **Dissertação**. (Mestrado em Educação Escolar) - Universidade Estadual Paulista. Araraquara, 2004.

SILVA, D. R. Q. Mães meninas: a gravidez na adolescência escutada pela Psicanálise-Educação. **Tese**. 2007.201f. (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

SLOTERDIJK, P. **Crítica de La razón cínica**. Madrid: Ediciones Sirueva, 2011.

SOHN, A. M. O corpo sexuado. In: CORBIN, A. COURTINE, J. J e VIGARELLO, G. **História do Corpo-III: As mutações do olhar: o século XX**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, v. 3, p. 109-154.

TURCKE, C. **Sociedade excitada: filosofia da sensação**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

ZERNER, H. O olhar dos artistas. In: CORBIN, A. COURTINE, J. J e VIGARELLO, G. **História do corpo-II: Da Revolução à Grande Guerra**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 101-139.