Universidade de São Paulo

Eduardo Afonso Furtado Leite

Sobre o ideário de bem-estar num caderno jornalístico.

uma abordagem psicanalítica

São Paulo

2008

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Eduardo Afonso Furtado Leite

Sobre o ideário de bem-estar num caderno jornalístico. uma abordagem psicanalítica

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Ciências da comunicação - área de concentração: Teoria e pesquisa em comunicação - da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (USP), como exigência para obtenção do título de Doutor, sob orientação da Prof. Dra. Mayra Rodrigues Gomes.

São Paulo

2008

Eduardo Afonso Furtado Leite

Sobre o ideário de bem-estar num caderno jornalístico. uma abordagem psicanalítica

para meu pai

Agradecimentos

À Sílvia pelo amor e pelo incentivo.

À Mayra Rodrigues Gomes pela acolhida na Escola de Comunicação e Artes e pela orientação dedicada e decisiva que recebi.

Aos amigos Oscar Cesarotto, Clóvis Pereira e Christian Dunker pelas ricas ofertas de diálogo.

Aos amigos Sandra Berta, Sérgio Braghini e Ana Lucília pelo interesse e pelos livros, artigos e teses emprestados.

Menos nos atormentamos para ser felizes

do que para parecer que somos.

La Rochefoucauld

Resumo

Esta é uma pesquisa que tem como objetivo encaminhar uma sondagem do ideário contemporâneo que, midiaticamente, se desdobra em torno de uma palavra de ordem, ou seja, o termo “bem-estar”. Esse termo, o modo como comparece neste trabalho, foi considerado a partir do *corpus* desta pesquisa e que veio a ser o caderno “Equilíbrio” do jornal *Folha de S. Paulo* (de 01/2000 a 06/ 2005), bem como da pesquisa bibliográfica. A partir daí, levou-se em conta o termo bem-estar naquilo em que é colocado em questão um estilo sócio cultural de busca de felicidade que tem a experiência sensível do corpo, os cuidados com a saúde, a construção da beleza e a autonomia dos indivíduos como componentes de um Bem maior.

Isto posto, esta pesquisa estabeleceu recortes específicos de abordagem do ideário de bem-estar que mantém em comum a perspectiva de que ele se coloca como forma de resposta àquilo que Freud chamou de “mal-estar na cultura”. O termo “resposta” interessa aqui na qualidade de investimento libidinal que privilegia certas formas de presença dos indivíduos no laço social. Dentre os recortes específicos dessa abordagem encontram-se: a questão das antinomias pertinentes ao laço social contemporâneo e o ideário de bem-estar permeando-as na qualidade de um desdobramento de certa ética do bem-estar; a veiculação midiática de imagens de corpos implicados no ideário de bem-estar e a cativação que esses propõem, questão que remete às mídias como um Outro cujo olhar oferta reconhecimento e legitimidade identitária; consumo e bem-estar; o sucesso da psiquiatria contemporânea nas mídias e as promessas de minimizar os sofrimentos mentais através de intervenções técnicas no corpo.

Abstract

This study has the objective of investigating contemporary ideas that, in the media, fall under the omnipresent catchword of "well-being." In this present thesis, the term "well-being" is used exclusively according to the meaning found in the *corpus* of this study – the section of the *Folha de S. Paulo* daily newspaper entitled *Equilíbrio* [Balance], which ran from January 2000 to June 2005 – and in part of the bibliographic research. The term was thus used for aspects where it questions a socio-cultural style of seeking happiness in the sensorial experience of the body, health care, the construction of beauty, and the autonomy of individuals as components of a broader good.

This having been established, the thesis sets up specific ways of approaching the ideal of well-being that have in common the perspective that the ideal is presented as a type of response to what Freud called "discontent in civilization." The term “response” is of interest here, being understood as libidinal investment that gives special emphasis to certain forms of the presence of individuals in their social ties. Among the specific aspects in approaching notions of well-being are the following: the question of the antinomies pertinent to contemporary social ties and the ideal of well-being that permeates them as consequences of a certain ethic of well-being; the broadcasting by the media of images of bodies that fit into the ideal of well-being and the fascination that these bodies propose, a question that has to do with the media as an Other whose gaze offers recognition and identitary legitimacy; consumption and well-being; the success of contemporary psychiatry in the media; and promises to minimize mental suffering by technically acting on the body.

Sumário

Introdução.....11

Questão preliminar.....11
Mass mídias, devaneio e a vontade revolucionária da juventude do pós-guerra.....11
O caderno “Equilíbrio”.....17
O ideário de bem-estar na atualidade, uma definição.....21
Uma ética do bem estar.....27
Uma hipótese psicanalítica de trabalho.....31

Capítulo I. A tese freudiana do mal-estar na cultura, suas incidências contemporâneas em relação com o ideário de bem-estar veiculado pelas mídias.....35

A felicidade, o princípio do prazer.....38
As fontes do mal-estar e as estratégias para evitá-lo ou a busca de felicidade: o amor, a droga, a ciência, a arte e a religião.....41
Alguns componentes do mal-estar em versão contemporânea.....45
Utopias realizadas.....49
Mais ordem, por favor!.....52
Ciência, logo, felicidade (?).....57
O corpo, palco do bio-poder.....59
O supereu e o sentimento de culpa.....62
A insensatez do supereu.....68
Intensificação do consumo e supereu.....71
Sobre o declínio da figura paterna tradicional.....73

Capítulo II. Corpo e linguagem: da máquina orgânica ao corpo desejante.....77

Um corpo no espelho.....77
A linguagem como um corpo Outro, a relação de objeto.....83
Três figuras da falta no percurso de causação do sujeito.....85
O pai.....91
Sobre complexo de Édipo em Lacan.....94
Necessidade, demanda e desejo.....97
O sujeito em psicanálise lacaniana.....101

Capítulo III. Corpos *photoshop*.....105

"Atitudes".....111
Corpos *photoshop* e os corpos do caderno “Equilíbrio”.....108
Sobre a cativação pelas imagens de corpos midiáticos em ideal bem-estar.....109
No limite, o traço.....111
Virtualização da realidade.....114
A dialética entre o semblante e o Real.....116
Sobre o mal-estar vinculado à experiência da realidade como puro encadeamento de semblantes.....123
Cansa?.....125

Capítulo IV. Gozo e consumo.....131

Utilitarismo e o ideário contemporâneo de bem-estar.....131
Sobre o gozo.....141
A crítica de Bataille ao acúmulo e ao utilitarismo.....142
O princípio (gozozo) da perda.....144
O *potlatch*.....146
A parte maldita.....147
Pulverous.....148
Uma observação sobre o consumismo contemporâneo.....156

Capítulo V. Mente equilibrada em corpo medicado ou o retorno de uma novidade:
o caso do diagnóstico psiquiátrico contemporâneo.....160

Um fantasma de impostura.....153
Alguns antecedentes.....156
A passagem do século XVIII ao XIX.....159
As classificações psiquiátricas nos EUA.....174
O ajuste do diagnóstico psiquiátrico a partir da década de 1980.....177
Ateorismo.....180
A queda da alteridade, quiçá, da psiquiatria.....186

Conclusão.....193

Referências.....199

Introdução

Questão preliminar

No correr das últimas décadas do século XX deu-se uma modificação do significado atribuível ao termo bem-estar. Esse termo já não remete tão-somente à idéia de uma condição a ser almejada por meio de um projeto público e coletivo, perspectiva que remete à idéia de Estado de bem-estar social. Hoje, quando se usa o termo "bem-estar" - levando-se em conta os conteúdos gerados pelas mídias a respeito desse tema - a perspectiva que mais se apresenta é a de um projeto particular e privado devotado à construção da beleza, à idéia de otimização da saúde e das experiências sensoriais agradáveis, assim como tais objetivos vinculam-se, como índices, à questão da autonomia dos indivíduos.

O cálculo da felicidade na contemporaneidade destaca acentuadamente a busca de realizações particulares e privadas que se sobrepõem ou se coadunam com cumprimento de metas associadas ao projeto de um Estado de bem-estar social.

Mass mídias, devaneio e a vontade revolucionária da juventude do pós-guerra

No debate a respeito do poder das mídias quanto à capacidade de determinar valores e costumes é comum o prisma segundo o qual, ao mesmo tempo, elas tendem a refletir e determinar valores e costumes. A determinação se daria na ação contínua de refletir, e que ocorre como efeito de construções e encarnações de narrativas. Assim, as mídias seriam uma espécie de espelho determinante que, além de refletir imagens, é capaz de falar, escrever e ouvir (não necessariamente escutar). Um espelho - parente do espelho

lacaniano, que por sua vez é da ordem do constitutivo - que participa da configuração de uma sociedade por ele concernida.

Entre suas propriedades, esse espelho apresenta uma que é a capacidade de criar imagens inéditas. Desde a pintura do corpo (a primeira mídia) e de superfícies da *natura*, esse espelho é capaz de propor imagens que, antes de serem veiculadas, não necessariamente constavam do mundo.

Devido a essa característica esse espelho pode ser abordado como se fosse uma máquina capaz de "fazer existir sonhos". Fazer existir como capacidade literal de produção de textos (especialmente os textos imagéticos visuais, acompanhados ou não do verbal) cujos elementos formais aproximam-se daqueles próprios ao texto onírico.

No entanto, deve-se considerar que por mais que experimente uma espécie de estado de imersão aquele que é tomado por um filme no escuro do cinema, a vida em vigília desse vedor hipotético é mais presente que a vida em vigília para aquele que sonha. A experiência de imersão nessas interfaces midiáticas difere da experiência efetiva do sonho que, por sua vez, sugere a idéia de uma outra realidade para além da vida em vigília. Isso, por mais que as imagens e falas de um filme solicitem o onírico.

É possível, então, considerar esse espelho (midiático) capaz de efetivamente fazer existir não sonhos, mas sim *devaneios*. O devaneio implica algo como um sonho acordado. O devaneio é uma experiência fantasística para a qual a realidade, ao mesmo tempo, está e não está "ao lado". O devaneio implica considerar representações que habitam um espaço-limite entre a experiência do sonho e a experiência da vida em vigília. O devaneio é uma construção mental próxima da alucinação (próxima do processo primário da atividade psíquica segundo Freud, aquele pertinente à efetividade do sonho), mas que não chega a sê-lo efetivamente. Assim como em certas produções do espelho midiático, o devaneio propõe um fluxo imagético mental cuja passagem o EU assiste.

Algumas das interfaces comunicacionais que pululam em nosso mundo oferecem aos sujeitos concernidos a possibilidade de uma experiência semelhante ao do devaneio no que diz respeito à solicitação do pensamento do usuário ou espectador, ou seja, assim como no devaneio, essas interfaces midiáticas podem pouco ou nada solicitar o *trabalho* do pensamento. No devaneio o Eu é mais pensado do que pensa e essa possibilidade coloca-se para um sujeito frente a certas interfaces destacadas.

Caso assim o seja, cabe perguntar: os devaneios midiáticos seriam capazes de fazer conexão com os devaneios originais (ou originários) dos sujeitos concernidos? Ou seja, uma fantasia pertinente a um devaneio midiático seria capaz de fazer conexão com as aspirações subjetivas dos sujeitos espectadores? Influenciar na composição formal dessas aspirações?

A esse respeito, um evento a ser considerado é o caso David Wark Griffith lembrado no artigo "O grande motim" de Nicolau Sevcenko (1998). Griffith foi o diretor de cinema norte-americano que em 1908 introduziu na linguagem cinematográfica novidades como os movimentos de câmara, as ações paralelas e as tomadas em primeiro plano (no filme *The Adventures of Dollie*). Uma das conseqüências dessas inovações na linguagem cinematográfica foi uma intervenção num valor estético dominante da época: até então, o ápice da beleza feminina fazia sua morada nos corpos de mulheres que rondavam a casa dos 40 anos de idade. No entanto, os rostos dessas mulheres não resistiam à tomada em primeiro plano. O *close* destacava rugas nos rostos, e o dado Real do envelhecimento do corpo tornava-se por demais intenso para a visão dos espectadores. Esse elemento formal incorporado ao fluxo imagético próprio ao texto fílmico *foi capaz de abalar o valor* (libidinal) que algumas rugas de expressão poderiam ter no rosto de uma mulher da época, ou seja, o valor de uma maturidade de agradável desfrute. A partir de então a maquiagem desenvolveu-se intensamente colocando-se a serviço da construção da face de

vinte anos e que se tornou o véu privilegiado da beleza feminina mesmo para quem não tem essa idade.

Seria um exagero supor que a prevalência contemporânea da juventude (de vinte anos) como valor estético de alta intensidade seja tão-somente um desdobramento deste caso vinculado a elementos formais do texto fílmico; contudo, não se pode ignorar que nesta ocorrência coloca-se um marco do reinado da juventude (em seus contornos contemporâneos). Um marco formal que primeiro existiu como devaneio projetado na tela. Décadas mais tarde, será a juventude (doravante associada aos vinte e poucos anos) o principal ator encarregado de encenar protestos em nome de uma agenda cultural de pretensões revolucionárias que balançou os centros do mundo ocidental a partir da segunda metade do século XX.

Sobre essa pretensão revolucionária ou transformadora - conforme situa Sevcenko no mesmo artigo citado - após a Segunda Guerra Mundial, o *boom* de prosperidade do *americam way* se revelou altamente seletivo:

> [...] era possível a todo jovem conseguir um emprego, mas as universidades, os altos cargos, os melhores salários, os investimentos garantidos, as informações privilegiadas, a parte do leão, enfim, estavam reservados para as famílias dominantes ou os grupos organizados. A terra da oportunidade prometia mais do que conseguia cumprir.

Ficavam de fora das boas oportunidades: os brancos sem educação, os negros, índios, latinos e os imigrantes do Velho Mundo arrasado pela guerra. Daí decorreu um motim dos descontentes, cuja proporção alcançada encontra-se em dependência de sua midiatização através de recursos que foram além do jornal e do rádio. Como movimento cultural, esse motim teve sua midiatização na qualidade de um agente central e vital. Em

1956 os filmes *Blackboard Jungle* e *Rock Around the Clock* levavam as platéias ao delírio e à dança nas salas de projeção; além de vozes negras como as de Chuck Berry e Little Richard, havia também o lixo branco do Sul como Elvis Presley. Poetas como Kerouac, Ferlinghetti e Ginsberg enalteciam a América excluída do sonho. Na Broadway, Jerome Robbins estreava *West Side Story*. Ainda segundo Sevcenko (1998),

> [...] para os jovens era a insurreição contra a hipocrisia, a desigualdade e a estupidez consumista. Para os guardiões da ordem eram o paganismo, a delinqüência e as trevas. Elvis foi queimado em efígie por todo o território. Era a guerra civil e o fim do consenso cultural. Esse motim alcançou seu pico em 1968, com a *freak generation* e a resistência à guerra do Vietinã, e se consumou num espasmo com o gesto *punk* de 76. Quando Andy Warhol equiparou, nas suas séries de serigrafias gigantes de 63 a 67, a garrafa de Coca-Cola, Marlon Brando, as notas de dólar, Mao tsé-tung, a lata de sopa, os fugitivos mais procurados, o *drops* furado, a bomba atômica, sua própria mãe e Elvis Presley, a mensagem estava clara. A extinção de um quadro fixo e consensual de valores implodiu a possibilidade de quaisquer nexos coerentes e hegemônicos de significação.

Entre outros objetivos desse motim, interessa destacar um que se vincula intimamente com nosso objeto de estudo: esse movimento almejava ampliar as margens de possibilidade de experiência e de presença do corpo no laço social. Como índices, lembremos, por exemplo, questões como o amor-livre que solicitava liberdade dos investimentos eróticos no outro, a onda psicodélica que solicitava revolucionar a percepção do mundo, além de nesse período ter-se intensificado (ou popularizado) no Ocidente o fascínio pela espiritualidade oriental e, pelas práticas corporais de mesma origem; finalmente, também nesse período a agenda feminista impôs questões relativas aos usos dos corpos pelas mulheres.

Essa demanda por ampliação das possibilidades de experiência e de presença dos corpos no laço social foi um importante componente de uma agenda de transformações sociais cuja velocidade e alcance de propagação foi proporcional à ampliação da midiatização das sociedades concernidas por essa mesma agenda.

A princípio essa demanda solicitava legitimidade junto às forças políticas – de pretensões revolucionárias ou transformadoras – vinculadas ao chamado pensamento de esquerda. Contudo, essa demanda (talvez com exceção do feminismo) só foi levada mais a sério por essas forças políticas a partir dos anos 1990 (após a "queda do muro") quando a dedicação à questão das minorias ganhou maior destaque como agenda política e, em alguns casos encontrou o corpo em temas como prostituição, abusos sexuais, aborto, união civil entre homossexuais, gêneros.

Enfim, o primeiro nicho onde essa demanda formulou sua legitimidade no século XX foi a cultura *pop*. Os corpos que rebolavam, os que dançavam freneticamente, que trocavam de parceiros conforme o sabor do momento, que se vestiam de modo a contestar os costumes tradicionais nem sempre se associavam aos corpos que marchavam pelas ruas com palavras de ordem em torno de transformações coletivas. Todavia, esses corpos rebeldes impuseram sua presença entre as transformações sociais solicitadas desde o início da segunda metade do século XX.

Passadas algumas décadas, os corpos que dançam freneticamente, que trocam de parceiros e que se vestem de modos inusitados já não são mais motivo de espanto, podendo-se dizer que se tornaram lugar comum ou, simplesmente, balizas identitárias que não mais implicam uma ruidosa expressão de autonomia (até segunda ordem ao menos).

O que interessa sondar neste estudo é um destino dessa demanda por ampliação das possibilidades de experiência e de presença dos corpos no laço social, um destino na forma de um ideário que tem como significante mestre o termo "bem-estar".

O caderno "Equilíbrio"

Para uma sondagem do termo bem-estar no contemporâneo foi escolhido como *corpus* de base deste estudo o *Caderno Equilíbrio* do jornal *Folha de S. Paulo*.

Não se trata, aqui, de uma pesquisa sobre esse caderno no âmbito do jornalismo contemporâneo, seu lugar entre outras publicações, mas sim uma pesquisa tendo-o como pano de fundo. Interessam temáticas prementes nas narrativas que essa publicação encaminha. No entanto, tal intuito não deixa de fazer retornar o lugar do caderno "Equilíbrio" no âmbito do jornalismo contemporâneo. Esse viés se impõe quando se trata de considerar essa publicação uma atividade discursiva inserida num dado contexto socio-histórico, atividade capaz de designar lugares na produção de sentido, que legitima aquilo que é e aquilo que não é.

Trata-se, então, de assumir uma posição segundo a qual as mídias participam da construção do Outro social. Entende-se aqui o Outro como dele falou Lacan, como local do código e também como desejante. Isso implica que o caderno "Equilíbrio" não seja concebido tão somente como um meio neutro através do qual conteúdos são veiculados. A veiculação de conteúdos ocorre, no entanto, considera-se que, ao fazê-lo, ela põe em andamento mascaras ou véus para a formatação do desejo do Outro. A veiculação como processo discursivo que *solicita* um sujeito como no caso do rosto de vinte anos. Isso implica, entre outras considerações, que os conteúdos que esse Outro oferece não compõem um quadro acabado da instância aqui almejada na qualidade de um ideário de bem-estar; esta instância encontra-se em constante construção discursiva, sendo o desejo do Outro o motor desse movimento. Por esse viés, esta sondagem do ideário de bem-estar concebe a comunicação como campo para pensar a subjetividade contemporânea, ao

menos considerando elementos que a perpassam como parâmetros imaginário-simbólicos de investimento libidinal no laço social.

No que diz respeito ao instrumental teórico solicitado para as análises dos aspectos a serem salientados quanto ao ideário de bem-estar, encontra-se a psicanálise freudo-lacaniana em extensão à cultura, mesmo sabendo que o tema desta pesquisa cabe também a campos do saber como os da sociologia ou da antropologia aplicados às mídias. Assim sendo, a especificidade do viés teórico eleito se dá na medida em que, por ele, entra em questão a determinação discursiva do laço social também como determinação de uma economia libidinal.

Supõe-se neste trabalho que a partir da segunda metade do século XX evidenciam-se mudanças na economia libidinal dos sujeitos da civilização ocidental. Mudanças em relação aos modos de investimento da libido no laço-social. Mais evidentes em alguns segmentos populacionais, mais diluídas em outros, tais mudanças respondem a diferentes fatores de intensidade variáveis, entre eles a configuração de um ideário de bem-estar que interessa sondar pondo em destaque alguns de seus aspectos peculiares, bem como impasses na forma de contradições que sua efetivação apresenta.

Publicado pelo jornal *Folha de S. Paulo*, o caderno "Equilíbrio" nasceu na passagem do século XX para o XXI, e sendo, na imprensa brasileira, a primeira publicação dedicada ao tema da qualidade de vida no formato de um caderno jornalístico exclusivo. Assim, sua existência implica uma nova formatação da apresentação das informações, científicas ou não, sobre cuidados com o corpo de modo a fazê-lo mais saudável e, por vezes, mais belo: a alimentação saudável, as novidades entre os exercícios físicos, pequenas dicas a serem incorporadas ao cotidiano, que vão da postura do corpo à mesa de trabalho aos sabonetes com finalidades específicas, além de opiniões de especialistas em diferentes áreas vinculadas à busca por qualidade de vida privada.

A esse respeito, cabe lembrar que nas décadas de 1970 e 1980, a preocupação com o bem-estar e com a saúde colocava-se como marca que identificava segmentos bem definidos da população, tais como os vegetarianos "radicais" (hoje chamados de *vegans*) ou aqueles que freqüentavam as recém-inauguradas academias de ginástica e musculação. Entre estes últimos e as vastas hordas de fumantes sedentários comedores de gorduras (num tempo em que o termo *trans* não era popular) havia uma longa distância. Uma imago desse período foi Jane Fonda e suas polainas coloridas em fitas VHS que, pouco a pouco, chegavam aos lares de indivíduos dispostos a arregaçar as mangas e expulsar a preguiça pulando em frente à TV.

Diferente desse cenário segmentado, os contemporâneos leitores do caderno "Equilíbrio" vão de adolescentes aos que já vão longe na "melhor idade". Trata-se de um veículo cujos conteúdos participam da composição de um ideário de bem-estar ao alcance de qualquer um e não apenas para alguns segmentos.

Além de ser um privilegiado observatório dos desdobramentos narrativos desse mesmo ideário, também oferece algumas indicações de impasses e sofrimentos relativos à marcha contemporânea pela qualidade de vida privada na qual a construção do corpo saudável e belo se destaca como índice de um EU autônomo.

Genuína peça de jornalismo *candy*, não é feito para ser lido, supõe-se, com a mesma solenidade com a qual se lê um editorial, trata-se, antes, de uma leitura rápida de informações variadas que vão desde as últimas pesquisas sobre o câncer até a constatação de que "*Roer as unhas pode ser um transtorno*". (caderno "Equilíbrio". 10/01/02). Cabe frisar que o caderno "Equilíbrio" não é uma publicação específica como, por exemplo, a revista *Boa Forma* (Editora Abril) que aborda as diferentes ginásticas e dietas, mas sim uma publicação que pulveriza saberes dispersos de origens distintas, tanto para leitores já interessados em otimizar seus respectivos bem-estares, como para leitores não implicados

de modo intenso nessa meta. Como já dito, longe de se restringir aos segmentos da população mais comprometimentos com a qualidade de vida e a saúde em primeiro lugar, o ideário de bem-estar no caderno "Equilíbrio" coloca-se "para todos", difunde-se em amplo espectro. Assim, pode-se encontrar nele matérias que, por exemplo, ensinam como transformar a faxina do lar numa atividade *fitness*: "*Abra a despensa e vá malhar"* (22/3/01). Nesse caso, uma opção para o leitor que não quer ir à academia, mas que pode se servir da opção que consiste em transformar a limpeza da casa em atividade aeróbica. Nesse mesmo viés, há matérias que falam da possibilidade de se obter "*O máximo de saúde com um mínimo de esforço. Exercícios nada frenéticos, a escolha certa, mas não penosa, dos alimentos e o consumo moderado de álcool previnem até infartos*" (1/3/01). Se o leitor não apresenta disponibilidade para melhorar a alimentação ou para exercícios físicos, que ao menos saiba da importância de dormir ou de preferir as escadas aos elevadores: "*Não perca tempo, durma. Dormir pouco envelhece, engorda, eleva a pressão e aumenta o risco de desenvolver diabetes"* (23/11/00); "*Subir escadas diminui riscos de câncer. Pesquisadora de Havard revela que tumores em pulmão, cólon, mama e próstata são os que melhor respondem à atividade física"* (19/10/00). Ainda dentro desse viés que pode ser apropriado para um público amplo, o caderno "Equilíbrio" também traz matérias que correlacionam fé e ciência: "*Fé na saúde. Não importa a crença, pesquisas mostram que espiritualidade faz bem para o paciente*". (08/01/04). São também apresentadas matérias que enfocam a relação entre organismo e comportamentos: "*O sentido das diferenças. Ciência mapeia as diferenças fisiológicas e de comportamento para ajudar a medicina e a convivência entre homens e mulheres*" (18/3/04).

Igualmente interessa aqui destacar as matérias que indicam entraves e excessos vinculados às práticas de busca de qualidade de vida: "*Exercício demais pode indicar distúrbio*" (31/10/02); "*Por temer o envelhecimento precoce da pele e também reduzir o*

risco de câncer de pele, muitas pessoas têm evitado totalmente a exposição ao sol ou usado continuamente bloqueadores com fatores de proteção muito altos. Mas essa 'fobia solar' pode ser bem prejudicial, afirma o ginecologista e mastologista Eduardo Carneiro de Lyra, professor do Instituto Brasileiro de Combate ao Câncer (IBCC)" (12/2/04). Enfim, no caderno "Equilíbrio" tem-se uma espécie de ponto de cruzamento de narrativas que ocorrem dentro do campo discursivo que constitui o ideário de bem-estar nas mídias e que nos propõem apostas para a felicidade e nos falam de sucessos e impasses desse meio para a busca de felicidade concebida como longevidade, máxima saúde, construção de um corpo belo e, de preferência, com estilo.

O ideário de bem-estar na atualidade, uma definição

A intenção de estabelecer uma abordagem do termo bem-estar depara-se com uma profusão de temas que participam da construção de um ideário e que vão além da questão da divulgação de saberes científicos destinados a melhorar as condições de saúde das populações. Por mais que sejam atuais, alguns temas em jogo no ideário de bem-estar (escolhas de dietas e auto-exames atitudinais, por exemplo), não raro remetem a questões mais antigas na modernidade ou mesmo na antigüidade. A esse respeito, temos a questão do "cuidado-de-si" (*epiméleia heautoû*) entre os gregos e seus desdobramentos nos primeiros séculos da era cristã.

Isso posto, a partir dos dados do *corpus* da pesquisa e do levantamento bibliográfico convém situar alguns destes temas implicados no ideário de bem-estar, bem como, destacar sua apresentação, suas nuanças mais fortes, no contemporâneo, especialmente a partir da segunda metade do século XX.

(1) No tocante ao tema da condução dos prazeres, convém lembrarmos que no ideário contemporâneo de bem-estar mantém-se - quanto a seu desdobramento ético - a característica central daquilo que Lacan, em seu Seminário VII (*a ética da psicanálise*), chamou de "a parede do pensamento ético", ou seja, a idéia de que o bom e o prazer *derivam* do bem (LACAN, 1991, p. 13).

(2) Segundo nos lembra Foucault, "não há sem dúvida, sociedade que não realize uma certa *noso-política*" (FOUCAULT, 1979, p. 194). Do grego *nósos*, o termo nos remete a doença. Uma *noso-política* seria o encaminhamento que a pólis oferece ao *pathos* humano. Segundo Foucault, no Velho Mundo, no século XVIII, a saúde e a doença tornam-se *encargos* coletivos. Não apenas as ações do Estado concretizam essa perspectiva no corpo social de então: a igreja, sociedades científicas, associações filantrópicas de socorro e a mídia também constituem atores desse encargo coletivo. Enfim, para além dessas instituições é preciso que também as famílias e os indivíduos se façam responsáveis pela saúde ao invés de serem resistentes às políticas elaboradas em seu nome. No caminho de efetivação dessas políticas, o estado moderno quase sempre agiu sobre o corpo social com mão de ferro. Já na entrada do século XXI, pode-se considerar que a saúde como ideal encontra-se assimilada por corações e mentes e associa-se, como dever moral naturalizado, às idéias de bem-estar e de qualidade de vida como componentes de um projeto privado de felicidade. Assim, os cuidados para com a saúde coletiva não mais precisam de coerções físicas: do estopim da revolta da vacina no século XIX à atual guerra anti-tabaco, temos a passagem de uma ação repressiva em nome da saúde para uma estimulação midiática (não necessariamente repressiva) em prol de comportamentos saudáveis. Estimulação operada por diferentes atores além do Estado como é o caso do próprio caderno "Equilíbrio": "*Solução de fim de semana. Moradores*

de grandes cidades tentam compensar estresse, alimentação errada e excesso de cigarros e bebidas com programas de dois dias" (7/7/05).

(3) A partir da segunda metade do século XX impõe-se definitivamente a assunção das mídias de massa e, por elas, ocorre a veiculação do ideário de bem-estar entrando em jogo uma popularização mais intensa de saberes científicos ou não para a melhor saúde e para a qualidade de vida. Cabe lembrar que tal temática já era comum nos jornais das últimas décadas do século XIX, trata-se de um processo que avança.

(4) Também a partir da segunda metade do século XX, evidenciam-se algumas mudanças no sistema de produção capitalista que implicam o que se convencionou chamar de sociedade de consumo: a necessidade de menos uso da força de trabalho na produção devido aos avanços técnicos; o deslocamento da força de trabalho para o setor terciário que abriga variados segmentos econômicos associados à busca de saúde, beleza e realização de anseios subjetivos de ordem privada; a intensificação da parceria ciência-mercado gerando novas tecnologias que garantem uma continua renovação destes segmentos fazendo com que o universo de produtos e serviços ofertados a título de melhoria de qualidade de vida sugere uma imagem do infinito.

(5) A questão da beleza corporal - sua construção - implica, na modernidade, uma indústria cuja origem remete à passagem do século XVIII para o XIX. No entanto, sua popularização avançou consideravelmente nas últimas décadas do século XX. Deve-se, ainda, considerar a superação de uma série de barreiras tecnológicas para as intervenções no corpo. Na abertura do século XXI, projeta-se, por exemplo, a nanotecnologia que já se faz presente em produtos voltados para o embelezamento (cf. VIGARELLO, 2006).

(6) As possibilidades de exploração de experiências sensíveis do corpo, supostamente, ampliaram-se a partir da segunda metade do século XX: os esportes radicais; o sucesso de práticas corporais orientais no Ocidente (das artes marciais à acupuntura); o sucesso de

substâncias psicotrópicas sintéticas como o LSD e o *ecstasy*; os circuitos associados à música eletrônica (a dança para os brancos); a popularização de refinamentos culinários; a popularização da moda; as possibilidades de exploração de práticas sexuais que antes deveriam permanecer restritas a segmentos marginalizados – como as práticas sado-masoquistas - são exemplos que corroboram para a suposição de uma ampliação da margem de possibilidades de exploração das experiências sensíveis do corpo.

(7) A tendência, marcante no ideário de bem-estar contemporâneo, de incluir entre os cuidados com a saúde, estratégias de felicidade nos relacionamentos interpessoais: *Amigos-da-onça podem fazer mal até a saúde. Estudiosa americana lista 21 tipos de amigo-problema; quando os atritos são freqüentes, é melhor questionar a amizade* (*caderno "Equilíbrio"*, 8/4/04). Lembremos também das tão recorrentes falas especialistas que afirmam, por exemplo, que "a dança ajuda a superar a timidez"; que "a concentração corporal e o equilíbrio energético levam ao equilíbrio emocional e mental"; ou ainda, que a "saúde virou sinônimo de bem-estar mental, lazer, qualidade de vida e espiritualidade" (caderno "Equilíbrio", 31/8/00, 28/3/02 e 12/4/01 respectivamente).

(8) Pode-se considerar que, na modernidade, estabeleceu-se um jogo de forças no qual a legitimidade dos discursos que abarcam as determinações do homem passa a tender não apenas à religião, mas também à ciência - entendendo aqui a ciência configurada no trânsito que vai de Descartes a Galileu. Como exemplo de uma tendência de maior independência do saber científico frente à religião no século XX, pode-se lembrar o papel emblemático da pílula anticoncepcional no movimento de emancipação das mulheres. No entanto, ao contrário daquilo que desejou Freud, a racionalidade científica não venceu a religião, que segue seu curso e encontra, hoje, certa disponibilidade da ciência para estabelecer uma definição de fronteiras pautada no ideal de boa vizinhança apesar de alguns pontos de conflito. Assim, a luta de prestígio entre ciência e religião pode não ser

mais que uma acomodação de forças através da qual a primeira se impõe e a segunda mantém seu triunfo apesar dos enfrentamentos que a ciência lhe oferece em pontos específicos. Nesse movimento, não há surpresa alguma em constatar que a religião participa da construção do ideário de bem-estar: sejam, por exemplo, constatações científicas de que a fé faz bem à saúde, sejam as tendências de assimilação, algo vulgarizada, de espiritualidades orientais no Ocidente. Neste sentido, o carderno "Equilíbrio" nos oferece alguns lembretes: "*Físico faz aula de meditação e comprova resultados*" (11/3/04); "*Espiritualidade na vida e no consultório faz bem à saúde. Estudos científicos apontam os benefícios da fé para os pacientes, e médicos defendem que religião deve ser assunto da consulta*" (11/1/04); "*Vícios ou Virtudes? O que a avareza, gula, inveja, ira, luxúria, orgulho e preguiça fazem com o corpo e com a mente*" (21/4/05).

Como já aventado, deve-se considerar que mesmo que o termo bem-estar possa suscitar uma reflexão que coloque ênfase no fazer político em nome de um modelo de estado que promova o incremento do bem-estar social, essa reflexão, hoje, inclinar-se-á de modo a abarcar o corpo como vetor privilegiado dos interesses dos indivíduos contemporâneos. Por exemplo, esta reflexão política deverá se haver com a tendência dos eleitores ocidentais a se interessarem mais intensamente por questões diretamente vinculadas aos usos do corpo como, por exemplo: o aborto, o estatuto legal da produção e consumo de drogas, o casamento *gay*, a eutanásia, os limites a serem dados ou não à biotecnologia, além de questões como as da segurança, da aposentadoria e da criação de empregos.

Atualemente, a busca por qualidade de vida – nos moldes do ideário de bem-estar – vem a ser um projeto privado que tende à condição de um dever moral maior que substitui ou, no mínimo, se coaduna com outros: sejam os pautados na ascese espiritual da alma ao

paraíso, sejam aqueles através dos quais se acalenta o sonho de uma vida feliz num ponto fugidio a se apresentar no fluxo das gerações, no futuro da nação.

A partir de um número significativo de veículos midiáticos, o ideário de bem-estar apresenta componentes que se estendem desde o já citado interesse ocidental por antigas tradições e técnicas oriundas da espiritualidade oriental até as intervenções cirúrgicas e medicamentosas no corpo passando por uma série de prescrições: dos exercícios físicos à alimentação ideal, da construção *feng shui* do espaço de habitação às últimas tendências *fashion*. Componentes cuja amplitude e variedade dentro do setor terciário da economia permitem trabalhar com a perspectiva de que o termo bem-estar na contemporâneidade vem coincidir não apenas com a aposta na construção de uma "experiência de si" que se encontre "de bem", equilibrada, sustentada por práticas que não deixam de ser saudadas como naturais, saudáveis e, por vezes, concebidas como transcendentes. Esse EU em busca de bem-estar pode também não ser outro senão aquele esperado pelas sociedades democráticas capitalistas pós-industriais, um bom parceiro para o mercado livre.

Postos esses elementos, o ideário de bem-estar no âmbito desta pesquisa pode ser considerado como *um conjunto vasto e renovável de regras, técnicas e princípios científicos ou não, que é midiaticamente veiculado "para todos" e destinado a promover uma otimização da saúde, das possibilidades de construção da estética corporal e também ampliação das possibilidades de experiências sensíveis prazerosas do corpo; por conseqüência, espera-se que a adesão dos sujeitos a esse ideário possibilite condições para uma vivência satisfatória das relações interpessoais, assim como tal adesão é índice de autonomia dos indivíduos capazes de encaminhar transformações do corpo (ou dos usos do corpo), das quais também se esperam transformações identitárias, que, por vezes, acalentam pretensões transcendentes.*

Uma ética do bem estar

Em sua origem grega, a palavra ética implica uma boa maneira de ser, ou a sabedoria que rege as ações. Já na modernidade, "ética" tende a ser sinônimo de uma moral. Isso posto, é próxima do lugar comum a afirmação de que no século XX deu-se um rearranjo na esfera da ética. Como lembra o filósofo Gilles Lipovetsky, trata-se de considerar a assunção de uma ética do bem-estar, o que seria uma espécie de ética indolor (uma ética que a privilegia anseios particulares e que tende a menos valorizar anseios coletivos, daí a idéia de uma posição ética indolor uma vez que um sujeito assim posicionado tenderia se afligir menos com a dor do outro).

Por sua vez, o ideário de bem-estar vem a ser um campo atrelado à prevalência de tal ética. Trata-se de uma face discursiva – produtora de narrativas - dessa ética. Narrativas que anunciam o indivíduo predominantemente pelo viés do organismo e, dessa forma, frente à possibilidade de construção (ou de reconstrução), bem como de exploração de seus potenciais sensíveis e de conquista de saúde encaminhados a título de autonomia. Esses elementos dentro do ideário de bem-estar reservam aspectos específicos que podem chegar a ser antagônicos a partir de suas premissas discursivas, como no caso dos saberes de origem científica e aqueles oriundos de releituras de saberes ancestrais do Oriente. Contudo, esses elementos ou campos temáticos do ideário de bem-estar se entrelaçam como faces narrativas de uma ética do bem-estar, casos particulares de efetivação da mesma.

Como rearranjo de forças morais, a ética do bem-estar está intimamente vinculada à expansão do consumo de bens e serviços. Como já sugerido, uma ética apropriada aos anseios de uma sociedade cujo sistema de produção demanda intensificação do consumo alinhando-se à expectativa de uma máxima ampliação das possibilidades de satisfação

dos anseios subjetivos, uma sociedade que, ao menos supostamente, procura a margem mais larga de liberdade e de possibilidades de prazer para os indivíduos.

Entre as marcas inerentes à modernidade destaca-se o direito do indivíduo de usufruir de uma liberdade mais extensa do que aquela caracteristicamente associada aos períodos anteriores quando apenas um estamento social gozava de todos os privilégios inacessíveis ao conjunto da sociedade. Há de ser lembrar também que a busca por felicidade e qualidade de vida, longe de ser uma novidade, trata-se de uma questão política que permeia a sociedade moderna desde suas origens no final do antigo regime – século XVIII (o direito à procura por felicidade já consta na constituição norte-americana).

Na longa duração histórica que formalmente antecede à Revolução Francesa, a liberdade constitui atributo dos senhores de uma sociedade com pouca mobilidade entre os pólos, constituídos estes por *oratores e belattores*, num extremo e *laboratores*, no outro. Obrigações herdadas de vínculos feudo-vassálicos regulam uma ética social predominantemente estóica. De Santo Agostinho a Hegel, o individual se dissolve no absoluto da comunidade, do estado, da religião.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem (de 26 de agosto de 1789) oficializa o desejo por uma mudança de rumos quanto a esse estado de coisas. Marco a partir do qual a civilização ocidental passa a usufruir uma conquista que se naturaliza em valores sustentados e permeados por uma ética cujo pilar afirma a igualdade e liberdade dos indivíduos. Cabe frisar que, a instituição dos valores e costumes modernos, pautados desde então na liberdade e igualdade, viabilizou-se em consonância com as necessidades implícitas do sistema de produção capitalista. Neste sentido, a sustentação da universalidade da liberdade e igualdade dos indivíduos é análoga à constituição dos mercados consumidores. Por isso, por exemplo, Napoleão instituiu o Código Civil (1804)

quase simultaneamente às reformas do ensino e à criação do Banco de França (1800) e das Câmaras de Comércio (1802).

Entretanto, quando nos referimos à busca da felicidade no curso da modernidade, temos de nos lembrar que essa busca, no mais das vezes, solicitou aos indivíduos a aceitação de sacrifícios do bem-estar imediato em nome de uma felicidade coletiva a ser atingida num tempo futuro, ou seja, o ganho de liberdade na modernidade implicou, no mais das vezes, o uso dessa mesma liberdade como efetivação de escolhas forçadas por opções restritivas ao bem-estar imediato do indivíduo.

Contudo, a partir da segunda metade do século XX evidencia-se uma tendência que, a princípio, pode ser pensada como um movimento de extensão de conquistas quanto à liberdade dos indivíduos, ou seja: muitos dos anseios individuais que deveriam ser sufocados em nome da religião, do Estado e do sistema de produção capitalista passam a ser reivindicações legítimas e estimuladas. Daí que, no contemporâneo, o termo *bem-estar* menos se refere à possibilidade de ser conseqüência de atos de abnegação de anseios particulares em nome de interesses maiores que o indivíduo e passa, de modo mais intenso (ao menos em expectativa), a celebrar a meta de realização não postergada de anseios subjetivos dos indivíduos na qualidade de um objetivo maior. Tal aspecto caracteriza uma ética do bem-estar própria à modernidade tardia.

Uma hipótese psicanalítica de trabalho

A existência em sociedade impõe insatisfação aos sujeitos. Esta é uma assertiva presente na totalidade dos estudos sociais e antropológicos pautados pelo discurso da psicanálise que, dessa forma, encaminham a tese freudiana do mal-estar na cultura. O conflito inerente à existência social dos homens dá-se entre suas inclinações particulares à

satisfação e a proibição a estas que a ordem social exige como condição de sua própria manutenção.

É a partir deste arranjo em torno de uma satisfação interditada que interessa pensar esta face da história recente das sociedades ocidentais ou ocidentalizadas: a força de um ideário que fala em nome de uma maximização das possibilidades de satisfação para os indivíduos, o ideário de bem-estar.

Partindo dessa premissa psicanalítica que perpassa este estudo, cabe aqui situar a hipótese de trabalho em questão. Ou seja, a partir do estudo das referências bibliográficas, assim como do *corpus* da pesquisa, a hipótese deste trabalho propõe que *a adesão dos sujeitos ao vasto ideário de bem-estar amplamente midiatizado no contemporâneo é uma forma (de investimento libidinal) de encaminhar uma resposta àquilo que Freud chamou de mal-estar na cultura. No entanto, essa aposta não deixa de se fazer acompanhar por uma forma de mal-estar vivida pelos indivíduos como a experiência de um déficit operacional na manutenção do estar bem. Nas sociedades repressoras dos anseios subjetivos, ou nos segmentos das sociedades contemporâneas pautados em tal premissa, o mal-estar implica a experiência de um de excesso de exigências restritivas; frente a esse cenário, os discursos pautadas no direito à autonomia plena das identidades e das vontades do "eu-consumidor", no direito à beleza, assim como na busca de uma administração harmoniosa da saúde sugerem uma superação do mal-estar advindo do excesso de restrições que permearam a modernidade. Porém, não raro, a expectativa de alcançar uma ótima qualidade de vida segundo os parâmetros do ideário contemporâneo de bem-estar se apresenta também como imperativo de contornos excessivos: seja o excesso de restrições à satisfação dos anseios imediatos através do cumprimento integral de regras e preceitos desse ideário (afasto-me mais uma vez do prazer em nome do prazer), seja o imperativo, não raro também excessivo, que solicita ao EU que uma realização*

prazerosa se cumpra de modo intenso e contínuo: goza! Enfim, o ideário contemporâneo de bem-estar propõe a positivização de uma utopia.

Assim sendo, constata-se a manutenção da questão do mal-estar e do sacrifício em nossas sociedades entendendo a referência ao ideário contemporâneo de bem-estar como um sintoma das mesmas, cujo palco privilegiado vem a ser o corpo, isso considerando que o termo sintoma implica uma estratégia de satisfação na qual entram em jogo prazer e desprazer.

A força premente de uma ética do bem-estar e a forte incidência ordinária do ideário de bem-estar em nossas sociedades corroboram as afirmações de Foucault naquilo em que, para esse autor, o poder, como viés discursivo, não opera tão-somente através de meios repressivos, sendo necessário levar em conta que o poder também se atualiza por meios que implicam efeitos positivos tanto ao desejo, quanto ao saber. O poder produz saber e o ideário de bem-estar surge como orientação positiva do poder no lugar de perspectivas tão-somente repressoras quanto às experiências sensórias do corpo e quanto aos prazeres: *Banhos caprichados aliam prazer à higiene* (caderno "Equilíbrio", 22/3/01). Tal diagnóstico é solidário à leitura do conceito freudiano de supereu como instância não apenas vinculada à repressão de inclinações subjetivas de prazer, mas também como instância que põe em andamento imperativos de gozo. A esse respeito, ao consultarmos o *corpus* desta pesquisa, encontramos indícios desta questão tais como: "*Excesso de exercício desestabiliza o corpo. Chamada de overtraining, síndrome que atingia somente atletas chega às academias de ginástica e afeta até crianças*" (idem, 5/9/02); "*O abuso das pílulas. A busca por soluções rápidas para problemas como excesso de peso, ansiedade ou tristezas leva ao consumo perigoso de remédios*" (idem, 16/6/05); "*Malhador se vicia nos exercícios*" (idem, 18/10/01); "*Nova doença afeta lazer. Nos dias de trabalho, não há sinal de desânimo e indisposição. Mas basta chegar o fim de semana*

ou o primeiro dia de férias para os sintomas surgirem: enxaqueca, resfriado, falta de energia e náusea. É a síndrome do lazer, nova doença que vem atingindo os "workaholics" *(trabalhadores compulsivos). O mal-estar, que pode durar alguns dias, some completamente quando a pessoa volta ao trabalho*"; "*A tirania do lazer no fim-de-semana. Cidadãos das grandes cidades substituem a diversão descompromissada por maratona de obrigações*" (idem, 1/2/01).

***

No capítulo I o leitor encontrará a referência à tese freudiana do mal-estar na cultura articulada à questão do conceito de supereu no laço social contemporâneo. Esses elementos são apresentados levando-se em conta indícios de impasses relacionados ao ideário contemporâneo de bem-estar e observações do *corpus* da pesquisa, o caderno "Equilíbrio". No capítulo II são encaminhadas algumas articulações teóricas de cunho psicanalítico que procuram avançar as questões salientadas no capítulo I, bem como situar temas referidos nos demais capítulos. Prevalecem no capítulo II elementos teóricos próprios à obra de Lacan até o seu *Seminário VII a ética da psicanálise* (1960). No capítulo III procuro destacar certos corpos idealizados e próprios ao ideário de bem-estar nas mídias como ofertas de balizas identitárias valorizadas no laço social contemporâneo. Levando em conta que a busca de bem-estar é também busca de autonomia e vincula-se á idéia de construção de si mesmo, a temática da identidade solicita algumas observações. No capítulo IV entra em questão o consumo de produtos e serviços associados ao ideário de bem-estar. Tal questão é abordada na qualidade de uma busca de satisfação do desejo (a partir de um prisma psicanalítico), aspecto que coloca em jogo uma das noções possíveis do conceito de gozo segundo Lacan, ou seja, o gozo como busca de uma

satisfação suposta plena, mas que se revela paradoxal. Por esse viés, o ideário de bem-estar é abordado nesse capítulo a partir de seu laço possível com o utilitarismo. Para tal intuito, entram em questão também alguns apontamentos de Georges Bataille e do psicanalista Jacques-Alain Miller. No capítulo V, parto da consideração de que a "mente sã em corpo são" bem pode ser, no contemporâneo, relida como expectativa de "mente feliz em corpo medicado"; assim, trata-se de colocar em questão uma série de acontecimentos próprios à psiquiatria contemporânea que permitiram que esta se transformasse numa estrela midiática que participa da configuração do ideário contemporâneo de bem-estar a partir dos anos 1990. Com essa leitura pretendeu-se colocar em questão aspectos da abordagem - implícita - da subjetividade num certo fazer científico que objetiva tratar sofrimentos mentais que nos falam do *pathos* humano.

Capítulo I. A tese freudiana do mal-estar na cultura, suas incidências contemporâneas em relação com o ideário de bem-estar veiculado pelas mídias

"Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída no plano da 'Criação'" (FREUD, 1930, p. 95). Penso que essa é uma das mais oportunas sentenças para situar a tônica que permeia aquele que vem a ser um dos mais comentados e perturbadores trabalhos de Freud, "O mal-estar na cultura", texto cuja referência propõe a condição conflitiva da experiência humana como premissa que interessa destacar para uma abordagem do ideário contemporâneo de bem-estar e, conseqüentemente, de desdobramentos éticos que esse ideário implica.

A tese a partir da qual Freud propõe a existência de um mal-estar inerente à existência social é a de que a civilização se constrói a partir de uma limitação das possibilidades de satisfação pulsional [1]. Assim, para existir como um ente social, cada vivente submete-se a

---

[1] No Brasil a tradução das obras de Freud foi feita a partir da tradução inglesa na qual o termo alemão *trieb* foi traduzido como instinto ao invés de pulsão. Tal tradução é criticada uma vez que o termo *trieb* refere-se a um evento psíquico distinto daquele em jogo quando se pensa em instinto. *Trieb* se vincula, entre outras características, à plasticidade dos cenários de busca de satisfação que a sexualidade humana admite, aspecto esse que contrasta com a fixidez do comportamento orientado pelo instinto. Quanto à passagem para o português, há o consenso de que a tradução mais adequada para *trieb* vem a ser o termo *pulsão*.

No artigo *As pulsões e seus destinos* (1915), Freud definiu a pulsão (*trieb*) como conceito "situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em conseqüência de sua ligação com o corpo" (FREUD,1974b,p.142). A pulsão, segundo o modelo especulativo freudiano, implica *finalidade*, *objeto*, *fonte* assim como uma *pressão*.

Por *fonte* (*quelle*) de uma pulsão, Freud remete a processos somáticos que ocorrem nos órgãos ou parte do corpo, tais processos implicam um estimulo interno estímulo veiculado na vida mental por uma pulsão. Quanto à *pressão* (*drang*), trata-se de um fator motor, "a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que representa". Como lembra Freud, esse aspecto tende a se confundir com a própria essência da pulsão na qualidade de uma força contínua. Em alemão, as conotações do termo *trieb* incluem: colocar poderosamente em movimento; imperativo, anterior ao instinto, base não volitiva da volição; interface entre externo e interno, enfoca a geração da ação, é de origem e natureza indeterminadas; plasticidade; enfoca a geração da ação. Já o termo *drang* traz o significado de ímpeto, pressão para descarga corporal, abarca desde a idéia de necessidade biológica até ânsia como pertinente à vontade. Entre as conotações de *drang* encontram-se: resultado de um fluxo que pode se acumular; transformação da pressão em ímpeto; no romantismo alemão a designação *sturm und drang* (ímpeto – tempestade) expressa algo tormentoso e agitado, uma pressão que insiste e é urgente (HANS.1996,p.346). Quanto à *finalidade* (*Ziel)* de uma pulsão, trata-se sempre da satisfação (em última instância a satisfação da pulsão implica o gozo, mesmo que, nesse caso, trate-se de uma "satisfação desprazeirosa"), evento que depende da eliminação do estado de estimulação na fonte da pulsão. Freud comenta a possibilidade de diferentes caminhos para a satisfação deixando margem para se pensar em pulsões inibidas em suas finalidades assim como a possibilidade de uma satisfação parcial da pulsão, aspecto esse que será enfatizado por Lacan. O caráter de parcialidade da satisfação articula-se ao *objeto* da pulsão que vem a ser a "coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão e, originalmente, não está ligado a ela, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação"

uma limitação de suas possibilidades de satisfação que viabiliza a existência social e os ganhos que ela traz. No entanto, para Freud, há um mal-estar como resultante desse acordo, pois, o que os sujeitos recebem em troca por essa perda de satisfação não produz uma *equivalência*. Com essa tese, Freud propõe que a civilização não tem como nos brindar com uma *justa* troca entre perdas e ganhos de satisfação. As vias para a satisfação oferecidas pela civilização não são capazes de calar a nostalgia que no homem indaga pelas vias para o prazer que caíram sobre abdicação forçada.

Em termos que popularmente ficaram associados a Freud, a tese de uma "renúncia à satisfação pulsional" e sua veiculação no laço social como proibição do incesto, vincula-se à abordagem dos sintomas psicológicos como tentativas de estabelecimento de formações de compromisso entre a busca de uma satisfação *inter-ditada* e as exigências morais introjetadas pelos indivíduos e que valem proibições e injunções. Tal tentativa de acordo caracterizaria a neurose. No século XX popularizou-se, por exemplo, a idéia de que os homens procuram nas mulheres que amam a mãe proibida como objeto (primitivo) sensual incestuoso, e que as mulheres procuram o pai e a mãe proibidos em seus amores. O complexo de Édipo entrou nas contas da civilização moderna. Um pouco mais além do saber popularizado, entre mortos e feridos, desvios adaptativos e suplementos refinados, o século XX também assistiu ao avanço da psicanálise. Com a obra estabelecida por

---

(FREUD,1974b,p.143). "O objeto da pulsão, como é preciso concebê-lo, para que se possa dizer que, na pulsão, qualquer que ela seja, ele é indiferente? Para a pulsão oral, por exemplo, é evidente que não se trata de modo algum de alimento, nem de cuidado da mãe, mas de algo que se chama o seio e que parece que vai sozinho porque está na mesma série. Se Freud nos faz esta observação de que o objeto na pulsão não tem nenhuma importância, é provavelmente porque o seio deve ser revisado por inteiro quanto à sua função de objeto. A esse seio, na sua função de objeto, de objeto *a* causa do desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação pulsional. A melhor fórmula nos parece ser esta – que a *pulsão o contorna*." (LACAN,1990,p.160).

Ainda a respeito da distinção entre instinto e pulsão, no primeiro caso, trata-se de uma força que busca satisfação de necessidades fisiológicas através de objetos adequados para essa finalidade, algo da ordem de um "conhecimento sem saber", já a pulsão admite objetos (parciais) sem que haja positivamente aquele que lhe seria ideal ("o" objeto), daí a idéia de um "saber sem conhecimento" em oposição a instinto, enfim, a satisfação pulsional, uma vez que se submete à cultura/linguagem, a um regime representacional, não encontra mais do que uma realização parcial, portanto, distinta daquela que se pode atribuir à satisfação de caráter instintual, por essa razão, a satisfação pulsional tem como horizonte a morte, o gozo como forma de visada ao absoluto. Nesses termos coloca-se a leitura lacaniana da pulsão de morte freudiana. Ao invés de conceber uma oposição entre pulsão de morte e pulsão de vida como o fez Freud, Lacan propõe que toda pulsão é de morte.

Jacques Lacan temos o pensador freudiano mais sensível à questão da linguagem na clínica e terapêutica psicanalítica, como também no âmbito da extensão da psicanálise à cultura. Na obra lacaniana, as questões freudianas relativas à proibição do incesto e à condição desejante e conflitiva do homem ganham uma abordagem - juntamente com outros pontos - que as destacam como elementos articuláveis dentro de uma teoria da linguagem [2].

Por esse viés, concebe-se a perda de uma satisfação pulsional - que Freud destacou como originária e da qual a civilização depende - também a partir do momento (mítico) no qual um organismo, em sua procura por satisfação, é afetado pelo corte simbólico que faz desse mesmo organismo um corpo, uma entidade social abarcada pela linguagem na qualidade de veículo matérico da cultura.

Essa relação entre limitação das possibilidades de satisfação e a ordem simbólica está relacionada com a afirmação de que a *entrada na cultura* equivale à entrada na estrutura de parentesco que rege os relacionamentos dos agrupamentos humanos. Essa estrutura de parentesco ocorre como linguagem sendo, portanto, sua materialidade. Desta forma, torna-se possível propor que a entrada do animal homem na linguagem é concomitante àquilo que Freud colocou como a "proibição de uma escolha incestuosa de objeto, o que constitui, talvez, a mutilação mais drástica que a vida erótica do homem em qualquer época já experimentou" (FREUD, 1930, p. 124).

Assim, considera-se que o cálculo das satisfações possíveis para o ente socializado encontra-se na dependência de uma mediação linguageira (com os objetos) na medida em que essa mediação organiza o campo dos laços possíveis com os demais. O alcance desta afirmação não se restringe à idéia de um cerceamento simbólico das satisfações; trata-se

[2] Uma teoria da linguagem que leva em conta não apenas a trilha aberta pelo estudo freudiano sobre os sonhos, como também, a trilha aberta por Freud em seus "Três ensaios", caminho que, passando pelo conceito de pulsão, chega aos conceitos lacanianos de desejo, gozo e ao registro do Real.

de considerar que o próprio regime de satisfações do homem se transforma como efeito da linguagem, ou seja, o regime de satisfação do homem se *desnaturaliza* ao ser imerso na linguagem.

Derivado de tal efeito, entra em jogo a idéia de desejo em psicanálise. Desejo que, como conceito psicanalítico, distingue-se da necessidade e diferencia o homem dos demais animais uma vez que propõe que a satisfação das necessidades do organismo não equivale à satisfação do desejo que caracteriza o humano (questão comentada mais detidamente no capítulo II).

Neste contexto teórico, entende-se que a limitação das possibilidades de satisfação na origem da condição humana como ente social e o mal-estar decorrente dessa limitação não derivam tão-somente das especificidades das formas de investimento libidinal viabilizadas por uma cultura, mas, antes, o mal-estar ocorre na medida em que há um corte (a entrada em jogo da instância do simbólico) na raiz da existência social. Convém lembrar que a afirmação de um caráter universal do mal-estar não implica afirmar que a intensidade e as formas de experiência do mesmo não possam apresentar variações relativas às particularidades das economias libidinais estabelecidas pelos sujeitos. Isso considerando que essas particularidades próprias à configuração de uma economia libidinal singular são concernidas por forças coletivas (da ordem dos discursos), no mais das vezes datáveis em termos históricos. Por certo, também é possível considerar que a intensidade e a forma de experiência do mal-estar podem variar de uma sociedade para outra dentro do mesmo momento histórico. No entanto, se tal variação ocorrer, ela não pode ser simplesmente verificada como dado comensurável.

A submissão do homem à linguagem - esse manto que o antecede e que se faz sua própria pele - a alienação ao código de que ele depende para sê-lo, realiza a limitação das possibilidades de satisfação; contudo, ao mesmo tempo, realiza também a condição de

existência do desejo como dado humano cuja mecânica escapa à pura natura e perpassa a comunicação fazendo com que a instância da produção de sentido seja aberta, metafórica e, portanto, aproximativa. Os conflitos e sofrimentos psicológicos, assim como as peculiaridades e apresentações, por vezes escandalosas, do desejo do homem apontam para uma originária interferência da linguagem (do simbólico) na dinâmica das necessidades do bicho que fala.

Seja porque o humano cumpre restrições às satisfações trazidas pela ordem simbólica, seja porque suas demandas de restituição de satisfação dependem de uma mediação linguageira que inviabiliza qualquer acesso direto aos objetos (de satisfação), cada vivente coloca em jogo uma constante tentativa de extração de uma quota a mais de prazer. Um "a mais" que o usual habita o horizonte das expectativas de prazer.

Dessa forma, o ideário de bem-estar que aqui interessa aceita uma primeira aproximação na qualidade de um conjunto de estratégias e táticas de busca de *restituição* de satisfação. Levando-se em conta as especificidades contemporâneas desse ideário, tem-se um estilo cultural de busca de "algo mais".

A felicidade, o princípio do prazer

A escolha pelo viés teórico freudo-lacaniano coloca esta abordagem do ideário contemporâneo de bem-estar dentro de uma tradição relativa à questão do Bem e da felicidade. Trata-se de conceber o Bem e a felicidade como índices de prazer. Tal aproximação, conforme lembra Lacan em seu seminário sobre *a ética da psicanálise* (1959-60), está longe de ser uma perspectiva própria à psicanálise tão somente uma vez que

> [...] toda a meditação acerca do bem do homem, desde a origem do pensamento moralista, desde que o termo de ética adquiriu um sentido, como reflexões do homem acerca de sua condição e do cálculo de suas próprias vias, fez-se em função do índice de prazer. Quero dizer, desde Platão, sem dúvida desde Aristóteles, através dos estóicos, epicuristas, e através do próprio pensamento cristão em São Tomás. No que se refere a determinação dos bens, as coisas florescem, da maneira mais clara, nas vias de uma problemática hedonista (p. 270).

Se a felicidade é a meta dos homens, tal objetivo, em Freud, nos leva ao *princípio do prazer*, ou seja, a tendência a buscar uma redução das tensões acumuladas no interior do aparelho psíquico. Tal movimento, uma vez realizado, promove a experiência de satisfação, assim como, pode-se dizer, a uma experiência usualmente concebida como sendo da ordem do bem-estar. Porém, lembra-nos Freud (1930):

> o que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio de prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas. Assim, nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição. Já a infelicidade é muito menos difícil de experimentar (p. 124).

Ao colocar em xeque a idéia de uma manutenção de um estado duradouro de prazer dentro do aparelho psíquico, Freud indica a necessidade de levar em conta a condição

estrutural do acontecimento das experiências agradáveis de satisfação como um percalço indelével da condição humana. Trata-se de um primeiro percalço a ser levado em conta.

As fontes do mal-estar e as estratégias para evitá-lo ou a busca de felicidade: o amor, a droga, a ciência, a arte e a religião

Além desse entrave observado pela abordagem psicanalítica da felicidade via princípio do prazer e a questão antes salientada quanto a uma limitação das possibilidades de satisfação própria à origem do ente social, tem-se ainda de levar em conta três outros pontos a partir dos quais, segundo Freud (1930), nossas chances de felicidade, não raro, se reduzem: a decadência de nossos corpos, as devastadoras forças naturais que de tempos em tempos nos oferecem encontros com a face inassimilável dos cataclismos (ou de um final de semana chuvoso na praia) e os sofrimentos que advém das relações humanas.

Considerando esses entraves - com atenção especial para o terceiro deles - Freud atenta para o fato de que não há muito espanto em constatar a opção recorrente dos indivíduos por uma estratégia de enfrentamento do mal-estar fronteiriça (mas não similar) à busca de prazer, ou seja, trata-se de considerar a estratégia de evitação do desprazer. Sobre esse recurso de enfrentamento do mal-estar, podemos tomar, por exemplo, o caso do eremita que escolhe a via do isolamento e, dessa forma, numa cabana austera e separada de tudo e de todos parece antecipar a morte em vida usufruindo uma espécie de paz do isolamento.

Talvez esse eremita, antes de se despedir do mundo, tenha tentado, como na canção, apostar no ‘grande amor’ e, como conseqüência, passou a considerá-lo uma ‘mentira’. Amar e ser amado é o caso de uma estratégia de busca de felicidade pela via do prazer que, não raro, desemboca em evitação do desprazer: ‘estou vacinado!’. Vacinado contra

um doce convite que remete aos sofrimentos que vêm dos relacionamentos humanos, especialmente quando há amor:

> colocar o amor *no centro de tudo* é uma atitude psíquica comum, ainda mais se considerarmos que o desdobramento sensual do amor como prazer sexual implica uma das formas mais intensas de prazer possível e, por isso mesmo, facilmente transforma-se num modelo para nossa busca de felicidade (1930, p. 101).

Porém,

> [...] o lado fraco dessa técnica de viver é de fácil percepção, pois, do contrário, nenhum ser humano pensaria em abandonar esse caminho da felicidade por qualquer outro. É que nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor (idem).

Falhando o grande amor como garantia de felicidade (o amor parece mais propício a oferecer pequenos e agradáveis instantes e não grandes extensões temporais de prazer) é possível também se servir do recurso à intoxicação com substâncias químicas, do álcool às substâncias psicotrópicas ilícitas ou lícitas, terapêuticas ou não. A esse respeito, Freud argumenta que toda cultura guarda em sua economia libidinal um lugar para as substâncias que alteram a consciência e promovem anestesia.

Além do amor e das substâncias químicas, há, segundo Freud, a possibilidade do alinhamento às fileiras da ciência e com ela busca-se um combate contra as fraquezas do organismo e contra as forças da natureza. As realizações científicas nos deslumbram, com elas transformamo-nos em “deuses de próteses” graças às conquistas que aperfeiçoam os

potenciais do corpo levando-o a superar seus limites naturais. Contudo, mesmo alinhado ao ideal científico, mesmo acreditando que melhor seria esperar pela superação da visão de mundo religiosa pela científica - seu otimismo iluminista - Freud não deixou de constatar que os efeitos do progresso científico no mundo não implicam necessariamente progresso da felicidade. A esse respeito, um exemplo dado por ele coloca em questão a expansão tecnológica como oferta que busca minimizar o mal-estar, mas que não deixa de participar de sua efetivação: a civilização me oferece o telefone para escutar a voz de um amigo querido que esteja longe, mas, foi essa mesma civilização que, através de seus meios de transportes e com a veiculação midiática e sedutora de lugares exóticos e grandes metrópoles, levou para longe esse amigo. Para pesar essa situação numa metáfora, Freud comenta a condição daquele que, numa noite fria, põe o pé para fora do cobertor de modo a perder calor e, depois, recoloca o pé sob o abrigo para sentir o prazer da supressão do frio. Mesmo assim, *last but not least,* a ciência encontra-se entre as respostas à infelicidade que estão em sintonia com os mais elevados ideais da civilização pela via da sublimação da libido que é orientada para o trabalho psíquico e intelectual.

Por esse viés da sublimação, o exame das estratégias de enfrentamento do mal-estar solicita considerar também a arte (para Freud, a arte implica a busca da beleza e a possibilidade de trazer à tona conteúdos recalcados para que possam se experimentados de modo indireto). Para Freud trata-se de levar em conta a alegria do artista em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a do cientista em solucionar problemas ou descobrir verdades, porém, com outra ressalva, desta vez quanto à intensidade do prazer derivado dessas atividades. A arte como modalidade de enfrentamento do mal-estar - assim como a ciência - oferece um prazer muito tênue quando comparado com o que se origina da satisfação direta das forças que buscam satisfação; ela não convulsiona o nosso ser físico

(1930, p. 98), além do mais, é preciso considerar que essa via, que implica a sublimação, abre-se tão somente para um número reduzido de pessoas.

Resta a religião. A seu respeito, ao se remeter ao texto "*O* futuro de uma Ilusão" (1927), encontramos em Freud o pensador que não recua frente à possibilidade de um escândalo: a religião é por ele considerada na qualidade de um delírio coletivo no qual "a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada em comum por um considerável número de pessoas" (p. 100).

Comentando o cristianismo, nele Freud encontra o projeto de uma posição subjetiva que realiza uma espécie de repúdio à civilização[3]:

> [...] como foi que tantas pessoas vieram a assumir essa estranha atitude de hostilidade para com a civilização? Acredito que seu fundamento consistiu numa longa e duradoura insatisfação com o estado de civilização então existente e que, nessa base, se construiu uma condenação dela, ocasionada por certos acontecimentos históricos específicos (...) um fator desse tipo, hostil à civilização, já devia estar em ação na vitória do cristianismo sobre as religiões pagãs, de uma vez que se achava intimamente relacionado à baixa estima dada à vida terrena pela doutrina cristã (1930, p. 106).

Esse repúdio contra a civilização atribuído por Freud ao cristianismo, por vezes é ele também atribuído à Freud devido à sua tese de um mal-estar na cultura. Entende-se que tal julgamento confunde hostilidade contra a civilização com a coragem necessária para trazer à luz um saber que, longe de habitar as profundezas dos mistérios maiores, encontra-se usualmente admitido e negado ao mesmo tempo, um "saber que não se sabe"

[3] Essa questão interessa também para marcar que a noção de mal-estar não se restringe à civilização moderna mesmo que Freud se dedique principalmente a ela no arrolamento de seus argumentos, enfim, pode-se trabalhar com a perspectiva de apresentações do mal-estar em diferentes momentos históricos.

conforme Lacan, um saber que faz suas visitas sem ser facilmente reconhecido, ou seja, o saber a respeito do mal-estar.

Para Freud, o termo civilização descreve "(...) a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos" (1930, p.109). A partir daí coloca-se um jogo de tensões em torno da busca de uma acomodação "conveniente, isto é, uma acomodação que traga felicidade" (p. 109). Tarefa pouco grata na medida em que deve *conciliar satisfação e restrição à mesma*. Uma acomodação entre a pulsão e a repressão. Com isso, Freud lembra, talvez com certa dose de ironia, que "um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável" (1930, p. 117). O dado da ironia é que o pensamento de Freud nos leva à conclusão de que o conflito é irremediável sobrando, então, o questionamento a respeito das formas de encaminhamento do mesmo, o que não é pouco.

Como já sugerido, o ideário contemporâneo de bem-estar suscita táticas e estratégias em prol dessa acomodação a partir de um viés que privilegia a experiência do corpo nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas contemporâneas. Sociedades amplamente midiatizadas e, por isso mesmo, capazes de difundir, em ampla escala, um ideário que propõe "para todos" uma via para a felicidade. Uma via que, por vezes, se auto-intitula como mais próxima da naturalidade do organismo, pois adequada às necessidades do mesmo. Proposta que não deixa de ser bem vinda, porém resta colocar em questão se a adequada satisfação de necessidades do organismo responde também à satisfação do desejo (razão de conflito) própria ao homem.

Alguns componentes do mal-estar em versão contemporânea

Reunidos esses apontamentos em torno da tese do mal-estar, sustentada por Freud na qualidade de uma margem de sofrimento e insatisfação próprios à vida em sociedade, deve-se considerar que a manifestação efetiva do mesmo não é fixa, na medida em que modulam os discursos que sustentam as apostas de felicidade; conseqüentemente, também seus entraves e os discursos que buscam saná-los relançando as apostas de busca de felicidade.

Passados mais de 75 anos desde que Freud escreveu "O mal-estar na cultura" (1930), fala-se, dentro e fora da psicanálise, de uma nova apresentação do mal-estar. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman em sua análise sobre *O mal-estar da pós-modernidade* (1997), destaca que os movimentos da cultura contemporânea revelam ênfase na busca por uma margem maior de liberdade individual, notadamente a partir da segunda metade do século XX. Seguindo a premissa pela qual Freud analisou o mal-estar, de perde-se algo aqui e ganha-se algo ali, mas com uma defasagem não compensada, Bauman propõe que os ganhos e perdas mudaram de lugar:

> [...] os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca de felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais (BAUMAN, 1998, p. 10).

Se antes uma margem estreita de liberdade individual era o preço para a segurança da coletividade, agora é a margem da segurança que se encolhe para dar passagem a uma maior liberdade para os indivíduos. Muda a magnitude dos fatores, mas o resultado do

cálculo não deixa de desembocar na persistência do mal-estar: ‘noites insones são a desgraça dos livres’. Bauman destaca a insegurança e a incerteza como componentes centrais do mal-estar contemporâneo a partir de circunstâncias como a queda do emprego estável e a queda ou enfraquecimento dos mecanismos próprios ao estado de bem–estar social. Neste último caso, uma perda que se impõe ao menos para as populações dos países que conheceram esse modelo de modo abrangente.

Sobre essa apresentação do mal-estar como incremento da insegurança e da incerteza, destacam-se também indícios fortemente presentes no cenário brasileiro contemporâneo como: a ênfase midiática no gozo obsceno dos marginais, o crescimento dos serviços particulares de segurança, os condomínios que ofertam instrumental de circunscrição de ilhas privadas de bem-estar e seguridade, ilhas supostas sãs e salvas da investida de um perigo suposto sempre mais iminente. Nesse caso, não só nas grandes cidades realiza-se uma ciranda da segurança, um processo que ignora que quanto maior o muro de proteção maior, na fantasia, a obstinação e força do estranho que o pulará, logo, mais segurança é solicitada. Um círculo vicioso do medo.

Deve-se lembrar também do jargão dos economistas que ganhou lugar cativo nos noticiários, discurso que nos fala de um deus chamado “mercado”. Esse incorpóreo mestre contemporâneo que carrega no coração desígnios que só se filtram num discurso para iniciados capazes de comunicação e suposto entendimento numa língua esotérica que transmite, para a maioria dos mortais, certa sensação de imprevisibilidade acentuada do futuro da sagrada estabilidade econômica. Os destinos parecem muito depender desse mestre caprichoso: “O mercado não gostou da declaração do Senhor Ministro!”; “Vamos esperar a reação do mercado para decidir o montante de investimentos sociais.”; “Se o mercado responder positivamente poderemos ter mais empregos no segundo semestre...” (cf. TEIXEIRA, 1997), pensemos ainda na longa espera dos países em desenvolvimento

que sonham alcançar um paraíso seguro suposto desfrutado pelo Outro chamado de "primeiro mundo".

Cabe destacar que, em face desses indícios do mal-estar contemporâneo, Bauman alerta para um risco que segue espreitando o destino de nossas sociedades, risco que se coloca na qualidade de uma tentativa de resposta ao mal-estar: a demanda por uma estabilização dos horizontes via uma homogeneização higiênica do espaço social. O ideal de uma purificação, mesmo que através de outros formatos, mantém-se como uma ameaça. Citando Cynthia Ozick (BAUMAN, 1998, p. 13), o sociólogo lembra que a "solução final" encaminhada pelo nazismo já era uma demanda (estética) por um horizonte uniforme de identidades, já buscava apagar uma mancha não assimilável na paisagem, um excesso atribuído a um Outro (encarnado num outro) que responde pela falta de segurança, enfim, algo como uma demanda por um todo, a paixão pelo UM.

Frente ao excesso de insegurança, dizem os arautos da segurança, é preciso marcar o passo, é preciso acordar em torno de uma meta e, conseqüentemente, anular aquilo ou aqueles que podem ser empecilhos, que podem remar contra a maré, que podem contrariar uma ordem que faça as vezes de um plano em busca da justa equação que ofereça o gozo de liberdade individual sem riscos, sem inseguranças, uma face nada simpática de uma ética do bem-estar: a paixão por segurança. Quase sempre essa visada tende a ser posta em marcha a partir da eleição de uma pedra angular sobre a qual se consistirá as expectativas recíprocas, aquilo que supostamente todos querem (BAUMAN, 1998, p. 17). Existe este ponto de apoio? Onde está? Quem o levou? Segundo nos lembra Bauman, a ausência desse ponto de apoio é proposta como prova da existência de um ladrão a ser capturado: certamente 'não foi um dos nossos, pois esses querem o mesmo que eu!' (note-se que numa sociedade marcada por uma tendência ao ceticismo quanto à aderência

às causas políticas em nome da coletividade, esse movimento de caça às bruxas deixa margens para uma retorno obsceno de tal perspectiva política coletiva).

Assim, insiste o estranho, o excessivo, o ruidoso que atrapalha o sono e o bem-estar do vizinho. Não apenas negros, latinos, africanos e árabes fazendo a função de ponto opaco no espelho para norte-americanos e europeus. No Brasil, esses personagens também fazem história: das supostas hordas anti-republicanas de *Canudos* ao clássico malandro ardiloso e sedutor de moças de família chegando ao soldado do morro; também o clássico "migrante que vira marginal" em São Paulo ou o drogado: sujeitos portadores de gozos obscenos que roubam a boa fruição do prazer para todos os iguais. Sobre esses - cabe com Bauman lembrar - que a modernidade viabilizou, como nunca antes na história, o fluxo de populações, tornando possível a visita de estranhos que vagam sem lugar certo no mundo e que, desde que começaram seus périplos, podem comportar essa função de figurar um excesso que "despedaça a rocha sobre a qual repousa a segurança da vida diária" (1998, p. 17).

Mantendo em vista esses elementos, interessa também atentar para alguns apontamentos de outro observador dos movimentos da cultura e do mal-estar contemporâneo, autor cujas análises guardam familiaridade com aquelas empreendidas por Bauman: o filósofo Gilles Lipovetsky. Em seu livro *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos* (1992), esse autor parte da afirmação de que a modernidade, desde o iluminismo, buscou uma moral independente dos dogmas religiosos, portanto, com maior liberdade perante a instância da revelação divina. Com esse movimento coloca-se a base da ética moderna laica, um ciclo que pode ser datado pelo período que vai do início do século XVIII até a segunda metade do século XX (LIPOVETISKY, 1994, p. 15). Porém, a modernidade, de modo algum, deixou de reverenciar o caráter absoluto do dever; a diferença é que se trata menos de um dever para com Deus e mais um dever para com a

pátria, a família e a história. Assim, a modernidade não deixou de lado o sacrifício das liberdades individuais em nome do dever em seu caráter absoluto, mas, sim, mudou a distribuição das incidências do dever na medida em que o sujeito moderno deve, além da religião, também prestar contas à unidade da ordem social, à sua racionalidade mantenedora.

Utopias realizadas

A partir da segunda metade do século XX, esse arranjo situado por Lipovetsky e que caracterizou a modernidade começa a dar sinais de mutações. É de se lembrar que se havia, por um lado, "Balú", o contente urso amigo do menino lobo que cantava para as crianças do Ocidente, "somente o necessário!", por outro, houve Martin Luther King, o maio e o verão de 68, a pílula anticoncepcional e a fracassada incursão militar no Vietnã. Tempos nos quais a moral e a ética laica se depararam com o auge da contestação por parte de cidadãos pouco contentes com a estreita margem de liberdades individuais nas democracias do Ocidente. Mas, cabe indagar, qual o destino dessas reivindicações?

No caminhar da segunda metade do século XX, vêm à luz evidências de que um novo arranjo de forças em torno da acomodação das liberdades individuais se apresenta de tal modo que parece privilegiar as mesmas. Porém, essas acomodações - entre as quais se encontra a popularização mais extensa do ideário de bem-estar nas mídias - não deixam de suscitar dúvidas quanto à efetividade da conquista. A dúvida se coloca, por exemplo, na medida em que esse arranjo, não raro, produz queixas que falam de uma experiência da liberdade excessivamente instável e insatisfeita, por vezes angustiante. A liberdade não se prende mais à perspectiva de uma busca contemplativa como sugeria a imagem de um ente maquinando a fumaça de um cigarro e pensamentos soltos; trata-se, antes, de uma

liberdade que, (midiaticamente), acende velas no altar da superação constante de limites frente a olhares que devem ficar atônitos: *no fear*, saúde suposta máxima, "atitude", segurança, reinvenção de si e sucesso são índices de um bom uso da liberdade que, não raro, se revelam imperativos excessivos (esta observação não implica negar que a reinvenção de si possa se dar como processo reflexivo no qual a própria crítica a esses excessos se apresente).

Enfim, pode-se lembrar que a demanda por um "amor livre" - pelo direito de procurar a melhor condição e candidato para o laço amoroso - facilitou a possibilidade de uma nova chance (no Brasil temos a geração *Malú Mulher*), mas também, desdobrou-se num estilo de laço que, não raro, se mostra pouco tolerante com desencaixes. Tendência essa que se apresenta atenta a índices de desempenho da relação incentivados por falas especialistas ou que, fora de uma relação estável, deve conquistar um alto índice de variabilidade de "casos" que, por vezes, acabam por aproximar experimentação e monotonia. Os relacionamentos parecem submeter-se de modo mais agudo ao dilema - em si mesmo não novo - entre a segurança e a monotonia de um lado, e a variabilidade potencial com o risco da solidão, por outro.

Já o projeto que anunciou viagens iniciáticas para as massas através de uma versão psicodélica da suposição - sempre um tanto otimista - de um encontro com a *natura* que nos ensinaria o saber ser e embalar relações de modo "natural" desdobrou-se num estilo de vínculo com a droga que, não raro, apresenta-se como método apático cuja peculiaridade maior, quando comparada a outras de suas versões nos séculos da modernidade - é seu "laço-multiserviços" com uma impressionante indústria globalizada que avançou graças a outra globalização: a da proibição imposta de cima para baixo sem considerações quanto à amarração cultural do consumo em diferentes lugares e outras questões.

Devemos também lembrar o recorrente tema relativo aos ideais de beleza dos corpos, Catherine Deneuve, a bela da tarde que colocava em xeque as contradições da moralidade pequeno burguesa se fez "cheinha" comparada à estrutura aerodinâmica de *Twiggy*. A construção e conquista de um corpo, seja o corpo saudável, magro, andrógeno, malhado, ou simplesmente "com atitude" impõe-se na qualidade de índice de bem-estar dos indivíduos livres. Livres para, por vezes, se submeterem a restrições e práticas de cuidados e construção do corpo que, facilmente, se revelam severos.

Os filhos dos contestadores dos ritos sociais por demais exigentes da família burguesa encontram, hoje, a possibilidade premente de submissão a ritos de reconhecimento social tão exigentes ou mais ainda do que aqueles contestados por seus pais: os "peitos turbinados", a silhueta magra ou a posse de um guarda roupas de acordo com as últimas tendências (as vítimas da moda: aqueles que não interpretam, apenas seguem tendências) são exemplos de 'conquistas' que podem se apresentar como obrigações severas mesmo que, ao mesmo tempo, sejam alvo de ironias vindas dos próprios submetidos (é de se lembrar que a ironia daquele que se encontra em servidão não o tira de tal condição).

Nos anos 1980, os filhos do "poder das flores" passaram a empunhar canetas Mont Blanc atrás de outro verde: o primeiro milhão de dólares. O muro concreto caiu, todavia, o ideal de um mundo sem fronteiras realizou-se tão-somente na rede virtual na qual fundos financeiros vão e vêm numa espécie de sexo seguro e tecnológico. Enfim, estranhas positivações de utopias libertárias (para o indivíduo) parecem ser as respostas às reivindicações que marcaram as primeiras décadas da segunda metade do século XX.

Mais ordem, por favor!

Nessas paisagens, segundo observações de autores como Lipovetsky ou Alain Badiou (cf. BADIOU, 1995, p. 9), tem-se o retorno algo triunfal de uma personagem execrada nos debates dos tempos de contestação pós-segunda guerra: a ética. Se no início da segunda metade do século XX a palavra ética era facilmente associada aos intuitos de 'farizeus' mantenedores da ideologia burguesa, hoje ela é chamada à cena por todos os lados. Porém, ela não implica necessariamente um pedido de retorno à tradição moderna de sacrifício aos deveres com a pátria, a família e a religião; temos, antes, a ética chamada à cena com a missão de formatar ajustes necessários à manutenção de

> [...] uma sociedade que, longe de exaltar os mandamentos superiores, os eufeniza e os desacredita, desvaloriza o ideal de abnegação [...] nossas sociedades liquidaram todos os valores sacrificiais, quer sejam determinados pela outra vida ou por finalidades profanas, a cultura cotidiana deixou de ser irrigada pelos imperativos hiperbólicos do dever e passou a sê-lo pelo bem-estar e pela dinâmica dos direitos subjetivos, deixamos de reconhecer a obrigação de nos ligarmos a qualquer coisa para além de nós próprios (LIPOVETSKY, 1994, p. 17).

Contudo, como já indicado, cabe considerar que a paixão pela autonomia, especialmente levando-se em conta a crença na sua plenitude, não deixa de fazer andar sacrifícios que surgem como uma contradição sintomática dessa mesma visada: em nome do bem-estar (em contornos contemporâneos), encaminham-se, por exemplo, uma série de sacrifícios para a construção de uma saúde idealizada ou, então, em busca de melhores condições para efetivar anseios de segurança espreita-se a aceitação de sacrifícios de direitos civis

duramente conquistados, por exemplo, as discussões em torno da legitimidade da tortura como instrumento capaz de otimizar a segurança que deve ser ofertada pelo Estado.

Nesse arranjo pautado na busca de bem-estar (privado) a qualquer custo, trata-se menos de demandar uma ética que exalte alguma forma de perda (enobrecedora) em nome do bem comum, e trata-se mais de uma espécie de eticismo regulatório: um exercício de comitês de especialistas que deve equacionar uma regulação da unidade social que não violente o indivíduo. Busca-se uma ética que não visa "[...] nenhuma recomposição do dever heróico, mas sim reconciliação do coração e do prazer, da virtude e do interesse, dos imperativos do futuro e da qualidade de vida presente" (idem, p. 18). Pede-se ética como um procedimento que supere o caráter irreconciliável entre as inclinações a satisfações dos sujeitos e as restrições necessárias à civilização, uma ética que opere uma *transmutação regulatória* da margem de mal-estar em bem-estar.

Lipovetsky fala das democracias contemporâneas como sociedades do "pós-dever". Contudo, o termo "pós-dever" não implica, para esse autor, que a realidade social seja tão-somente reduzida a uma espécie de comunhão permissiva em nome do prazer imediato para todos. Essa imagem, pode-se considerar, no máximo suscita os temores mais alarmistas em torno da idéia de um hedonismo que nos levaria ao pior. Apesar da vitrine hedonista, Lipovetsky lembra que essa mesma sociedade que festeja a possibilidade da coexistência das diferenças porquanto que submetidas ao universal mercado (consumo)[4], é também a mesma sociedade que sustenta e mantém cruzadas fundamentalistas em nome da legitimidade de legislações hiper-repressivas pautadas num virtuosismo ideal.

[4] Movimento cujo saldo político viabiliza posições como, por exemplo, aquela que consiste numa cínica absorção das desigualdades sociais como se fossem tão-somente diferenças de estilo de gozo da vida.

> Não é o laxismo e a espiral diabólica dos direitos subjetivos que avançam, é o desenvolvimento paralelo de duas maneiras antitéticas de considerar os valores, dois modos contraditórios de organizar o estado social individualista, de amplitude social bastante diversa. De um lado, uma lógica flexível e dialogada, liberal e pragmática, apostada na construção gradual de limites, definindo princípios, integrando critérios múltiplos, instituindo derrogações e exceções. Do outro, dispositivos maniqueístas, lógicas estritamente binárias, argumentações mais doutrinais do que realistas, mais preocupadas com o rigorismo ostensivo do que com progressos humanistas, com a repressão do que com a prevenção (idem, p. 18).

Essa constatação de Lipovetsky não deixa de ir ao encontro do diagnóstico de Bauman na medida em que, nitidamente, essa segunda força frisada pelo filósofo francês responde, como conseqüência, à hipertrofia do fantasma de insegurança destacado pelo sociólogo polonês.

No entanto, entende-se, essa observação de Lipovetsky não nos coloca simplesmente perante uma encruzilhada que oferece caminhos distintos (o 'do bem' e o 'do mal'). O maniqueísmo, o rigorismo, a repressão no lugar da prevenção compõem um arranjo que oferece uma imagem do ponto de paroxismo das piores conseqüências do fantasma de insegurança. Já a lógica flexível, dialogada, liberal e pragmática nos acena, a princípio, com a possibilidade de um exercício lúcido de uma ética do bem-estar (afinal, por que não?). O movimento pelo consumo consciente seria um exemplo. Contudo, é necessário levar em conta que ambas as posturas (maniqueísta repressora ou liberal pragmática) apostam no mesmo, ou seja, buscam a máxima regulagem em prol da máxima felicidade possível. Em um caso trata-se de tolerar a alteridade do Outro (encarnada em outros), portanto que se encaixe e, no outro caso, trata-se mesmo de banir ou excluir o outro frente à primeira ameaça de uma ameaça.

Assim como muitas das estratégias do ideário de bem-estar dedicadas aos cuidados com o corpo, também os comitês de ética (maniqueístas ou não) não podem oferecer mais do que séries de estratégias de evitação do desprazer que, não raro, são esperadas como se fossem vias de acesso ao prazer. Em termos freudianos, não há nenhuma novidade em afirmar que em nome do princípio do prazer concessões são feitas ao princípio de realidade. No entanto, há uma diferença entre fazer concessões à evitação do desprazer, sabendo-se que tal estratégia não é garantia de prazer, e fazer concessões à evitação do desprazer como se tal procedimento equivalesse a uma via garantida para o prazer.

Enfim, pode-se considerar que as duas forças indicadas por Lipovetsky não operam apenas em antagonismo, ou seja, também podem apresentar momentos de proximidade ou de continuidade. O que interessa aqui destacar é que a perspectiva aberta para o diálogo, liberal e pragmática, por mais que seja preferível a uma abordagem maniqueísta, não está livre de enfrentar uma tendência ao regramento excessivo. Os serviços à evitação do desprazer tomado como via de acesso para uma vida mais feliz. Um exemplo: na passagem da década de 1940 para a de 1950 circulavam no Brasil revistas dedicadas ao tema do naturismo. O teor editorial dessas revistas, na época consideradas subversivas, alinhava-se nitidamente à lógica liberal, pragmática e aberta para o diálogo em defesa da prazerosa prática do naturismo. A ousadia em propor "despudoradamente" o hábito do corpo nu como forma de tornar a vida mais prazerosa fazia com que a posse de tal publicação valesse uma noite na cadeia ou processos por atentado ao pudor e pornografia. Todavia, essas publicações 'subversivas' e ousadas nunca deixaram de fazer concessões ao ideal de um regramento; por exemplo, quase sempre traziam matérias abordando os préstimos que a prática do naturismo podia oferecer à higiene da população[5] ou à prevenção de taras sexuais (são tarados, pois são reprimidos). Da mesma forma, hoje, é

[5] Ver a matéria: Aspecto higiênico do nudismo. **Naturismo. Revista de Gymnosofia**, v.1, 1952.

possível que se realize a *Masturbate-a-Thon*, ou seja, uma maratona de masturbação ao ar livre em cidades liberais como São Francisco (Califórnia). Um avanço rumo ao direito ao prazer. No entanto, observando mais de perto, nota-se que as falas dos organizadores a respeito da motivação para tal evento não deixam de prestar reverência a intuitos educacionais e preventivos. Melhor dizendo, o direito ao prazer da masturbação não pode ser simplesmente em si, deve fazer-se acompanhar de uma série de argumentos em nome de estratégias de evitação do desprazer, algo como: masturbando-se mais, a população expõem-se menos a riscos de contrair doenças sexualmente transmissíveis e os tarados podem encontrar algum alívio ao invés de molestar crianças. Além do mais, a maratona ocorre longe dos olhares daqueles que se traumatizariam com tal espetáculo.

Por esses termos, é possível que a questão vital que se coloca no horizonte do encaminhamento do mal-estar contemporâneo seja justamente não a possibilidade de uma sociedade extremamente permissiva, mas a mesma questão que assombrou sobremaneira o século XX: a instauração de algo como uma ordem de ferro. Mesmo que se trate de uma ordem de ferro diferenciada quando comparada aos nacionalismos do século XX, uma ordem de ferro que pode impor-se em nome do prazer e da qualidade de vida. Isso, especialmente se se considerar que meios como o saber técnico-científico e o eticismo regulatório podem não ser ferramentas à altura de ofertar uma racionalidade capaz de operar uma superação da condição conflitiva que perpassa a história humana [6]. Daí também, não à toa, o século XXI anuncia-se sob o signo da religião.

[6] Uma questão central que emana da pós-modernidade vem a ser não mais que a manutenção de uma das mais prementes questões da modernidade, aquela que deriva do espanto - que o século XX impôs de modo acachapante - frente à constatação do insólito vínculo entre humanismo e diferentes apresentações do pior.

Ciência, logo, felicidade (?)

Uma questão que se desdobra desse contexto é aquela que indaga: progresso científico e tecnológico equivale a progresso da felicidade? Frente a essa pergunta, é possível listar efeitos bem-vindos daquilo que se chama de progresso técnico; mesmo assim, haverá progresso no campo da felicidade como decorrência de avanço técnico-científico?

Para encaminhar uma resposta a essa pergunta, há de se voltar para a terceira fonte de mal-estar que, segundo Freud, o homem enfrenta. Como se as anteriores não bastassem, Freud nos lembra que é necessário considerar - como a fonte mais freqüente e plástica de infelicidades - os *relacionamentos* com os demais componentes da aventura humana: o próximo, nem sempre um semelhante. Relacionamentos que se impõem ao vivente desde a completa dependência do filhote do homem até sua última mortalha, aliás, como lembra o psicanalista Juan David Nasio (1988): o cueiro é a primeira mortalha que trajamos.

Frente às duas primeiras fontes de sofrimento (as forças da natureza e a decadência dos corpos), a ciência corre em auxílio ao homem de modo a minimizar os danos que delas emanam. Porém, teria a ciência as mesmas condições de eficácia perante as dores que advêm das relações humanas?

A partir dessa terceira fonte de agruras, aquela que, segundo Freud, tendemos a considerar "como uma espécie de acréscimo gratuito", é que se pode colocar em xeque a idéia de um progresso da felicidade humana que acompanharia o progresso da ciência. Também é a partir daí que se pode colocar em questão a parceria entre ciência e o ideário de bem-estar [7]. Frequentemente, os enunciados em nome do bem-estar nas mídias pautam-se em uma fórmula geral quanto aos sofrimentos relativos aos relacionamentos,

[7] Vale notar que não é possível reduzir todas as práticas de busca de bem-estar à condição de práticas legitimadas pela ciência, por exemplo, o que nossos cientistas teriam a dizer a respeito da astrologia, saber que, usualmente banalizado, oferece ao consumidor um retorno ao arcaico para a instrumentação de uma melhor qualidade de vida.

quer seja: a proposta de que o sofrimento que vem da difícil coexistência dos homens pode ser minimizado pela adesão às reais condições de existência naturais e equilibradas cuja medida deve *emanar do organismo e sua inerência a leis biológicas*.

O corre-corre da vida moderna, a falta de tempo, a excessiva quantidade de horas dedicadas ao trabalho, a má alimentação, a má qualidade do sono estariam entre os fatores *anti-natura* que o ideário de bem-estar legitima como responsáveis pelas dificuldades que o homem contemporâneo enfrenta, incluindo as dificuldades nos relacionamentos. Deve-se levar em conta também as articulações entre, por exemplo, mal-humor e má digestão; depressão e déficits no funcionamento de neurotransmissores (questão que será abordada no capítulo V); bom humor e boa oxigenação do sangue; irritabilidade e qualidade do sono etc. Por esse viés, fica-se com a perspectiva de que o progresso do saber científico a respeito do organismo e seu funcionamento podem trazer luzes para o caminho da felicidade. Entretanto, o custo da manutenção dessa perspectiva vem a ser a denegação da condição conflitiva do homem na qualidade de premissa possível para uma base de cálculo das comédias e das tragédias da vida: seria a maldade do outro, os desencontros amorosos, imposições à força bruta de posições políticas, assim como a exploração econômica do trabalho e do corpo do outro descaminhos que têm suas origens a partir de um afastamento das vias naturais de relacionamentos que devem ser recuperadas seguindo-se as bulas do bem-estar?

Enfim, não raro, segundo o ideário de bem-estar, é como se a terceira fonte de sofrimentos apontada por Freud (os relacionamentos) pudesse ser *reduzida* às duas anteriores nas quais sofremos por imposições da *natura*.

Portanto, desencontros, disposição a agressões, traições, tédio, tristezas, as sensações de iminência de obscenidade do outro - acontecimentos próprios à instância dos relacionamentos - poderiam ser assimilados como estados patológicos não inerentes à

alma humana no laço social, antes, seriam apenas desvios ocasionais que deveriam ser sanados com o auxílio de práticas de bem-estar, científicas ou não e que têm o organismo como palco. Ainda a esse respeito, um exemplo que vem do caderno "Equilíbrio" destaca a posição da psicologia evolucionista através de uma pesquisa realizada na Universidade do Canadá, segundo a qual as mulheres prestariam mais atenção à aparência das demais e fariam comentários mais mordazes sobre possíveis problemas estéticos das outras quando estão no período fértil; segundo a interpretação dos cientistas em questão, essa tendência deve indicar "uma espécie de estratégia biológica para desvalorizar rivais em potencial" [8]. Essa abordagem "natural" das fêmeas em busca dos melhores machos se esquece, por exemplo, de incluir entre as características do comportamento estudado o fascínio entre as rivais, aquilo que Freud chamou de "simpatia ciumenta", ou seja, um evento psicológico que coloca em xeque uma abordagem da rivalidade entre humanos como se fosse apenas a reprodução de outros comportamentos animais tão somente

O corpo, palco do bio-poder

O triunfalismo e o otimismo exarcebado de muitas matérias jornalísticas que apresentam os avanços dos saberes que instrumentam as intervenções técnicas no corpo - que vão da medicina cosmética ao arsenal de medicamentos que buscam tratar da depressão à obesidade, passando pelas inibições sexuais - atestam que nossas sociedades avançam no tocante à face positiva do bio-poder.

> O bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da

[8] *Caderno Equilíbrio*. Folha de São Paulo. 26/02/04, p. 10.

> inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-la mais difíceis de sujeitar (FOUCAULT, 1988, p. 132).

Conforme comentou Foucault, essa questão desdobra-se na possibilidade de um investimento discursivo sobre o corpo que opera não por repressão, mas também, de modo afirmativo, como uma incitação a determinada maneira de usar o corpo.

Essa injunção positiva ocorre como uma pressão rumo à meta soberana da qualidade de vida. O corpo, que via de regra antes era o alvo de procedimentos que aquietavam suas tensões mais íntimas passa decididamente na segunda metade do século XX, à condição de lugar de busca de prazeres sensoriais legitimados pela cultura. Segundo o psicanalista Jurandir Freire Costa,

> [...] entre os fabricantes de opinião, em especial a mídia, o mito científico encampou o direito intelectual de falar do lugar da Verdade, provocando uma reviravolta no terreno dos valores. As formas de vida, antes referendadas por valores religiosos, éticos ou políticos, passaram a se legitimar no plano do debate científico. O que era medido por critérios pertencentes à esfera dos ideais morais passou a ser avaliado por métodos de controle e validade experimentais. A virtude moral deixou de ser o único padrão da vida reta e justa. Agora, o bom ou o Bem também são definidos pela distância ou proximidade da “qualidade de vida”, que tem como referentes privilegiados o corpo e a espécie (COSTA, 2004, p. 190).

Não à toa, um componente do discurso da ciência que ganha destaque freqüente nas mídias são as explicações a respeito das peculiaridades do comportamento humano

através da já citada psicologia da evolução. Por exemplo, a questão de um gene da traição que explicaria a tendência dos machos a darem suas "escapadinhas", tese que, ganho secundário, esconde um temor masculino, quer seja: o simples fato de as mulheres também traírem (a possibilidade de estabelecer mais de um laço erótico tornou-se mais aceitável para as mulheres nas últimas décadas).

Ainda a respeito da idéia de uma mutação na esfera do dever, Costa destaca também o caráter antinômico dessa mutação frisado por Bauman e Lipovetsky:

> a renaturalização das condutas humanas, todavia, não tenta descartar os antigos valores, e sim retraduzi-los no triunfalismo cientificista. O cuidado de si, antes voltado para o desenvolvimento da alma, dos sentimentos ou das qualidades morais, dirige-se agora para a longevidade, a saúde, a beleza e a boa forma (...) ser jovem, saudável, longevo e atento à forma física tornou-se a regra científica que aprova ou condena outras aspirações à felicidade (idem, p. 190).

Para ilustrar esse estado de coisas, podemos lembrar do texto de capa da revista *Isto É* de 27 de julho de 2005, tratando do escândalo político em torno das denúncias da prática que se convencionou chamar de "mensalão": "DESILUSÃO. Avalanche de denúncias de corrupção deixa políticos em pânico, decepciona e estressa os brasileiros. Especialistas ensinam a lidar com esses sentimentos. Dicas para manter o bom humor".

O exemplo fala por si mesmo ao encaminhar um desdobramento do ideário de bem-estar para uma ética do bem-estar: no lugar de uma canalização política da raiva que advém das denúncias de corrupção, especialistas comentam como "lidar" com esses sentimentos, como não deixá-los incomodar o bom fluxo, seja do sangue nas veias, seja do bem-estar privado. No lugar de um chamado ao repudio, tem-se: como manter o bom humor. Um

caso no qual uma solicitação à evitação do desprazer surge como resposta política mais aconselhável.

O supereu e o sentimento de culpa

Como já sugerido, o projeto de felicidade em jogo no ideário de bem-estar não deixa de trazer impasses que se apresentam aos indivíduos na qualidade de sofrimentos psíquicos, algo como uma versão do mal-estar relativa à prevalência da busca de bem-estar (privado e corpóreo) como meta maior.

Para abordar esta questão, interessa aqui retornar ao texto de Freud a fim de localizar uma articulação psicanalítica a respeito do arranjo psíquico necessário para viabilizar o controle das forças destrutivas originais do homem, ou seja, o supereu. Arranjo que dá uma medida do caráter estrutural da tese do mal-estar na cultura. O conceito freudiano de supereu nos lembrará que a civilização impõe limites às inclinações à satisfação (inclinações pulsionais) devido ao caráter agressivo e destrutivo que as mesmas assumem.

Neste ponto, antes de seguir no comentário do supereu, convém primeiro lembrar outra exploração freudiana que se encontra conectada ao tema, o narcisismo. A partir de dados clínicos da esquizofrenia, da observação da vida infantil, assim como da observação da paixão, Freud propôs a existência do narcisismo como predicado universal dos viventes, seja como etapa específica da vida em seus primeiros movimentos ou como característica que se preserva em qualquer sujeito. O narcisismo como objeto de estudo levou Freud a afirmar que um dos destinos (ou vicissitudes) das inclinações à satisfação (um destino da pulsão) é tomar o próprio EU como um objeto. Ou seja, a possibilidade da pulsão se voltar para o EU fazendo deste um objeto através do qual visa sua finalidade, a satisfação. Dentro do modelo especulativo freudiano sobre a vida psíquica, tal movimento potencial

da pulsão permite pensar o que ocorre a partir da socialização para tornar inofensiva ou atenuada a tendência à agressão implícita à pulsão. De modo a atender aos ideais de conduta em jogo na socialização, a agressividade pode ser *enviada de volta* ao EU ao invés de ser investida constantemente no próximo.

Ao ser contida num retorno ao EU, a agressividade será, então, o capital formador de uma instância psíquica mantenedora dos ideais veiculados pela cultura, o supereu. Uma questão: por que ocorreria tal retorno, desagradável e contrário ao princípio de prazer, da agressividade ao EU? O que nos leva a enveredar por esse caminho? Não há, aí, grande mistério, de acordo com Freud e sua perspectiva empírica quanto à gênese da moralidade; basta lembrar que essa contenção das possibilidades de satisfação é solicitada, justamente, pelas pessoas mais amadas e temidas na medida em que são vitais para a sobrevivência do filhote: são aquelas que representam os ideais sociais e os colocam na ordem do dia - os pais.

Freud propõe que ao aceitar restrições a muitas formas de obtenção de prazer, isso não se dá por um cálculo racional que conclui que o melhor para todos é cada um acatar as restrições morais em nome do bem comum, sendo tão-somente porque as restrições são solicitadas por aqueles que, na infância, podem nos fazer experimentar o ápice do desamparo. Assim, os valores que implicam restrições à satisfação são introjetados de modo a evitar o risco do desamparo, o risco de perda do amor parental. Para atender aos ditames culturais que fazem sua existência valer aos olhos dos pais, o filhote deve ter sua agressividade

> [...] assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de consciência, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão

> entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; se expressa como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada (Freud, 1930, p. 146).

Nesse arranjo, quanto mais intensa a exigência de restrição à pulsão, maior a força destrutiva voltada contra o EU (ego) e mais intenso o sentimento de culpa que equivale à tensão entre o EU e supereu. Essa questão nos coloca frente a um ponto crucial dentro do pensamento freudiano sobre a moralidade: esse arranjo não se aplica apenas às relações do EU com realidade entendida como efetiva. O supereu ao observar o EU não leva em conta apenas as ações efetivas do mesmo. Antes, trata-se de um arranjo no campo da realidade psíquica [9], o que implica que a agressividade que se volta contra o EU não se encontra em dependência apenas das ações "concretas" do EU, *bastam suas ações fantasiadas* de busca de satisfação para que o EU se depare com a severidade do supereu. O EU pode experimentar um sentimento de culpa (ou seja, ser agredido pelo supereu) apenas porque fantasiou (mesmo sem reconhecer) uma forma de satisfação interditada.

A questão se complica, pois não basta simplesmente que o EU afaste de si as fantasias que diretamente proponham cenários interditados de satisfação. Há de se Considerar que toda fantasia é uma construção psíquica de caráter imaginário que vem a ser uma espécie de versão particular de uma forma de satisfação incestuosa e que dá *suporte ficcional* às satisfações possíveis. Ou seja, as satisfações aceitáveis e legitimadas num dado momento histórico guardam relação direta com fantasias que aludem a formas de satisfação proibidas. Trata-se de considerar que entre uma forma de satisfação aceitável e uma não

[9] A esse respeito, Freud dá a entender uma distinção operativa entre realidade psíquica e realidade objetiva, como também, ao mesmo tempo, seu pensamento dá margem a concluir por uma continuidade entre ambas.

aceitável dá-se uma ligação disfarçada (o próprio termo fantasia implica a conotação de disfarce) [10]. Assim sendo, é como se Freud nos dissesse que não há como nos livrarmos da tendência ao rigor que caracteriza o supereu, pois mesmo uma forma anódina de fantasiar satisfação guarda relação com formas interditadas que acionam o supereu.

Mas por que o supereu se apresenta como uma instância observadora e punitiva que reage intensamente mesmo quando se depara tão somente com uma atividade fantasística inofensiva (não transformada em ato efetivo)? Por que a força própria ao supereu não se revela passível de ser nuançada? Freud fala de renúncia à satisfação pulsional (*Triebverzicht*) a partir de uma pressão externa (as exigências morais parentais que levam a criança ao medo do desamparo) que é introjetada (identificação ao pai como função suporte da lei) tornando-se uma pressão interna. Ocorre que é preciso ponderar que a pulsão é uma força que sempre encontra sua finalidade, ou seja, a pulsão sempre se satisfaz. Assim, quanto à gênese da moralidade, tudo se passa de modo tal que a renúncia à satisfação pulsional não equivale a tornar a pulsão insatisfeita, antes, o que se faz possível é fazer da própria renúncia um motivo de satisfação pulsional. A contenção da agressividade não é capaz de impedir que a pulsão busque satisfação, mas é capaz de promover um arranjo paradoxal no qual a renúncia se torna um meio de satisfação pulsional.

Nestes termos, destaca-se um aspecto central da articulação entre psicanálise e cultura, ou seja, as elaborações psicanalíticas ou metapsicológicas, mesmo oriundas de questões relativas a uma práxis de finalidade terapêutica e uma clínica, permitem abordar certos movimentos da cultura a partir da premissa de uma continuidade entre os acontecimentos

[10] As preliminares sexuais dos seres falantes formam um compêndio de formas de satisfações aceitáveis vinculadas a formas de satisfação deploradas pela cultura. Numa simples mordida erótica não é preciso arrancar um pedaço do corpo do outro para que se atualize uma fantasia de incorporação oral do objeto da libido (o corpo do outro). Uma simulação de uma surra atualiza uma fantasia de destruição do outro sem efetivamente chegar à destruição, no entanto, em termos fantasísticos, a simulação do fato e o fato se igualam.

em jogo na vida psíquica de um sujeito e a organização grupal na base das sociedades, sendo a família o elo que estabelece uma conexão entre micro e macro, entre sujeito e grupo. Com isso, não se trata de reduzir a incidência da ordem simbólica no social apenas à família, mas sim lembrar que no âmbito familiar já se encontram em jogo tensões relativas a esferas mais amplas da sociedade no tocante ao embate universal entre libido e socialização.

"O supereu é o herdeiro do complexo de Édipo", com essa proposição, Freud indica que cada sujeito passa por uma encruzilhada (entre suas inclinações à satisfação e os ideais da cultura que demandam restrições) vivida no seio da família, independente da configuração dessa última. A partir dessa encruzilhada, a opção pela alienação aos ideais da cultura surge como uma escolha forçada perante a possibilidade de perda do amor parental. Dessa forma, coloca-se a identificação ao pai (a questão da função paterna), identificação com aquele que abre as portas do mundo por sustentar, num cenário particular, a demarcação das satisfações possíveis ao mesmo tempo em que transmite conteúdos normativos. O pai, em psicanálise, é uma função que viabiliza a circulação do desejo possível no mesmo movimento em que situa uma interdição pelas vias da proibição de um objeto representado pela mãe.

O pai que transmite a interdição, situando-a como proibição, é também aquele que é amado pelo filhote em sua extrema dependência. O amor do pai autentifica para um sujeito a ficção que consiste em construir um propósito para sua existência; o amor parental atesta a ficção de um propósito para a existência do indivíduo. Desse modo, a saída do complexo de Édipo, em termos freudianos, ou seja, pela via da internalização de conteúdos normativos transmitidos pela figura paterna propõe uma questão vital para pensar as possibilidades de enfrentamento do mal-estar ou da busca de felicidade assim como seus impasses: a saída do complexo de Édipo, ao se dar pela identificação a um pai

ao mesmo tempo amado e castrador viabiliza um arranjo a partir do qual se abre a questão de um empuxo que leva as massas ao culto de figuras ou práticas autoritárias, justamente aquelas que propõem a intensificação das renúncias em prol de amor garantido, segurança e certezas indubitáveis [11].

> [...] o povo de Israel acreditava ser o filho favorito de Deus e, quando o grande Pai fez com que infortúnios cada vez maiores desabassem sobre seu povo, jamais a crença em Seu relacionamento com eles se abalou, nem o Seu poder ou injustiça foi posto em dúvida. Pelo contrário, foi então que surgiram os profetas, que apontaram a pecaminosidade desse povo, e, de seu sentimento de culpa, criaram-se os mandamentos superestritos de sua religião sacerdotal (FREUD, 1930, p. 150).

Com essa questão a psicanálise encontra-se em condições de participar do debate que indaga pelos insucessos da razão; enfim, é preciso considerar que os insucessos da razão não decorrem tão-somente de um mal fazer o bem, incluem também o mal quando bem feito, ou seja, quando feito com a razão como no caso da "solução final". Como lembra Anthony Giddens:

> A modernidade, como qualquer um que vive no final do século XX pode ver, é um fenômeno de dois gumes. O desenvolvimento do projeto moderno e sua difusão em escala mundial criaram oportunidades provavelmente melhores para que um número maior de seres humanos goze de uma existência mais segura e com melhores chances de satisfação. Mas a modernidade, não deixa de apresentar um lado sombrio, que se tornou muito aparente no século atual (GIDDENS,1991,p.16).

[11] Vale lembrar que, no caso da devoção ao líder autoritário, esse acena para as massas com a possibilidade de, por vezes, autorizar a suspensão de proibições que restringem o uso da agressividade, para tanto, será um estranho o alvo que suportará as conseqüências de tal suspensão.

Um esforço a mais, um ajuste preciso é o que falta à razão para tornar-se libertária, no entanto, *potencialmente*, esse esforço a mais pode implicar a aceitação e o fascínio por diferentes formas de autoritarismo. Apostar todas as fichas na capacidade crítica que um EU forte deve ostentar? Essa última aposta, que também está na base do ideário de bem-estar, deve ser questionada na medida em que seu destino aponta para a busca de pureza (uma forma da agressividade que nem sempre se dá por vias sublimadas), alvo que tende a demandar a elisão da alteridade do outro que põe em questão outros prazeres, outras expressões da subjetividade. Deve-se lembrar que esse outro estranho à racionalidade estabelecida, hoje, é também o preguiçoso, o flácido, o gordo, o comilão, o fumante, o sem sucesso, o não famoso, o não feliz, o sem atitude. Exilados do prevalente estilo contemporâneo de busca por bem-estar.

De modo a acompanhar essas questões nos tempos do bem-estar (privado e corpóreo) e da qualidade de vida como metas maiores, cabe passar à abordagem lacaniana do supereu, aquela que guarda algo a nos dizer a respeito de nossos tempos supostos permissivos. Para Lacan, o arranjo social que comporta a aposta numa progressão linear da liberdade para os gozos dos indivíduos não deixa de implicar injunções superegóicas que se apresentam como positivas, a tirania das injunções ao prazer (mesmo que essas não caminhem sem o recurso à intensificação das estratégias de evitação do desprazer).

A insensatez do supereu

Ao folhear o caderno "Equilíbrio", encontramos algumas matérias que exemplificam uma contradição já destacada neste capítulo, ou seja, é possível que as práticas alinhadas ao ideário de bem-estar venham a ser oportunidade para a experiência de um mal-estar, um excesso: "*Exercício demais pode indicar distúrbio*" (31/10/02); "*Por temer o*

envelhecimento precoce da pele e também reduzir o risco de câncer de pele, muitas pessoas têm evitado totalmente a exposição ao sol ou usado continuamente bloqueadores com fatores de proteção muito altos. Mas essa 'fobia solar' pode ser bem prejudicial, afirma o ginecologista e mastologista Eduardo Carneiro de Lyra, professor do Instituto Brasileiro de Combate ao Câncer (IBCC)". (12/2/04).

Conforme a tônica de Freud ao apresentá-lo, o supereu é um observador do EU capaz de agredi-lo com injunções repressoras e culpabilizantes quanto a seus deslizes efetivos ou fantasiados frente aos ideais da cultura. Entretanto, a leitura que faz do supereu apenas uma instância que veicula conteúdos restritivos perde de vista um outro aspecto, quer seja, o supereu como instância que demanda uma *realização plena e irrestrita dos ideais culturais* que se apresentam nos horizontes do EU socializado, ou seja, dos ideais assumidos quando da identificação com o pai (o pai não apenas como pessoa) no desenrolar do complexo de Édipo. Também a partir daí o supereu revela-se uma instância psíquica insensata. Levando em conta a face afirmativa do supereu, esse caráter insensato revela-se na medida em que não há a possibilidade de um "está bom". O supereu sempre pede mais.

Uma das abordagens de Lacan sobre essa questão propõe pensar que a natureza do supereu se articula ao próprio conjunto do sistema da linguagem, assim,

> [...] o supereu é um imperativo. Como indicam o bom senso e o uso que se faz dele, é coerente com o registro e com a noção da lei, quer dizer, com o conjunto do sistema da linguagem, na medida em que define a situação do homem enquanto tal, quer dizer, enquanto não é somente indivíduo biológico. Por outro lado, é preciso acentuar também, e ao contrário, o seu caráter insensato, cego, de puro imperativo, simples tirania (LACAN, 1986, p. 123).

Cabe então voltar a indagar: como pode ser uma articulação entre a lei e a insensatez? Como pensar uma articulação entre a lei como instância que vem justamente viabilizar o laço social - a vida sociocultural como vida simbólica - e a simples tirania? Frente a essa questão, pode-se tomar a via segundo a qual Lacan propõe considerar a resposta para essa indagação levando em conta *a palavra em sua condição de puro suporte da linguagem humana* [12]. A existência de um sujeito que fala implica a impossibilidade desse mesmo sujeito "se dizer", a não ser que se submeta aos deslizamentos da linguagem humana, portanto, um dizer sempre parcial (um vir a ser). É preciso então destacar a impossibilidade de uma palavra realizar uma significação plena do sujeito sem se articular a outras palavras. Ora, essa realização impossível do "si mesmo", essa adequação última só pode se realizar por um movimento que seria também de destruição da própria mediação linguageira que funda a condição humana**.** Seria a forma de atingir a superação da interdição trazida pela linguagem, pelo fato da existência da linguagem**.**

Assim,

> [...] o supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição. Nisso, ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como *Tu deves*, que é uma palavra privada de todos os seus sentidos. É nesse sentido que o supereu acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito. Acaba por se identificar ao que chamo figura feroz, às figuras que podemos ligar aos traumatismos primitivos, sejam eles quais forem, que a criança sofreu (idem, p. 123).

[12] A questão do significante, em Lacan, como marca, como traço, como letra e, também se pode dizer, como nome próprio vinculado à idéia de "sinthome".

Colocadas essas considerações, torna-se evidente o vínculo entre supereu e mal-estar na medida em que o supereu (em sua face afirmativa) cobra, de modo insensato, justamente a superação da margem de defasagem que caracteriza o mal-estar. Defasagem impossível de ser superada e que se dá entre as satisfações possíveis no laço social e aquela (mítica) que se apresenta como impossibilidade de ser cumprida como efeito decorrente do corte simbólico que viabiliza o laço social em seu caráter estrutural.

Intensificação do consumo e supereu

A respeito da referência feita ao lugar do mercado na configuração de uma função paterna que veicula o prazer como liberado (ver Introdução), interessa destacar o comentário encaminhado pelo filósofo Vladimir Safatle ao abordar essa questão relacionando Freud e Max Weber. Segundo esse autor, o superego - como dispositivo que abarca a gênese da consciência moral, do sentimento de culpa, dos ideais sociais do EU e da internalização da lei simbólica

> [...] teve uma função social preciosa no desenvolvimento do capitalismo de produção. Isto nos permite afirmar que a economia libidinal da sociedade de produção teria alimentado uma instância psíquica como o supereu repressor, o que pode nos explicar certos motores de sua permanência (SAFATLE, 2005, p. 124).

Por sua vez, Weber frisou que a manutenção da racionalidade econômica em jogo nesse modelo de produção dependia da disposição dos sujeitos em adotar condutas agraciadas pela ética protestante do trabalho. Mais do que se servir dos bens obtidos entra em jogo nessa ética o papel central do acúmulo e do uso racional e comedido dos bens, assim como o afastamento de qualquer forma de satisfação narcísica não sublimada. Antes,

destaca-se a capacidade de manutenção de um autocontrole que louva a abdicação dos prazeres sensíveis. Daí Safatle afirmar que

> [...] se a lei moral que sustenta a disposição dos sujeitos em adotar certos tipos de conduta econômica é uma figura do supereu, então 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 do sentimento de culpa (p. 125).

Todavia, é preciso levar em conta a assunção da sociedade com ênfase no consumo e da midiatização em escala planetária para pensar a atualização das injunções superegóicas. Nessa sociedade, a participação dos indivíduos nas atividades diretamente vinculadas à produção decai sobremaneira e, ao mesmo tempo, crescem as atividades vinculadas ao consumo e à prestação de serviços, âmbito no qual a ética protestante *não se apresenta como baliza moral eficaz*. As demandas superegóicas dirigidas aos sujeitos na sociedade do capitalismo com ênfase na produção não se apresentam exatamente iguais na sociedade do capitalismo com ênfase no consumo. Essa sociedade requisita uma "ética do direito ao gozo" (SAFATLE, 2005, p.126), ética que se acopla melhor à mecânica subjetiva do consumo na medida em que "(...) o discurso do capitalismo contemporâneo precisa é da procura do gozo que impulsiona a plasticidade infinita da produção das possibilidades de escolha do universo de consumo" (p. 126).

Esse arranjo em torno de uma ética do direito ao gozo, implicada no ideário contemporâneo do bem-estar, permite situar o superego como uma ordem que demanda satisfação irrestrita: "Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é o imperativo do gozo - Goza!" (LACAN, 1972-73, p. 11). Por esse viés, as mensagens

midiáticas em nome do consumo e do bem-estar, ou do consumo de bem-estar, não deixam de ser atualizações de vozes e olhares superegóicos que demandam gozo. Os sujeitos contemporâneos são olhados e falados por meios midiáticos que constantemente afirmam a satisfação não apenas como possibilidade, mas também como dever.

Sobre o declínio da figura paterna tradicional

Postos esses elementos, cabe também lembrar que a leitura do supereu como imperativo de gozo permite situar outra tese lacaniana conectada a esse campo de exploração, ou seja, aquela que anuncia o declínio da figura paterna tradicional no curso da modernidade. Tese que afirma que

> [...] um grande número de efeitos psicológicos parece-nos decorrer de um declínio social da imago paterna. Um declínio condicionado por se voltarem contra o indivíduo alguns dos efeitos extremos do progresso social; um declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades mais desgastadas por esses efeitos: a concentração econômica, as catástrofes políticas (...) Seja qual for o seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica(LACAN, 2003, p. 66).

Afirmar um declínio da figura paterna tradicional não implica afirmar ausência da função paterna, mas sim uma alteração em sua manifestação: no lugar da tradicional figura paterna que aconselha a repressão das inclinações pulsionais em seu caráter desestabilizador da ordem social, temos a possibilidade de pensar uma tendência à prevalência de figuras paternas que, para parte significativa da população das sociedades ocidentais, demandam a maior satisfação possível dos anseios particulares, aspecto esse vinculado à assunção da sociedade de consumo conforme já comentado. Ou seja, em

nossos tempos, a figura paterna tradicional, associada à veiculação de conteúdos normativos restritivos, cede espaço para outras figurações do pai. Figuras corpóreas (as celebridades do mundo *pop*, por exemplo) ou não.

À luz de conteúdos normativos restritivos, as pressões do supereu vinculam-se a um mal-estar na forma de exigência insensata por restrições que se acumulam. À luz de conteúdos normativos positivos o supereu demanda a realização da satisfação de modo também insensato (gozo) e a impossibilidade de cumpri tal meta coloca em questão a possibilidade de uma escalada de conteúdos normativos restritivos.

Deve-se considerar que no reino da tradicional figura paterna e seus conteúdos restritivos a insensatez do supereu produz algo como um prazer paradoxal que se apresenta como um *gozo na renúncia* (a renúncia à satisfação pulsional pode se apresentar como objeto de satisfação pulsional, daí a idéia de um paradoxo do supereu). Já pelo prisma dos conteúdos normativos em nome do prazer, a insensatez do supereu produz uma busca de prazer que não deve parar, mas, tal arranjo esbarra na impossibilidade da plenitude do gozo (a tese relativa à uma limitação da satisfação pulsional na origem da ordem social e do corte simbólico), desta forma, produz-se algo como um *gozo impotente*. Ora, frente a essa situação de um gozo impotente (como impotência para o prazer) encaminham-se discursos que devem viabilizar para os indivíduos uma retificação de suas possibilidades de atingir uma boa fruição do prazer (ao menos, evitar o desprazer). Podendo-se, numa imagem, se referir ao mal-estar "clássico" como aquele que produz "o reprimido", quanto ao arranjo próprio à sociedade de ênfase no consumo, a imagem do mal-estar solicita algo como "o incompetente (ou deficitário) do prazer".

Assim, o mercado em seu laço com o ideário de bem-estar não apenas propõe o prazer liberado, como também corre em auxílio daquele que se apresenta como incompetente ou deficitário na arte de fruir o prazer. Num nível mais amplo, também a ciência e a religião

correm em socorro ao deficitário ou incompetente do prazer. Deve-se pensar nos hedonistas envergonhados (ou deficitários traumatizados) convertidos por cultos religiosos que não deixam de pregar o imediatismo do bem-estar, igualmente pense-se nos milhares de livros de auto-ajuda já publicados nas últimas décadas.

Para que a retificação da incompetência ou déficit possa se viabilizar, ao menos num futuro prometido (negativo), é preciso então que os indivíduos assimilem algumas restrições imediatas ao prazer em nome de um acesso melhor a ser atingido alhures. Ou seja, os conteúdos normativos restritivos estão longe de estar fora de questão no contemporâneo: se oficialmente, nas falas do mercado em seu laço com a ciência e com o ideário de bem-estar eles estão em queda, isso não impede que retornem para acudir o incompetente ou deficitário traumatizado pela impossibilidade de cumprir a termo o reino dos prazeres liberados. A esse respeito, não à toa, recentemente, um banco brasileiro precisou vir a público - através de uma peça publicitária - para lembrar a seus clientes que eles têm um nome dado por um pai (tradicional) e que não devem sujar esse nome com o uso indiscriminado do crédito [13]. Neste caso, uma figura institucional do pai que estimula o consumo (e o prazer) vem dizer que seu imperativo de satisfação imediata através do crédito não deve ser levado "tão a sério", não se deve deixar os conteúdos normativos da figura paterna tradicional completamente de lado.

Daí pode-se conjeturar que há certa margem de engodo na posição de luta pelo bem-estar (mesmo no caso de posições não alinhadas aos cânones do mercado) que defende um retorno do pai tradicional. Engodo que Lacan fez questão de frisar ao se esquivar: "(...) não estamos entre os que se afligem com um pretenso afrouxamento dos laços de família" (2003, p. 66).

---

[13] Peça publicitária do banco Itaú veiculada em canais abertos de TV a partir de 2005.

Pode-se aventar que há uma somatória no campo das experiências de mal-estar: o mal-estar do incompetente da satisfação soma-se ao mal-estar do reprimido. Numa imagem fácil pode-se aventar que, aquele que atravessa noites em busca de mais satisfação pode encontrar a culpa por não obter a satisfação "a mais" e a culpa por prejudicar a saúde nesse processo. No entanto, deve-se considerar também o caso daquele que busca esse "a mais" de satisfação pelo viés da saúde. No entanto, mesmo que seu corpo seja mais saudável, nem por isso experimentará uma satisfação que seja um 'a mais' derradeiro e, desta forma, poderá lançar mão de procedimentos mais e mais exigentes quanto aos cuidados com a saúde.

Considerando esse último exemplo, a tese a respeito do declínio da figura paterna tradicional abre uma outra face de encaminhamento da questão relativa ao "terreno fértil" para o retorno de figuras paternas tirânicas: além de tendências como a de uma tolerância para com o encrudescimento gradual da violência dos estados em nome de um enfrentamento da violência; aceitação irrestrita dos critérios de eficácia das narrativas científicas; experiência fundamentalista da fé; alienação aos véus da cultura de massas; redução da feminilidade à cânones estereotipados do imaginário masculino, tem-se também de levar em conta que algumas figuras contemporâneas do "pai forte" que retorna, bem podem ser simpáticos gurus que trazem planos restritivos em nome dos cuidados com a saúde, a beleza e a construção de uma atitude (no mais das vezes uma "atitude positiva" frente a vida).

Capítulo II. Corpo e linguagem: da máquina orgânica ao corpo desejante

Um corpo no espelho

> O espelho, esse bizarro objeto mágico, sempre foi fonte de inspiração para escritores, poetas e, modernamente, para cineastas, pois a fascinação desta superfície lisa não está no que ela é, mas sim nas imagens que reproduz. Magicamente, o espelho mostra o que não se pode ver a não ser desde outro lugar: o mistério do próprio corpo na sua totalidade. Só com o espelho é que nos podemos olhar nos próprios olhos...[14]

Com seu "Estádio do Espelho" (1949), Lacan propõe uma operação psíquica de gênese do EU (ego). Fundamentalmente, trata-se de uma identificação. Identificação a uma imago especular que oferta uma *gestalt* do corpo. A partir desse acontecimento, que tende a ocorrer entre os seis e os dezoito primeiros meses de vida, a criança passa a experimentar seu corpo como um *todo ortopédico*, ou seja, as partes do corpo passam a compor uma unidade.

Alguns aspectos desse papel fundamental da imagem especular já haviam sido apontados pelo psicólogo Henri Wallon, assim como a ocorrência de um momento no qual um animal passa a reconhecer a imagem de um membro da própria espécie (evento cuja ocorrência apresenta-se como um mecanismo inato) já era concebida pela etologia, ciência que estuda o comportamento animal com vistas às condutas humanas.

Com a operação psíquica que vem a ser o *estádio do espelho*, além da proposta de que o EU *constitui-se* a partir da aquisição de uma imago do corpo que viabiliza a experiência de *propriedade* do corpo, é preciso também destacar que essa operação psíquica implica a

---

[14] Citação retirada de conferência dada pelo psicanalista Márcio Peter de Souza Leite: **O registro do Imaginário e o Estádio do Espelho**. Escola Freudiana de São Paulo, maio de 1979.

possibilidade de uma *articulação* entre o que está dentro e o que está fora desse mesmo corpo.

Por esse viés, a constituição do horizonte das experiências empíricas do eu, assim como, a constituição dos objetos que tecem esse horizonte, encontra-se em dependência de um mesmo movimento identificatório: o corpo e seu meio - o *unwelt* - constituem-se ao mesmo tempo.

> Nós, psicanalistas, temos reintroduzido uma idéia descartada pela ciência experimental: a idéia aristotélica da *morphe*. Na esfera das relações que concernem à história do indivíduo, podemos apenas capturar imagens exteriorizadas (LACAN, 1949, p. 29).

O *estádio do espelho* também solicita uma reinterpretarão da idéia de auto-erotismo comentada por Freud. Ou seja, teremos que a imago originária do corpo apresenta-se como *alvo privilegiado* de investimentos libidinais. A imago do corpo próprio como objeto de investimento libidinal coloca-se no lugar de um investimento libidinal dirigido às porções corpóreas não integradas - o corpo espedaçado. O corpo espedaçado caracteriza a experiência corpórea anterior ao estádio do espelho quando pedaços do corpo e objetos no mundo (incluindo outros corpos) equivaliam-se num mesmo estatuto de indiferenciação.

Assim, o *estádio do espelho* abre a possibilidade do investimento libidinal deixar de ser tão somente *auto-erótico* e passar para os objetos do mundo através do investimento (narcísico) na imago do corpo próprio e unificado. Essa imago em jogo no *estádio do espelho* faz "ponte" entre o auto-erotismo e os objetos do mundo. Essa imago primeira abre uma série na qual se desenrolam os objetos de investimento libidinal que conformam

a realidade. Daí Lacan associar essa imago fundante do corpo como um todo ortopédico ao conceito freudiano de eu ideal.

Os objetos presentes no mundo, como objetos mentais, são sucedâneos da imago especular do corpo. Essa imago primeira viabiliza um *esquematismo mental* que responde pela capacidade de moldar os dados da percepção ao integrá-los como componentes de um campo de presença dos objetos que conformam a realidade experimentada pela consciência. Essa possibilidade de investimentos libidinais, não exclusivamente auto-eróticos, abre caminho para aquilo que virá a ser o investimento no outro e, conseqüentemente, nas relações sociais.

Dois termos centrais quanto ao estádio do espelho são: *antecipação* e *júbilo*. O estádio do espelho marca, com júbilo, a antecipação – feita pela criança – do corpo próprio como uma unidade funcional. Porém, *uma unidade que ainda não tem como se efetivar em termos motores*. A autonomia antecipada pela criança com júbilo terá de aguardar para se efetivar, dada a contingência insuperável da intensa e extensa *prematuração* do filhote do homem.

O *estádio do espelho* oferta à criança um avanço organizador, um acontecimento que traz júbilo pela via de uma antecipação, a primeira possibilidade de um "eis-me aí!", ou seja, a primeira armadura narcísica.

Contudo, essa identificação à imagem do corpo não se dá sem maiores problemas: devido à referida prematuração orgânica do filhote ao vir ao mundo, a antecipação vivida no espelho não encontra a possibilidade de ser imediatamente efetivada como independência:

> [...] a função do estádio do espelho revela-se para nós (...) como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do

> organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*. Mas essa relação com a natureza é alterada, no homem, por uma certa deiscência do organismo em seu seio, por uma Discórdia primordial que é traída pelos sinais de mal-estar e falta de coordenação motora dos meses neonatais. A noção objetiva do inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como de certos resíduos humorais do organismo materno, confirma a visão que formulamos como o dado de uma verdadeira prematuração específica do nascimento no homem (LACAN, 1949, p. 100).

Essa proposta de abordagem da gênese do eu e da experiência da realidade implica a prevalência originária de um "eixo imaginário" que pode ser escrito como EU-EU'. O "EU aqui" e, ao mesmo tempo, o EU na outra extremidade desse eixo, o "EU ali", no espelho (ou no olhar do Outro como um espelho). Nesse eixo imaginário entra em questão o narcisismo (o investimento libidinal na imagem "de EU"), assim como entra em questão também uma problemática que se apresenta a partir da intensa alienação entre o EU e o outro EU (no espelho), algo próprio de uma relação dual e especular. *Não é automático* o reconhecimento da criança de que a imagem do EU no espelho é apenas uma duplicação; antes, trata-se de a criança poder ver no espelho um outro EU que está lá de fato como um outro sujeito que, ao mesmo tempo, "é" EU (uma dubiedade). No *estádio do espelho*, coloca-se para a criança a questão de um estado de confusão com a imagem que forma seu EU. Pensemos na experiência cotidiana com filhotes humanos quando essa oferece a oportunidade de apreciar momentos em que uma criança confunde-se com sua imagem no espelho, por exemplo, levando a mão ao espelho com a expectativa de tocar o "vivente" que ali se encontra, ou então, na criança que bate em outra e chora na medida em que se confunde com aquela que foi batida, os chamados

fenômenos psicológicos de *transitivismo*. Essa confusão entre o EU e sua imago constitutiva introduz,

> [...] em toda relação com essa imagem, constantemente representada por meu semelhante, uma significação que me interessa tanto, isto é, que me faz ficar numa tal dependência dessa imagem, que acaba por ligar ao desejo do outro todos os objetos de meus desejos, mais estritamente do que ao desejo que eles suscitam em mim (idem, 428).

Daí a possibilidade do efeito jubilatório frente a um outro facilmente passar à condição de confronto com o semelhante, "no escoadouro da mais íntima agressividade" na medida em que, *nessa confusão constitutiva, a orientação do desejo próprio e do desejo do outro são a mesma, incidem sobre o mesmo objeto*. Assim, coloca-se uma lógica pautada na idéia de: ou EU ou ELE (temos aí também uma das bases da tese lacaniana de que o desejo é desejo do Outro). Essa configuração do desejo "próprio" a partir do desejo do outro que, ao mesmo tempo, "é EU" permite que esse mesmo outro entre em cena como *rival* (ou EU ou ELE).

Esse drama pode ser pensado da seguinte maneira: a assimilação total da imago do outro no espelho custaria ao EU *uma impossibilidade de operar uma distinção* entre interno e externo, identidade e diferença, próximo e distante. Daí, Lacan considerar a necessidade operacional de "colocar para fora" (recalque) um elemento na percepção do semelhante de modo a garantir a diferença entre eu e outro. Esse elemento colocado para fora se apresenta, então, como irredutível, não especular.

Esse elemento colocado para fora de modo a operacionalizar a diferença entre EU e outro implica o tema freudiano de *das Ding*[15], a coisa cuja possibilidade de presença articula-se ao tema do *Unheimliche*, a "estranheza familiar" que advém na presença de um duplo.

A imagem normatizada no espelho como "imagem apenas" tem sua consistência em dependência da elisão de um elemento da imagem originária do EU e que teve um outro como suporte, operação que livra o EU de perder-se no outro no espelho e que já tem o valor de uma primeira simbolização, uma primeira separação que o vivente experimenta.

Com essas questões, tem-se um arranjo a partir do qual o EU pode ser lido como instância que atualiza uma função de desconhecimento a respeito da dependência do outro na configuração de seus desejos e de seu campo de experiência consciente da vida. Como indicativo dessa passagem da paixão à agressividade frente a um semelhante com o qual o EU se confunde, Lacan situa as fantasias de despedaçamento do corpo, condição que, retroativamente, apresenta-se a partir do estádio do espelho e o elemento irredutível que advém com a imago do outro (a alteridade do Outro em termos imaginários):

> Esse corpo despedaçado, cujo termo também fiz ser aceito em nosso sistema de referências teóricas, mostra-se regularmente nos sonhos, quando o movimento da análise toca num certo nível de desintegração agressiva do indivíduo (idem, p.100).

Postas essas questões em torno do *estádio do espelho*, cabe, então, cruzá-las com a dimensão do simbólico, do sujeito em psicanálise e do Outro.

[15] Esse conceito será mais comentado no capítulo IV.

A linguagem como um corpo Outro, a relação de objeto

> *Todo ser vivo, não importa quão intensamente a vida queime dentro dele, anseia pelo nirvana, pela cessação da "febre chamada viver", anseia pele seio de Abraão* [16].

O desejo, na perspectiva lacaniana, aponta para a questão da alteridade da linguagem. Trata-se da linguagem na qualidade de um corpo Outro que interage com o organismo recém-nascido de modo tal que faz deste último um corpo (organismo + linguagem ou organismo + libido). A linguagem em psicanálise não se reduz à condição de uma ferramenta comunicacional e a palavra "corpo" não vem a ser sinônimo da palavra "organismo". Para abordar a questão da entrada do filhote do homem na linguagem (sua submissão ao simbólico), uma via possível se dá a partir do tema psicanalítico da "relação de objeto".

Se se tomar o caminho do óbvio, ter-se-á que a criança encontra os objetos dos quais depende, aqueles que suprem suas necessidades fisiológicas, a partir da mãe, de seu corpo e de suas ações na maternagem. Porém, a obviedade desse "encontro" é colocada em questão a partir da proposição freudiana que afirma que qualquer objeto que chega ao filhote do homem está marcado pela condição de um *reencontro*. Trata-se de um desdobramento da tese freudiana de que, fundamentalmente, o psiquismo humano se ergue a partir da perda de uma experiência de satisfação na qualidade de um ato de fundação da subjetividade. Freud postula que há uma primeira e mítica experiência de satisfação a partir de um objeto que tradicionalmente é figurativizado como o seio

[16] Trechos de uma entrevista que Freud concedeu ao jornalista norte-americano George Sylvester Viereck em 1926.

materno (um objeto da pulsão). Contudo, essa primeira experiência de satisfação estaria perdida, pois seu registro mental, sua primeira inscrição *não comporta um "antes"* ao qual se referir; essa primeira experiência de prazer será o "antes" para as demais. Ela implica uma inscrição que se aloja aquém das demais inscrições (trata-se de um arranjo que pode ser pensado como a inscrição psíquica de um vazio, de um impossível, questão que, mais tarde, na obra lacaniana, será encaminhada com vistas ao gozo). Enfim, ela existe como nunca tendo sido, sua presença se impõe como ausência que insiste em não se inscrever positivamente no campo de experiência de um vivente. Apresentá-la como evento originário próprio a um primeiro tempo não deixa de ser um recurso metafórico, pois é só no tempo da articulação dos registros posteriores de experiências de satisfação que lhe seguem que ela se impõe como significação impossível. Sua inscrição para o vivente advém por retroação.

Longe de acalentar as imagens de uma completude feliz entre o filhote e a mãe (o sujeito e o Outro), a psicanálise lacaniana destaca uma tensão fundamental que marca a relação do homem com os objetos que busca no Outro de modo a produzir satisfação.

> Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca, no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental, que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura. Existe aí uma distância fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto (LACAN, 1956-57, p. 13).

Note-se que ao afirmar uma perda originária que marca a relação do homem com seus objetos, Freud nos coloca num caminho de compreensão das experiências de satisfação que passa ao largo da idéia de objetos adequados à mesma. A esse respeito, muitos dos objetos referidos pelo ideário de bem-estar reclamam a condição de naturais ou mais próximos da natureza, motivo pelo qual, supõe-se, apresentam-se como opção para restaurar ou manter um regime de satisfação adequado, natural. No entanto, o que Freud nos dá a ver é que essa perda na origem equivale a afirmar que o acesso humano à satisfação solicita algo além da natura. Mesmo que um objeto seja natural, mesmo que sua experiência sensível se destaque como agradável, mesmo que a tenacidade da pele melhore, mesmo que o organismo tenha suas necessidades melhor sanadas por sua assimilação, a satisfação que o homem procura é simplesmente outra.

Essa satisfação outra implicada na visada a uma satisfação a mais coloca em questão o conceito de gozo como um forma paradoxal de satisfação que se apresenta na experiência humana no lugar de uma satisfação maior em agradabilidade (o gozo será comentado mais detidamente no capítulo IV).

Três figuras da falta no percurso de causação do sujeito

Levando em conta que a leitura lacaniana de relação de objeto é permeada pelo eco da idéia freudiana de uma perda objetal na gênese da subjetividade, a intervenção da linguagem no organismo recém-nascido pode ser apreciada seguindo-se o percurso a partir do qual se desenrolam três figuras que essa falta originária assume. Além da castração, clássica figura freudiana da falta, há de se considerar também outras duas categorias: a frustração e a privação.

Quanto à *privação*, não se trata de um evento que seja conscientemente experimentado por um vivente, antes, ela diz respeito à própria perda original do objeto segundo Freud. Com a *frustração*, Lacan indica a experiência *imaginária* dessa privação originária. A frustração já é experimentada por um sujeito, e será sua experiência que *introduzirá a ordem simbólica* a partir da qual a privação poderá ser alojada para um sujeito na qualidade de *castração*, ou seja, instituída como falta simbolizada a partir da qual a criança poderá orientar seu desejo numa aposta encarnada pelo falo como significante do desejo (questão que veremos adiante).

O primeiro ponto que Lacan destaca sobre a frustração é que ela se divide em duas vertentes: o objeto real (o objeto que vem baixar uma tensão fisiológica produzindo prazer) e o agente da frustração, a mãe. O objeto real age no organismo antes mesmo de ter sua existência reconhecida por um sujeito; esse objeto apresenta-se numa periodicidade vinculada às ações da mãe perante os gritos de insatisfação do bebê. A respeito da mãe, é preciso considerar que ela não é reconhecida (simbolicamente instituída) pelo filhote desde sempre, haverá o momento em que ela será realizada pelo mesmo.

Se a mãe é o agente de frustrações para o bebê (ela pode deixá-lo na mão), deve-se considerar que a mãe também se apresenta como um agente simbólico, pois, *para ela*, o bebê já é um sujeito, seus gritos já são ouvidos como apelos dirigidos a ela. A mãe é o primeiro Outro. Ao cuidar do bebê, a mãe coloca em andamento um ritmo, uma alternância entre ausência e presença, assim como acertos e erros quanto aos cuidados que ela dedica ao filhote uma vez que esses cuidados são efetivados por suposições. Lembrando que a mãe já é alguém que adentrou na ordem simbólica – alguém que depende da linguagem para mediar seu acesso à satisfação e ao mundo - suas possibilidades de interação com o filhote não passam apenas por vias naturais ou

instituais, suas ações dependem de *interpretações* dos gritos do bebê tomados como apelos dirigidos a ela.

Não se trata aqui de explorar esses eventos de forma extensa, mas indicar alguns elementos que entram em jogo para a instauração da ordem simbólica que se dá como uma passagem. Num trecho de seu seminário dedicado ao tema da relação de objeto, Lacan assim comenta essa passagem:

> A questão agora é a seguinte – como conceber o momento de virada onde a relação primordial com o objeto real se abre a uma relação mais complexa? O que é o momento de mudança em que a relação mãe-criança se abre para os elementos que vão introduzir o que chamamos de uma dialética? Creio que podemos afirma-lo de uma maneira esquemática, expondo a questão seguinte: o que acontece se o agente simbólico, o termo essencial da relação da criança com o objeto real, a mãe como tal, não responde mais? Se, ao apelo do sujeito, ela não responde mais? Vamos dar a resposta nós mesmos. Ela decai. Quando, antes, estava inscrita na estruturação simbólica que a fazia objeto presente-ausente em função do apelo – ela se torna real. Por quê? Até então ela existia na estruturação como agente, distinta do objeto real que é o objeto de satisfação da criança. Quando ela não responde mais, *quando, de certa forma, só responde a seu critério, ela sai da estruturação, e torna-se uma potência*. Isso (...) é também o início da estruturação de toda realidade posterior (LACAN, 1956-57, p. 69) (grifo meu).

Uma vez que a mãe supõe sentido – apelo dirigido – ao choro do bebê, ela age tal qual sua suposição e, ao fazê-lo, atribui uma ação específica a um choro específico. Dessa forma se estabelecerá uma primeira língua falada pelo par em questão. Uma espécie de bateria de signos que, estabelecida, a mãe poderá, no uso da mesma, “sair da estruturação”, o que permite que o bebê a realize como uma potência que o socorre.

Tão importante quanto o socorro prestado é que ele provém de uma alteridade. Também na medida em que a mãe se torna uma potência *reconhecida* pelo filhote na qualidade de um Outro, os gritos do filhote já podem se articular como *apelo dirigido* a esse Outro.

Uma vez que o filhote reconhece a mãe como um outro, como uma potência que age ou não em seu favor e que não é uma continuidade de seu corpo, os objetos que esse Outro oferece não serão mais puros objetos de satisfação de necessidades fisiológicas, tornando-se também objetos de dom, ou seja, objetos que atestam que a mãe, como uma potência, se fez presente de modo a atender a um apelo. A mãe decai, pois passa a ser reconhecida como altera. Esse momento pode ser pensado como *um momento mítico de humanização do bebê, a passagem do grito ao apelo*. Passagem do grito como um *reflexo inato* para a entrada na *dimensão da linguagem* como meio entre um vivente e outro: apelo. O apelo marca a entrada na ordem simbólica. A obtenção de um objeto a partir desse momento trará uma satisfação da ordem da necessidade, mas também trará uma outra satisfação: o Outro veio a mim. Essa última forma da satisfação já *extrapola* a ordem da pura sobrevivência do organismo, já se coloca na margem do desejo, o desejo de ser desejado por um Outro na medida em que esse se apresenta ou não perante o apelo que lhe é dirigido. É a criança que joga um objeto para fora de seu berço, se alguém vai buscar e lhe entrega o objeto de volta nas mãos, ela repetirá esse jogo cujo prazer é constatar que o Outro se mexe por ela, uma satisfação simbólica que prenuncia a avidez pelo significante como meio, como mediação.

Postos esses elementos, há de se lembrar que a satisfação que a criança encontra quando o Outro se apresenta para atender seus apelos é da ordem de um reencontro (que caracteriza a relação da pulsão com seus objetos), pois “o encontro” não se cumpre efetivamente. Enfim, a questão do caráter de parcialidade que perpassa as experiências humanas de satisfação, uma vez que tais experiências têm um objeto (pulsional) perdido como meta.

A partir do momento em que a criança realiza a mãe na condição de um Outro - uma alteridade - ela também encontra condições de atribuir a esse Outro a causa dessa margem de não satisfação na qualidade de uma falha do Outro, falha que vale algo que o Outro não oferece. É como se a criança pudesse formular uma indagação: “onde está a mãe quando ausente?”, “o que mais a interessa para além de mim?”; mais, se resta uma insatisfação mesmo no seio da mais tenra satisfação, logo, é possível que o Outro não ofereça o seu melhor. Essas “indagações de estrutura”, que aliás ecoam todos os dias nas brigas de amor, abrem a possibilidade de entrada de um elemento terceiro na dualidade criança/mãe.

Trata-se do falo, o termo que marca o lugar desse algo mais que a mãe deseja para além da criança, termo que localiza para a criança que o desejo do Outro solicita algo mais que ela mesma,

> [...] o falo não é uma fantasia, caso deva-se entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação (LACAN, 1958, p. 696).

O falo é um significante. É um elemento representacional que faz as vezes de um termo terceiro que, por sua vez, seria a resposta quanto ao que busca o Outro para além da criança.

Neste ponto, cabe voltar ao estádio do espelho. A dinâmica acima comentada (entre o bebê e o Outro realizado) já está em andamento quando sobrevém o estádio do espelho. Isso posto, lembre-se que Lacan afirma que a imago originária do eu terá para o bebê o valor de um eu ideal na medida em que é autentificada, reconhecida pelo Outro: é a criança que se vê no espelho e se volta para o Outro aguardando que este, com um gesto,

com uma palavra, valide sua identificação com a imagem no espelho. Assim, o bebê de posse esquemática de sua imagem integrada *oferecerá* essa mesma imagem ao Outro na qualidade de objeto capaz de substituir o elemento terceiro que vem a ser o falo. Perante a constatação de que o Outro não encontra no bebê uma fonte única de interesse, a imagem realizada do eu, como eu ideal, será ofertada de modo a funcionar como objeto capaz de responder ao desejo do Outro naquilo em que esse desejo do Outro busca algo para além do bebê. Daí pode-se pensar a questão da cativação do humano pela imagem como dado estrutural de sua condição de existência.

Essa tentativa de fazer equivaler a imagem do corpo próprio, base imagética do eu, o falo põe em questão um corte, uma impossibilidade: usualmente, a mãe segue sendo um sujeito desejante que encontra no bebê *um* objeto de desejo e não *o* objeto de seu desejo [17]. Com isso, essa proposta - colocar a imagem de si como objeto de valor fálico - fracassa e abre a possibilidade da relação dual especular ser cortada pela relação simbólica criança/mãe/falo[18]. Por que essa tríade implica uma relação simbólica? Porque nela o falo é um objeto suposto pela criança, um objeto simbólico na medida em que sua presença na relação com a mãe entra em questão justamente por sua ausência. O falo advém como "por tabela", sua existência se deduz na medida em que o Outro materno procura por algo que não é o bebê. Assim, em termos lacanianos, o falo será um significante contemporâneo da entrada da ordem simbólica como instância que torna trina a relação até então dual entre o bebê e a mãe. O falo implica uma espécie de referência de valor a partir da qual se mede o valor dos demais objetos.

[17] Neste ponto de articulação teórica o objeto do desejo e o objeto da pulsão se equivalem.

[18] A apresentação esquemática desses eventos não autoriza que se pense neles como um desenvolvimento gradual e linear, a observação apresenta mais a conjetura de um jogo de forças, de avanços e retrocessos de posições nessa etapa da vida intersubjetiva do filhote em sua relação com o Outro. Portanto, a apresentação gradual de etapas visa mais uma apresentação esquemática.

Esse arranjo oferece a possibilidade de se apreciar uma passagem através da qual objetos reais de satisfação de necessidades fisiológicas atingem a condição de objetos simbólicos, um laço que funde, do ponto de vista da experiência de satisfação, objetos naturais e representações. E cabe destacar que, a partir da perspectiva sustentada por Lacan, tem-se que a esse regime de parcialidade das experiências de satisfação atribui-se também a produção de significado na linguagem humana. As críticas que afirmam que Lacan descuidou-se do ponto de vista dinâmico em suas explorações quanto à linguagem ignoram que para Lacan, a plenitude da satisfação e a plenitude da produção de significado escorrem pelo mesmo buraco (do corpo do Outro, pode-se dizer, uma vez que esse recipiente deveria guardar "o" objeto da pulsão) cuja borda faz o limite da vida simbólica e da sexualidade ao mesmo tempo, limite que atrela essas duas instâncias.

O pai

Neste ponto, essa seqüência apresentada solicita situar a terceira dentre as formas de experiência da falta, ou seja, a castração. Para fazê-lo, coloca-se a oportunidade de destacar a incidência do pai no campo estabelecido entre a criança, a mãe e o falo. Questão que em Freud implica o complexo de Édipo. Já em termos lacanianos, o pai concernente ao complexo de Édipo pode ser pensado como uma metáfora. A intervenção do pai equivale à operação de uma metáfora.

Considerando-se que uma metáfora é um significante que surge no lugar de outro significante, o pai é um significante que surge no lugar do primeiro significante introduzido na experiência do filhote, o significante materno (considere-se aqui o estatuto desse significante materno como próprio à língua inaugurada pela maternagem antes que o filhote realize a existência da mãe como um outro). Esse primeiro significante

(materno) não tem exatamente o mesmo estatuto que os demais significantes que constituem a vida simbólica do ser falante (segundo a fórmula de que um significante representa um sujeito para outro significante). Trata-se mais de um amalgama que aglutina o corpo materno e um signo [19], esse signo *não representa* o ir e vir da mãe, antes, alucinatoriamente, instala o corpo da mãe numa continuidade com o bebê, trata-se de um *x* que, a posteriori, indicará o derradeiro significado do bebê na relação com a mãe antes que essa relação seja cortada pelo advento da passagem do grito ao apelo, um *x* que daria a medida de um retorno ao corpo materno.

Tal qual indica a fórmula da metáfora, o pai, como uma função, vem no lugar da mãe naquilo em que esta já está ligada a alguma coisa que era o *x* relativo ao significado do sujeito na relação com a mãe (LACAN. 1957-58, p. 180). Esse *x*, vale o significado do sujeito na relação com a mãe ou, então, o que se colocará como falo imaginário (ideal para satisfazer ao Outro, neste caso, a mãe).

Quando a criança tenta fazer-se equivalente ao falo ofertando ao Outro sua imagem encontrada no espelho, tem-se em jogo o falo como imaginário. Por se estabelecer numa dualidade, o destino da criança como falo imaginário "nunca é completamente acessível, deixa sempre alguma coisa de aproximativo e insondável" e, também, há de se considerar que a mãe, sendo desejante, acaba por corroborar para a impossibilidade de sustentação da criança como falo imaginário.

Nestes termos, será uma metáfora a operação de recalcamento que viabilizará a passagem do falo como imaginário para o falo como simbólico. Com isso, o *x* como significado do sujeito no desejo materno vem a ser o referente perdido na efetivação da metáfora. Operação atribuível ao pai. O Pai é o significante que se apodera de *x*, o objeto de desejo

[19] Questão que nos lembra a *alíngua.*

da mãe, fazendo-o equivaler ao falo como simbólico (implicado num regime de parcialidade das possibilidades de satisfação).

> A posição do Nome do Pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante (idem, p. 187).

A metáfora paterna se dá como um fato de estrutura, a instituição da ordem simbólica implica um estatuto de funcionamento da simbolização que tem uma primeira metáfora como pivô e cujo efeito é a perda desse *x* (da ordem do ser, ser para o Outro).

A metáfora paterna vem impedir que o sujeito em questão congele-se como resposta ao que falta ao Outro, condição que faria do sujeito um simples objeto do Outro, congelado como falo imaginário. O pai salva a criança de ser o falo imaginário que supostamente responderia ao desejo materno, pois essa condição (esse significado) perde-se como referente de uma metáfora que propõe o falo simbólico no lugar do significado do sujeito no desejo materno. A partir deste ponto, o objeto do desejo do Outro escorregará pela cadeia de significantes, escorregará pelos caminhos significantes do corpo do Outro como tesouro do significante e como desejante. O pai salva a criança de ser o falo imaginário, posição que a colocaria frente à confusão com sua imagem constitutiva no espelho que, por sua vez, atualiza a presença angustiante de um elemento irredutível, o desejo do Outro nos termos do *estádio do espelho*, portanto, presença mortífera que o pai permitirá que venha a advir como lastro (recalcado) do simbólico.

Sobre complexo de Édipo em Lacan

Lacan propõe pensar o complexo de Édipo em três etapas: a assunção do falo como termo que coloca em questão para a criança, algo que ela não é para o Outro materno (aqui o pai está em jogo para a mãe, mas não é necessariamente uma questão para a criança); a entrada do pai, para a criança, como suporte da lei na medida em que ao pai é suposto ser o privador da mãe (portanto, com o pai, a criança "descobre" que o Outro materno, que está em falta, apela ao pai visando saná-la), o pai como aquele que deixa a mãe na condição de procurar algo mais do que a criança (o pai tendendo a ser ele mesmo o falo buscado pela mãe); por fim, o pai como aquele que tem o falo ao invés de ser o falo.

> É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que se pode produzir a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado pela mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar (LACAN, 1957-58, p. 200).

O declínio do complexo de Édipo depende desse terceiro tempo que coloca em questão a castração na qualidade de um "nenhum dos envolvidos **é** o falo".

O pai articula a passagem "ser o falo para o Outro" para "ter o falo para o Outro" (movimento que em termos freudianos equivale à passagem do eu-ideal para o ideal de eu). Essa passagem se dá com a intervenção do pai como metáfora e, com ela, definitivamente, entra em jogo a instância do simbólico, da linguagem. Isso implica a assunção de um regime de intermediação linguageira entre um sujeito e seus objetos, intermediação viabilizada pela referência de um sujeito ao Outro como lugar do código no qual está inscrita uma lei, a própria lei que obriga o sujeito a servir-se da linguagem de modo a veicular o desejo. "O pai é, no Outro, o significante que representa a existência do

lugar da cadeia significante como lei. Ele se coloca, por assim dizer, acima desta" (idem, p. 202).

Esse arranjo vincula o lugar do desejo na linguagem humana. Considere-se que uma vez que as significações só se produzem pelo vínculo entre significantes - a significação como um efeito - o falo será, como um ponto de basta, uma exceção que garante a possibilidade da significação em seu regime usual na cadeia significante, "ele se coloca, por assim dizer, acima desta". O falo será o significante que sustenta a possibilidade de haver significações. Essa sustentação se dá na medida em que o falo seria o significante que promete atingir a significação do sujeito como adequado para responder ao desejo materno. Um efeito da metáfora paterna é produzir o falo como um objeto metonímico que faz às vezes do desejo que desliza na cadeia significante na qualidade de um significado que não se atinge, o próprio significado do sujeito sustentado pelo falo, um significado último que desliza sem ser atingido, portanto, sem que o sujeito possa sê-lo. Essa impossibilidade marca uma falta no Outro, falta essa que se institui referida ao falo que, nesses termos, pode ser tomado como um significante da falta no Outro. Daí, o falo, como simbólico, ser tanto um significante da castração (da falta no Outro de um significante que veicule o significado do sujeito no desejo materno), como também significante do desejo, que viabiliza que o desejo escorregue pela cadeia significante.

Ainda sobre a metáfora, pensemos com um exemplo da pena de Machado: os "olhos de ressaca" de Capitu, desejo, gozo e perdição de Bentinho. Podemos dizer que essa metáfora propõe como significado algo como um "olhar bravio", um olhar que comporta um poder superior às possibilidades humanas como o poder da natureza que pode transformar a convidativa praia em sítio mortal. Enfim, com um pouco de engenho e paciência, pode-se produzir uma lista de significados para essa metáfora, porém, também pode-se indagar: e o puro olhar de Capitu? Antes de mais nada, não há o puro olhar de

Capitu, pois a pureza do olhar remete ao pré-subjetivo, anterior a um eu que atende pelo nome Capitu. O puro olhar de Capitu vela, como se fosse uma ressaca, um *x* que escapa ao campo de significações abertas pela metáfora. Esse *x* é o referente perdido na condição de puro olhar. Pois bem, um puro olhar é um objeto da pulsão. Tem-se o campo de significações aberto pela metáfora e tem-se esse *x* que se perde marcando uma negatividade nesse mesmo campo que vem a ser a subjetividade. Se o *x*, o puro olhar neste caso, é um objeto pulsional, o objeto do desejo será o efeito da perda desse objeto, efeito que se realiza como negatividade no campo das significações possíveis para um sujeito (as significações que a metáfora sustenta), o objeto do desejo como aquele que escorregará (metonimicamente) pelas significações viabilizando que esse tecido se estenda. Esse *x* é, também, o referido significante que guardaria o derradeiro significado do ir e vir do Outro materno. Assim, propõe-se o "olhar de ressaca" como fálico, como significante do desejo que vale a impossibilidade de inscrição do puro olhar no campo de significados que se abrem com a metáfora; assim, o falo faz as vezes de significante do desejo que impulsiona significados e, também, ao mesmo tempo, o falo é significante da castração, da perda desse *x*.

Pode-se ainda lembrar que a metáfora paterna propõe ao sujeito, na passagem do eu ideal ao ideal de eu, a identificação a um significante - um traço - fundador da ordem simbólica, um significante (S1) no lugar do *x* que faria às vezes do ser do sujeito [20]. O S1 é como um representante da representação do ser do sujeito (efeito do recalque primário nos termos freudianos). A partir desse S1, coloca-se a baliza, a âncora simbólica da cadeia de significantes a partir da qual correrão (movido pelo desejo) os demais significantes (S2-S3-Sn) aos quais o sujeito poderá se alienar (construir uma identidade) recebendo

[20] Pelo viés do gozo, o sujeito busca seu ser na qualidade de "o" objeto da pulsão. Objeto que pode ser pensado na qualidade de pedaço perdido do corpo do bebê na relação com o Outro materno, por exemplo, o seio que deixou de estar fundido ao corpo do bebê virá a ser um objeto de acesso ao gozo que habita o corpo do Outro.

esses significantes do Outro. Com essa identificação primeira ao S1 coloca-se o tema psicanalítico de uma identificação com um primeiro traço simbólico que funda o ideal de eu (a ordem simbólica); a partir desse arranjo temos a instância dos ideais como construções imaginárias lastreadas por um traço simbólico fundante, um S1, trazido pela função paterna na operação que Lacan chamou de Nome do Pai [21]. A assunção do S1 marca

> [...] a conexão entre corpo, o gozo e a aparelhagem significante, simbólica, ocorre a partir do Outro, da alteridade primordial, que também configura o alter ego, parceiro em carne e osso, de corpo e alma. Esse mediador particular vai ler e assim interpretar, a partir de seu sistema simbólico, um pedaço de corpo, um instante de gozo, como signo do sujeito. Este é o momento de inscrição do traço unário, o S1, significante primeiro e primordial; momento em que o Outro apaga a pegada, o vestígio de gozo, para incluí-lo como significante no registro simbólico, significante primeiro de uma história sem fim. Este marco – marca acolhedora e imperativa, institui o sujeito numa estrutura de metáfora, de substituição, iniciando uma ficção metonímica: S1...S2....Sn. Sempre nessa deriva, o significante do sujeito é uma parte que representa o todo inalcançável, o ponto de fuga da série, o marco 0 da marca fugaz do Outro: S1 (FINGERMANN e MENDES, 2005, p.36).

Necessidade, demanda e desejo

Há de se voltar à criança que, no estádio do espelho, tentou se oferecer (a imago base de seu eu) como objeto para sanar a falta do Outro e constituir uma totalidade. Como situado, temos o fracasso dessa tentativa que, por sua vez, recoloca a dimensão da falta

[21] Por mais que possam solicitar, num acordo simbólico, a restrição das inclinações imediatas de satisfação, os ideais retiram sua força da nostalgia narcísica de resgate do eu ideal, os ideais não deixam de estar a serviço do gozo mesmo que possam operar pela via da abdicação deste.

que poderá, pela intervenção do pai, se instituir como falta simbolizada tanto para a criança como também falta no Outro de um significante que comporte o significado do sujeito no desejo materno (o Nome do Pai pode ser lido como um significante que, no Outro, simboliza essa falta no Outro de um significante que agencie a significação do ser do sujeito), enfim, a castração. Com isso, a possibilidade que a criança terá de fazer o Outro agir em seu favor não será outra senão, através de palavras, constituir demandas endereçadas, apelos que guardam a significação fálica como um pano de fundo.

Neste ponto, ocorre uma oportunidade de comentar a questão do destino do organismo e seu regime de necessidades:

> [...] o sistema das necessidades entra na dimensão da linguagem para ali ser remodelado, mas também para se despejar no complexo significante ao infinito, e é isso que faz com que a demanda seja, essencialmente, algo que se coloca por natureza como podendo ser exorbitante. Não é à toa que as crianças pedem a lua. Elas pedem a lua porque é da natureza de uma necessidade que se exprime por intermédio do sistema significante pedir a lua. Por isso, aliás, não hesitamos em promete-la (LACAN, 1957-58, p. 92).

Esse remodelamento dá a medida da intervenção do significante no organismo. A demanda, que se estabelece, como efeito, a partir do uso da linguagem, não se confunde com a satisfação da necessidade na medida em que o exercício significante da demanda – com tudo que ele comporta de artifício, aproximação, plasticidade, montagem – interfere na própria manifestação da necessidade. A demanda não pode ser mais que uma metáfora da necessidade. O que aí se impõe é que a demanda não é simples tradução da necessidade, imagem que concebe a linguagem como instrumento comunicacional simplesmente. Antes, trata-se de perceber que a demanda põe em jogo “uma retomada,

reassunção, remodelagem da necessidade, criação de um desejo outro que não a necessidade. É a necessidade mais o significante" (idem, p. 95).

Por isso, por mais que o ideário de bem-estar ofereça objetos harmonizantes a título de serem naturais, a insatisfação constitutiva do homem como desejante não deixará de se exprimir como uma das resultantes nesses encontros, pois aquele que pede harmonização, pede um substituto daquilo que não há, o indeterminado objeto do desejo do homem.

Se no estádio do espelho tem-se o desejo em meio à confusão constitutiva do eu e sua imagem no espelho, com a entrada do significante (do registro do simbólico na construção do corpo) temos o desejo como causado pelo significante. O desejo como uma defasagem em relação àquilo que vem a se apresentar na dimensão imaginarizada e narcísica dos quereres sustentados pelo EU. O EU não sabe o que deseja, antes, aposta em quereres, encarnações imaginárias aproximativas do desejo que lhe é pertinente como inconsciente e intraduzível.

Na medida em que a linguagem (vinda de fora, do Outro) chega ao filhote como uma estrutura - que comporta o desejo -, as palavras com as quais "nos viramos" no mundo não emanam "de dentro" da subjetividade, assim parece ser depois que nos constituímos com a certeza de que "eu sou fulano", loucura bem comum como disse Lacan - loucura viabilizada pelo estádio do espelho. Originariamente, as palavras vêm de fora, vêm do Outro, assim como para o Outro elas voltam. Pense-se na singela imagem de uma criança que ganha um elogio de um estranho e escuta de sua mãe: "como é mesmo a palavra que se diz agora?".

A questão da alteridade implica que as representações "passam" pelo sujeito como se lhe fossem próprias, emanam do Outro e a ele retornam. Pode-se dizer que nunca temos palavras, pois elas estão sempre de passagem, vindo e retornando ao Outro.

Em psicanálise considera-se a linguagem, que se atualiza para cada sujeito a partir do Outro, *um conjunto de diferenças onde falta um significante*. Falta o significante que comportaria o significado do sujeito como adequado ao desejo do Outro materno, justamente a falta simbolizada que advém com a metáfora paterna, a castração.

No Outro, falta um único significante, falta, justamente, o significante derradeiro, aquele que seria a resposta para a pergunta de um milhão: quem ou o quê é eu? Eu que estou tão certo que sou eu, não sei ao certo o que sou, falta eu em mim. O Outro me deu as palavras que apresentam o mundo, mas, não me deu justamente a palavra derradeira que me permita saber "eu"!

Pode-se também afirmar que assim como não se têm as palavras, pois, estas estão de passagem vindo do Outro e a esse retornando, também a posse do corpo não deixa de ser relativa. A posse esquemática mental do corpo pelo eu sustenta-se na eficácia parcial do estádio do espelho, mas a posse do desejo que atravessa o corpo remete ao Outro que marca o corpo viabilizando sua erotização. Imagens e palavras circulam inconscientes num corpo, circulam como se a pele fosse tal qual uma tela; nesse movimento o organismo se faz ator que recebe seu texto do Outro submetendo-se ao simbólico. Para imajar o corpo a partir dessa concepção, é necessário pensar no sintoma histérico quando se serve do organismo como representação. Na histeria, um episódio de falta de ar pode, por exemplo, colocar em questão uma identificação com um personagem do romance familiar do sujeito, personagem que, por exemplo, passou a vida a se queixar de um "casamento sufocante". Um trânsito da palavra ao corpo no qual o organismo obedece não apenas a leis biológicas de funcionamento, mas também à metáfora. Daí a possibilidade de afirmar que o ente social porta um corpo que não é um puro organismo, mas também uma construção linguageira, portanto, cultural.

O sujeito em psicanálise lacaniana

Se o clássico analista freudiano escuta o inconsciente, pode-se dizer que o analista lacaniano escuta o sujeito. Primeiro, deve-se considerar que a noção de sujeito em Lacan não equivale ao EU, não equivale à imagem de um pequeno homúnculo que, situado no centro da consciência, faz o papel de um timoneiro dos quereres, ilusão viabilizada pelo estádio do espelho segundo Lacan. O sujeito em psicanálise é o sujeito do inconsciente.

Para avançar, partir-se-á da seguinte proposição: "eu não sei o que digo". A partir de Freud sabe-se, com o inconsciente, que o EU não sabe de suas determinações. Há determinações que são da seara do inconsciente (da Outra cena) e que se manifestam à revelia da intenção da consciência: alguém chega a um funeral e diz à viúva: "parabéns". Tarde demais, fica-se vermelho e encabulado, afirma-se que não se sabe porque disse o que disse e, de fato, não sabe ao certo, mas disse. Um simples erro ou algo como uma outra racionalidade se evidenciou? Imagine-se uma pessoa que numa sessão de análise diz: "naquele tempo em que eu estava casada, eu sofria muito!". O eu do enunciado afirma que sofria muito, porém, a enunciação permite uma outra escuta além daquela oficial: de "eu sofria muito" para "eu so(u) fria muito". Trata-se aí da separação entre enunciado e enunciação pelo viés de uma homofonia. O EU que aparece no enunciado faz referência ao EU do falante, mas segundo a psicanálise a enunciação permite apontar para um rastro do sujeito do inconsciente em sua relação ao Outro nesse "engano".

Esse "eu não sei o que digo", quando oficializado, gera uma demanda de saber. Saber quem é esse que em mim fala quando falo, quem é esse Outro que aparece em minhas tiradas espirituosas, meus lapsos, meus sonhos, minhas repetições de destino? Que Outra racionalidade é essa que invade o curso normal de minha razão?

A mesma questão com outro modo de formulá-la: eu não sei o que digo, pois minha palavra vai se conectar com outra que não sei qual é, a próxima palavra que virá está no Outro e a ele retornará. Nesse trânsito, os significantes que me marcaram como sujeito, significantes que sustentam minha identidade ("filho mais velho", "preguiçoso", "alérgico", "estourado") retornam e insistem à revelia do EU em sua função de síntese, ou seja, o EU é atravessado pela dialética do desejo que se estabelece entre o sujeito e o Outro.

A pessoa do exemplo "eu so(u)fria muito" pode, ao escutar seu dito, se espantar, quedar paralisada perante esse algo presentificado no suporte (significante) de sua fala. Esse algo que veio gerar acréscimo de sentido para além de sua intenção egóica na fala, algo que, até então se encontrava apenas como um saber (no Outro) que funciona à revelia do EU. Aqui seria um engano supor que o sujeito é aquele que guarda a "verdadeira subjetividade" como se fosse a desgastada e singela imagem de um "EU verdadeiro" (ou EU interior) escondido à sombra do EU que vive a vida. Antes, há uma disjunção entre o sujeito e a subjetividade, estando essa última em dependência do Outro e o sujeito sendo um desvio através do qual as representações podem vir a ser subjetivadas caso haja demanda de saber para além das certezas egóicas. Enfim, caso essa hipotética pessoa do exemplo citado aceite o espanto e se ponha a falar de suas aventuras e desventuras frente ao desejo do Outro, ter-se-á alguém que se deu conta do significante (intelectualmente ou não). Ou seja, alguém que se deu conta da alteridade da linguagem, que algo mais que suas intenções imediatas se impõe em sua fala, enfim, alguém que se deu conta do Outro em sua fala, não mero acaso, antes, Outra cena que divide a casa com o EU, mesmo que esse não se dê conta da presença do outro morador.

Para não incorrer numa reificação do "arcaico simbolizado", lembre-se que o "so(u)fria" não nomeou o sujeito do inconsciente, simplesmente, indicou uma posição estabelecida

por essa pessoa como sujeito do desejo, algo de seu estilo que, ao se haver com o Outro, se evidenciou. Nesse caso, o Outro encarnando-se como parceiro sexual, pois o Outro não é apenas o local onde moram os significantes, é também um desejante e seu desejo é um enigma para o qual cada neurótico constrói uma resposta artesanal, um fantasma, uma tela para almejar o gozo que seria ser a resposta ao desejo do Outro. Com a fantasia, o sujeito tenta responder à questão: o que o Outro quer de mim? Alguém? Uma coisa?

O sujeito do inconsciente não se agarra com uma palavra, antes, vive no salto de uma para outra. O sujeito se fixa a um significante para, em seguida, escorregar para o próximo sem que nenhum permita a plenitude de um ser. Uma enunciação como "so(u) fria" indica que um efeito sujeito aconteceu ali, o "so(u) fria" vale um *rastro* da ocorrência do sujeito. Esse rastro permite sondar o sujeito pelo único modo possível, ou seja, de modo indireto, através de um estilo de se posicionar frente à falta ou o desejo do Outro.

Questão vital: por mais que o EU possa fazer distinção entre narrativas próprias a seu mundo familiar/particular e narrativas próprias ao campo social em amplo espectro, como sujeito, em termos lacanianos, o campo no qual o desejo do Outro é colocado em questão ou atualiza-se (sendo que o EU sofre determinações de tal movimento) não é outro senão aquele formado pelos vínculos/discursos sociais. No Outro - na configuração dos rastros de seu desejo - não há distinção entre particular e coletivo. Por mais que a idéia de sujeito do inconsciente implique a idéia de uma particularidade quanto à forma de responder ao desejo do Outro ou de se buscar ser objeto de desejo do Outro, essa particularidade só se viabiliza, só existe no laço com os demais viventes e no laço com o tempo histórico no qual o sujeito se encontra incluído. As diferentes narrativas que conformam o campo da realidade social (familiares, religiosas tradicionais, publicitárias etc.) encontram-se entrelaçadas, como construções discursivas, à experiência do laço social com outros viventes. Elas compõem o Outro e, nele, particular, familiar e social não apresentam

separações estanques. Por este viés, nada mais falso do que a idéia de que a análise pessoal é uma espécie de viajem que ocorreria à margem do mundo que cerca o gabinete do analista. O sujeito do inconsciente ou sujeito do desejo que entra em questão em uma análise só é tangível em sua relação a uma instância, o Outro, na qual não há distinção entre significantes oriundos do mito familiar e de narrativas de abrangência mais ampla como aquelas que são midiatizadas para todos. No Outro, um bordão paterno que valha uma tradição familiar não é necessariamente mais ou menos prevalente (para o sujeito) que o bordão de um apresentador de programas televisivos de auditórios.

Capítulo III. Corpos *photoshop*

O corpo ainda é pouco.

(Arnaldo Antunes)

O formato editorial do caderno "Equilíbrio" permite constatar que a preocupação maior com a saúde e a beleza não tende mais a ser uma questão relativa apenas a segmentos populacionais específicos e estereotipados. Por mais que assim também o seja, trata-se de um vetor cuja incidência no cotidiano assume formas mais diluídas, variadas e de maior alcance como nos lembra a matéria: "*Abra a despensa e vá malhar*" (caderno "Equilíbrio". 22/3/01), ou seja, transforme a tediosa prática da faxina[22] em ginástica aeróbica. O caderno "Equilíbrio" também nos lembra que esse vetor não deixa de implicar um desdobramento moral: "*Adiar compromissos traz alívio apenas temporário. Postergar tarefas atrapalha o cotidiano, reduz a auto-estima e pode se tornar um hábito crônico, prejudicando a saúde*" (8/8/02).

Quando se vasculha o alcance dos significados do termo bem-estar em sua veiculação midiática, constata-se uma agenda na qual os temas da saúde e da beleza associam-se à questão da construção identitária. Buscar saúde e beleza é um caminho para descobrir-se novo, reinventar-se e, supostamente, exercer autonomia.

[22] Há quem afirme que gosta de fazer faxinas, no entanto, não raro, um exame mais detido revela que, geralmente, trata-se de gostar dos efeitos subjetivos da limpeza feita, com a faxina *fitness* inclui-se o cumprimento do dever com a saúde como um acréscimo.

“Atitudes”

Do uso do corpo resta o vislumbre de mais. Conforme comentado no capítulo anterior, tem-se que aquele que pede, pede algo mais que a saciedade de suas necessidades; trata-se da questão de uma satisfação fugidia que, em termos psicanalíticos, solicita o tema freudiano do objeto da pulsão em sua relação com os temas lacanianos do desejo e do gozo. Esse algo mais demanda aproximação: fazer-se próximo de corresponder ao desejo do Outro (ou ser objeto do desejo do Outro). Dentre outros, um dos lugares de encaminhamento dessa aproximação é a moda.

O que permite à moda seguir produzindo sem sinais de estafa é que ela não produz efetivamente o “algo mais” que habita o horizonte das experiências de satisfação, antes, o que ela oferece são versões desse algo mais. Das passarelas aos editorias, passando pela publicidade e pelo *fotoshop*, o variado leque de corpos que a moda produz - magros, andrógenos, decadentes, anoréxicos, alheios – são aparências desse algo mais.

A princípio, os corpos midiatizados da moda nem sempre estão próximos do compromisso com a saúde prevalecendo mais a questão do belo. Todavia, a beleza não é o único laço entre moda e ideário de bem-estar: a moda fornece ao ideário de bem-estar um termo que pode ou não se associar à busca por saúde, ou seja, o termo “atitude”. Esse termo, conforme sua circulação midiática, aceita ao menos duas conotações: como equivalente do termo “personalidade”, por exemplo, no jargão do esporte no qual ter “atitude” ou “personalidade” significa demonstrar força de vontade decidida, auto-estima inabalável.

Já “atitude”, conforme sua circulação no mundo da moda realça mais uma formatação identitária: uma atitude *rock and roll*, uma atitude blazê etc. Essas duas conotações atualizam-se no ideário de bem-estar. *Just do it* é um *slogan* que aceita as duas

conotações: como mandamento ético que solicita a atividade física como ação que não deve ser questionada (não deve haver pensamento) e como reinvenção (identitária) do EU quando a "atitude saúde" vem a se destacar como investimento privilegiado na economia libidinal de um sujeito.

Um aspecto que aqui interessa quanto à circulação do termo "atitude", segundo o viés da moda, é que ele pode funcionar como eleição de um traço estético sem que haja necessariamente um vínculo com os conteúdos normativos que o mesmo implique. Ou seja, por mais que esses vínculos existam, eles podem não ser capitais, pelo contrário, estão a serviço de uma releitura, supostamente particular, que pode ser vivida como puramente estética. Essa condição coloca em questão não uma ausência de conteúdos normativos, mas sim reduzidos à conquista de um bem-estar como bem apresentar-se. Essa é uma diferença das "atitudes" no contemporâneo em relação, por exemplo, aos antigos retratos pintados nos quais alguns traços indicavam origem, condição econômica etc. Sabemos que usar uma camiseta com a face do *Che* pode em nada significar uma adesão aos conteúdos normativos que esse personagem solicita. O caráter normativo em jogo vem a ser o bom uso da imagem. Como bom uso da imagem, uma "atitude" pode estar associada ou não à pertença a uma tribo, no entanto, pode ser híbrida e no limite uma tribo de um único índio.

Cabe também lembrar que essa questão relativa a uma não implicação entre aparência e conteúdos normativos não é prevalente no caso da construção de uma "atitude saúde". Nessa seara os conteúdos normativos, via de regra, muito importam e tendem a ter origem no discurso científico. É possível aventar que nesse caso tem-se o exemplo de uma substituição: no lugar da figura paterna tradicional e seus valores normativos também tradicionais (família, nação, história, sacrifícios em nome do bem coletivo), ter-se-ia o mestre contemporâneo (ao menos uma face deste) funcionando como discurso científico

que oferece conteúdos normativos a serem levados a sério em nome da saúde; por vezes a construção da beleza também demanda uma série de conteúdos normativos de origem científica. Essas são conquistas a serem atingidas por meio da adesão (não raro rigorosa) a uma série de conteúdos normativos altamente valorizados: não fumar, evitar gordura *trans*, evitar excesso de vínculo com indivíduos que cultivem maus hábitos etc.

Corpos *photoshop* e os corpos do caderno "Equilíbrio"

Em sua veiculação midiática, o termo "atitude" perpassa um amplo leque de imagens de corpos que suscitam o usufruto de um bem-estar realizado. São apresentações imagéticas de corpos que podem ser chamados de "corpos *photoshop*". São os corpos não ordinários dos editoriais de moda, da publicidade de modo geral e, especialmente, de produtos vinculados à beleza, assim como os corpos das publicações dedicadas às ginásticas e às dietas e ao esporte de modo geral. São corpos espetacularizados.

Ao se nos referir às imagens de corpos presentes no caderno "Equilíbrio", notar-se-á que, entre eles e os corpos *photoshop* há uma diferença: os corpos do caderno "Equilíbrio" tendem a escapar do alinhamento aos simulacros de realização de um ideal de bem-estar segundo os parâmetros desses corpos espetacularizados. São corpos ordinários, muito próximos daqueles que caminham pelas ruas. Uma primeira leitura que pode ser encaminhada a esse respeito seria um convite para celebrar um aspecto democrático e menos exigente quanto aos padrões estético-corporais em jogo no caderno "Equilíbrio". Ali, a figurativização dos corpos saudáveis não implica necessariamente a associação entre saúde e "beleza aerodinâmica" [23], por exemplo.

[23] Expressão sugerida pelo psicanalista Oscar Cesarotto.

Porém, há de se considerar uma outra leitura: os corpos do caderno “Equilíbrio” são exemplos de corpos ordinários que *assumiram* uma “atitude saúde”. Por vias diversas, que podem incluir toda uma agenda ou detalhes, esses corpos assumiram uma atitude saudável. Assumida uma “atitude” – o sujeito concernido por uma identificação - coloca-se em jogo uma cativação, uma aposta que propõe uma estratégia de satisfação ou uma estratégia de mais gozar. Assim, os corpos do caderno “Equilíbrio’ não implicam apenas o privilégio do corpo ordinário em detrimento dos corpos veiculados como ideais nas mídias, eles também implicam a *legitimação de uma vontade ordinária de bem-estar* cujo horizonte imaginário midiático guarda como ideal o ponto mais próximo de semelhança com os corpos *photoshop*. A dinâmica da “atitude saúde” para o corpo ordinário encontra, no Outro social, os corpos digitalizados como parâmetros recorrentes de bem-estar realizado.

Sobre a cativação pelas imagens de corpos midiáticos em ideal bem-estar

A teoria do *estádio do espelho* - comentada no capítulo anterior - nos permite considerar que os corpos midiáticos que suscitam a experiência de um ideal bem-estar colocam em questão para os sujeitos vedores algo que lhes concerne em alta conta e que diz respeito ao poder da imagem de fazer consistir arranjos que suscitam aquilo que se constitui como perdido com a entrada da operação que Lacan chamou de Nome do Pai: o recalque de uma imago ideal implicada na gênese do EU e capaz de fazer às vezes imaginária do objeto que o Outro deseja como falo (imaginário).

Lembre-se que a operação do Nome do Pai traz a negativização do falo imaginário (como imagem de um corpo ideal) a partir de uma operação metafórica. O Nome do Pai implica, assim, uma substituição que tem o valor de um atravessamento do registro dual e

narcísico do imaginário pelo registro do simbólico que, a partir de uma metáfora (mítica), abre caminho para a dialetização dessa relação dual na qual o EU poderia comparecer como objeto perfeito para o desejo do Outro.

Em termos algo caricaturais pode-se considerar uma primeira aproximação relativa ao mal-estar possível a partir da visada estética de um sujeito que busque ser tal qual uma determinada imagem midiática de um corpo idealizado, lembrando os casos de pessoas que demandam cirurgias plásticas de modo a ter o mesmo rosto que uma determinada celebridade ou, então, traços de uma ou mais celebridades: o nariz de fulano, a boca de cicrana.

Também sobre a distância entre um (o) corpo suposto ideal e o (um) corpo que se tem, é possível destacar - no que diz respeito à eclosão da agressividade na alienação que a imagem fundadora do eu implica no estádio do espelho – o movimento de ascensão e declínio das celebridades midiáticas que usualmente emprestam ou vendem seus corpos como suportes para serem veiculados nas mídias na qualidade de ideais de ser e estar bem. Por mais que sejam admiradas, as celebridades facilmente podem ir para uma fogueira cujo combustível é a própria distância entre elas e suas imagens idealizadas. Isso quando essa distância aparece (lembre-se o caso da modelo brasileira que surgiu em um vídeo na internet como uma namorada comum que se entregou ao namorado numa praia. "Como ousou não se preservar?" é o que nos dizem os que a preferem como beldade intocável).

Todavia, levando em conta que, a princípio, os sujeitos espectadores às voltas com os corpos midiatizados como ideais de bem-estar são entes falantes, sujeitos que passaram pelo recalque do eu ideal, portanto, psicanaliticamente, sujeitos balizados por um ideal de eu, ou seja, sujeitos viabilizados pelo simbólico e que estabelecem identificações pautadas no mesmo, tem-se que: frente à consistência que as imagens de corpos fruindo

um ideal bem-estar propõem, abre-se para os sujeitos vedores a questão de uma *proximidade* relativa a uma imagem ou relativa a uma série de imagens do corpo em ideal bem-estar. Portanto, não apenas a caricatura daquele que almeja *ser tal qual* a imagem do corpo de uma celebridade. Ou seja, em meio ao fluxo da vida ordinária, coloca-se para os indivíduos a possibilidade de almejar *ter* momentos de equivalência à consistência do bem-estar que os corpos *photoshop* evocam, movimentos como, por exemplo, as promessas algo angustiadas de dedicação às ginásticas e aos regimes de segundas-feiras, as expectativas em torno do consumo de algum adereço implicado na construção de uma atitude, os dilemas da beleza a ser melhorada, enfim, uma série de procedimentos e questões que perpassam o cotidiano contemporâneo e a partir dos quais alguém se quer mais próximo da consistência de uma essência que os corpos do bem-estar atestam nas mídias como um bem maior realizável.

No limite, o traço

Não deixa de ser estranho que por mais que se enalteça o direito de escolha dos sujeitos contemporâneos, no que diz respeito à idéia de que o corpo deve ser construído, apesar das falas de algumas tribos questionadoras de padrões estéticos rígidos, prevalece um padrão significativamente rigoroso do belo, especialmente quanto ao corpo feminino (mas não apenas).

> Por mais que variem as mulheres fotografadas, nas imagens, todos os corpos se parecem. O que se apresenta aí é o corpo homogeneizado como lugar de reprodução de signos: o mesmo olhar sob o mesmo tipo de maquiagem, os mesmos lábios enxertados como manda o ideal de sensualidade do momento, o mesmo tamanho de sorriso, as mesmas

> poses, a onipresença da quase nudez, a nudez sem estar nua, como se estivesse (BAUDRILLARD, 1996, p. 162).

Com Lacan, convém lembrar que a base de uma identificação simbólica (uma identificação que atualiza a função paterna ao impor uma quebra – o símbolo no lugar da coisa – na relação dual entre um bebê objeto e o corpo materno como Outro primitivo) é um traço aquém de qualquer significação, o traço como dado formal primeiro da instauração do simbólico. Para Freud, o termo traço (mnêmico) é pertinente à inscrição, no aparelho psíquico, das primeiras experiências de prazer que servem de referência às demais, mas que, no entanto, não se referem a uma inscrição anterior. Os traços das primeiras experiências não permitem um reencontro com as mesmas, pois, nada significam apesar de serem lastro de significação para as experiências posteriores. A idéia de traço propõe algo como um último posto da linguagem, aquele que foi inaugurado quando da primeira inscrição do simbólico. A criança que se vê no espelho e procura no Outro um gesto que lhe assegure que aquela é sua imagem, recebe esse gesto de aprovação como a inscrição de um traço simbólico - puro elemento formal da linguagem - que viabiliza, como *termo terceiro* entre a criança e sua imagem, a simbolização da imagem, ou seja, ao mesmo tempo uma separação e uma junção por mediação.

Com essa questão, trata-se de frisar a impossibilidade de um sujeito experimentar uma significação derradeira do corpo como objeto ideal para o desejo do Outro. Daí a tendência à monotonia e à busca repetitiva quando se trata de um indivíduo almejar uma consistência máxima de si mesmo como corpo ideal ou como identidade única e autêntica. Pense-se nas injunções da publicidade e da cultura *pop*. A partir dessas, deve-se escolher não apenas mercadorias, mas também construir ou reinventar um corpo e uma identidade. Caso-se leve essas premissas normativas muito a sério, o que se encontrará

não é a plenitude de uma identidade ou de uma atitude, mas sim - no limite desse movimento - uma impossibilidade de significar o que seria tal realização. Encontrar-se-á um ponto fora do sentido (figurado pelo tema do traço) ali onde se esperava experimentar uma plenitude ou uma transcendência. Um ponto fora do sentido que implica também a insensatez do supereu (da monotonia à angústia) e suas exigências sem fim de realização.

O tema do traço nos lembra que é viável colocar em xeque a idéia de que haveria uma essência identitária passível de ser experimentada (simbolizada) por um sujeito como dado anexado, integrado ao EU (seja como identidade tradicional, seja como identidade supostamente construída como escolhas de "atitudes"). No lugar de uma essência que possa ser experimentada por um sujeito, a psicanálise propõe que a raiz das identidades, passando pelas identificações, é uma espécie de monolito a prova de significação, um puro elemento formal de base da linguagem humana que pode funcionar como referência inatingível dos saltos do desejo (negativizado) ou como baliza de uma fixação que paralisa a dialética do desejo entre sujeito e Outro (positivizado).

A relação entre os ideais da cultura e o supereu funciona como um jogo de tensões no qual a tentativa de uma realização plena dos ideais não equivale à suspensão das pressões do supereu ("Agora estás satisfeito! Deixe-me em paz!"), mas o contrário: implica a servidão. Uma lição que a psicanálise oferece é que é preciso haver uma tensão, um grau (uma margem) de não realização dos ideais. É preciso que a plena realização dos ideais seja constantemente postergada para um futuro que não se positiviza. Essa aposta (ética) está longe de ser autorização a um azedume existencial ou a uma ética da resignação (a cabana isolada no topo da montanha mais alta...), antes, trata-se de insistir que o objeto do desejo do homem não se encontra entre as coisas do mundo. A fascinação como servidão dá-se justamente em dependência da crença no objeto do desejo tornado positivo.

Qual a diferença entre o estilista que inventa uma linguagem particular e a vítima da moda? Para o primeiro, a moda tende a ser lugar de interpretação, releitura, fugacidade, constante relançamento de semblantes do objeto do desejo. Já a vítima da moda é aquele que toma um objeto (uma coleção ou uma marca, por exemplo) e o encarna como aparência capaz de valer a essência do desejo do homem (do Outro). Em tal caso, faz-se pertinente a associação entre supereu, fascinação e o culto de figuras autoritárias. Isso lembrando que a figura autoritária não se limita à imagem de um ridículo tirano; uma marca no mercado pode ocupar esse lugar como base de fascinação.

Virtualização da realidade

Em diferentes debates em torno da expressão pós-modernidade é comum a perspectiva de que esse termo indicaria, entre outros aspectos, a prevalência de uma tendência de virtualização da realidade. Tendência que se encarnaria na experiência que os indivíduos contemporâneos teriam quanto à produção de sentido para seu ser e estar no mundo. Fala-se de virtualização da realidade como um efeito decorrente de elementos como a ampla midiatização de nossas sociedades, os acordos e desacordos entre as instâncias que ordenam a produção de sentido para os indivíduos (religião, ciência, mercado). Certamente, em termos psicanalíticos ou em termos de certos saberes dedicados à comunicação, pode-se considerar que a realidade não deixa de, a princípio, se apresentar como construção virtual uma vez que depende da instância das fantasias e dos discursos. Assim, interessa destacar a idéia de virtualização da realidade *como se esta fosse um contínuo eterno e sem pontos de trava*. Pense-se em elementos (índices) cotidianos como: a vida que corre cercada por interfaces midiáticas eletrônicas *on-line*; a naturalização dos simulacros da publicidade; a imersão em ambientes fechados e preparados para

oferecerem a experiência de um tempo-espaço alheio como nos casos dos *shopping centers*, hipermercados, academias, casas noturnas, assim como os escritórios desenhados para otimizar o foco nas tarefas; a perda de referências urbanas simbólicas capazes de marcar a sucessão do tempo cronológico; o aumento do fosso que separa o conforto da casa e o desconforto das ruas – aspecto marcante numa cidade como São Paulo -; a sustentação de laços sociais constituídos em prol de relações imaginárias de trabalho - as *network* de contatos importantes -; as possibilidades de intervenções técnicas no corpo a fim de ser reconstruído; as constantes ofertas midiáticas de filiação a uma nova tribo ou a uma nova "atitude"; o ritmo frenético das novidades no mercado; os telejornais que apresentam, com a mesma tonalidade enunciativa, tanto o nascimento de um urso panda num zoológico chinês como a morte de um aposentado numa fila de espera de um serviço público de saúde.

Esses seriam exemplos de experiências que corroboram para um efeito de virtualização da realidade como se essa fosse tão-somente um contínuo sem travas, sem ponto de estofo, sem um saber que ordene e torne inteligíveis essas experiências. Virtualização que perpassa a própria idéia de realidade fazendo-a equivaler – a doxa pós-moderna – a uma infinita somatória de recortes ficcionais tal qual certos roteiros de cinema que, a partir dos anos 1990, exploram encadeamentos de acontecimentos que envolvem, numa continuidade inesperada e momentânea, diferentes personagens a princípio não vinculados. Os corpos *photoshop* seriam também constituintes desse efeito de virtualização da realidade que, assim, se revela, supostamente, como puro encadeamento de semblantes.

A dialética entre o semblante e o Real

A esse respeito, segundo o comentário do filósofo Slavoj Zizek (2003) sobre a relação dialética entre o semblante e o Real [24], se o século XX foi marcado pela paixão pelo Real (termo atribuído ao filósofo Alain Badiou), paixão cuja meta veio a ser ir além das "camadas enganadoras da realidade", o século XXI se anuncia (sua construção da realidade) sob a égide dos semblantes que se emparelham e se engolfam ao infinito sem que nada pareça poder lastreá-los (nada estaria para além das camadas ficcionais da realidade).

Quanto a essas duas posições, Zizek destaca que a referida paixão pelo Real, que marcou o século XX, não termina no encontro com uma realidade última capaz de oferecer um vislumbre para além dos semblantes, mas sim no encontro com um puro semblante do espetacular (a questão da fantasia). Ao invés de encontrar uma realidade última que valesse o Real, essa visada coloca em andamento um novo semblante de Real que surge como transgressão e excesso, um "efeito do Real". Inversamente, a paixão pós-moderna pelo semblante, acarreta uma volta, por vezes violenta, à paixão pelo Real e essa volta relança o movimento que culmina na intrusão de um semblante de Real, um semblante traumático quando se procura o que estaria para além das ilusões virtualizadas da realidade.

Nesses termos, as duas apresentações – a paixão pelo Real e a paixão pelos semblantes – conectam-se à crença numa realidade sem brechas (sem desejo), sem alteridade: por um

[24] O Real lacaniano como uma das três instâncias do psíquico, juntamente com o Simbólico e o Imaginário. O Real não equivale à realidade, antes, sua ocorrência equivale a um excesso que rompe com as amarrações ficcionais que tecem a realidade, ou seja, o Real é o que escapa à realidade como encadeamento simbólico-imaginário de semblantes, aquilo que não cessa de não se inscrever nos semblantes. Aqui pode-se lembrar que o tema do traço propõe o laço entre Simbólico e Real.

lado, a realidade absoluta para além dos semblantes, por outro lado, a realidade na condição de absoluto encadeamento de semblantes.

A partir desta questão, pode-se, com ela, pensar o mal-estar como excesso (Real) que insiste destacando o corpo como palco do mesmo: as apresentações midiáticas do mundo *pop*, da publicidade, da moda e afins, propõem que o desejo do Outro pode ser respondido (obturado) caso um indivíduo leve seu corpo à proximidade máxima com a série de corpos midiatizados em ideal bem-estar. Ou seja, desde que seu corpo (como matéria ficcional) se alinhe a uma perfeição suposta, seja a perfeição de uma forma física, seja a perfeição de uma forma estilo ou uma forma "atitude". Ora, para um sujeito que procure entrar nesse acordo, tentando se fazer o mais próximo possível de uma ideal corporeidade, teremos a ruga, o "pneuzinho", a preguiça, a flacidez, assim como, a falta de "atitude" e estilo como semblantes de um Real traumático que vem anunciar um excesso que pode levá-lo à condição de pária sociocorporal (a casta dos envergonhados, incompetentes e desistentes). Essa intrusão do semblante do corpo próprio como índice de incapacidade do EU para realizar-se na série de corpos midiatizados em ideal bem-estar promove o corpo próprio à condição de semblante de Real traumático. Assim, a imagem do corpo próprio incapaz de realizar-se como adequado ao desejo do Outro pode fazer-se tal qual o salto do deus *pan* que, detrás da moita, pula para assustar.

Sobre o mal-estar vinculado à experiência da realidade como puro encadeamento de semblantes

Conta-se que John Lennon, num passeio com seu *Rolls Royce* psicodélico, viu-se no meio de um engarrafamento. Um engarrafamento é uma condição propícia para a eclosão do puro afeto, da angústia. Foi justamente o que ocorreu com John Lennon. Frente a essa

situação, sua saída foi deixar o insólito e sair andando (uma fuga). Dessa forma, encontrou uma saída para uma situação que se apresentava sem saída. Indagando a Lacan, ter-se-á que a possibilidade da falta da falta é justamente a causa da angústia, ou seja, a possibilidade de faltar saída, como num engarrafamento, determina a angústia. A estória de John Lennon vale uma pitoresca metáfora de uma saída pelo Real frente à angústia (frente à possibilidade de faltar saída); já a saída pelo Real que se encontra no suicídio em nada é pitoresca.

Entretanto, há a saída pelo simbólico e, para situá-la, considerar-se-á essa proposta lacaniana de que a angústia pode ser pensada como possibilidade de faltar a falta. Ao fazê-lo, está-se afirmando que a falta pode ser uma saída. Como? Deve-se voltar à questão da intervenção da função paterna num cenário constituído pela criança, a mãe e o falo. O pai, ao sustentar a instituição da falta como castração, garante a passagem do falo para a condição de uma posse que circula. Assim, o pai livra (ao mesmo tempo em que castra) a criança de ser um objeto para a mãe, livra a criança de ser o falo (imaginário) para a mãe. Como já dito, o tema da entrada do pai (da função paterna) põe em questão o recalque do eu ideal (do corpo ideal antevisto no estádio do espelho), operação que implica a entrada do ideal de eu a partir da inscrição de um traço que, por sua vez, abre o caminho para as identificações simbólicas e a dialética do desejo.

Dessa forma, pode-se considerar que a saída humana por excelência é a saída pelo simbólico. A saída dos impasses do estádio do espelho vem a ser o simbólico, a efetivação de um regime de laço com o Outro a partir da linguagem. A partir da intervenção paterna, o falo passa à condição de falo simbólico e funciona tanto como significante de desejo como significante da castração, e essa condição é a própria saída para a “criança falo imaginário” frente à boca aberta do Outro materno. Aqui, falo imaginário e falo simbólico podem ser colocados em paralelo com os conceitos

freudianos de eu ideal e ideal de eu respectivamente. Tanto um como o outro, sendo ideais, guardam relação com o imaginário. Porém, o primeiro (eu ideal) articula-se na perspectiva de um Outro completo pelo sujeito feito objeto; já o segundo (ideal de eu), traz a perspectiva de uma identificação para além do espelho sustentada num termo simbólico.

Efetivamente, os semblantes de corpos em ideal bem-estar estão no registro freudiano do ideal de eu, do falo simbólico. Porém, trata-se de algo como um *fast* ideal de eu**,** um uso do simbólico que pode nada demandar além de uma visada puramente estética e de acomodação imediata como dado identitário.

Os corpos *photoshop* midiatizados na sociedade de consumo são, quase sempre, pura estética a serviço de estilos de vida *em série ou homogeneizados*, a serviço de "atitudes" que podem incluir o belo e o saudável, assim como, por exemplo, incluir a anorexia e a depressão como *life stile*. Daí o diagnóstico segundo o qual

> [...] já não seria mais possível pensar em identidades fixadas a partir de sociabilidades típicas do século XX, como a identidade do trabalho, por exemplo. Viveríamos agora, uma era de plasticidade absoluta, na qual um sujeito-consumidor poderia assumir diferentes formas, representar diferentes papéis (FONTENELLE, 2004, p.12).

Neste ponto, há de se considerar que a assunção do esquematismo mental do corpo próprio no estádio do espelho depende de uma baliza simbólica atestada por um Outro. Ora, as imagos midiáticas dos corpos em ideal bem-estar não deixam de se apresentar atreladas a marcas simbólicas atestadas pelo Outro midiático, ou seja, as marcas (no mercado) são balizas simbólicas das imagos corporais veiculadas. As apresentações corporais nas mídias não flutuam num vazio, associam-se a traços que são suas inscrições simbólicas. Sabe-se que determinadas marcas de roupas só podem ser usadas por

indivíduos que se encaixam num determinado padrão corpóreo. Não apenas uma marca para um corpo, mas também, um corpo para uma marca.

É possível que alguém se apresente como um *hell´s angel* sem necessariamente trazer consigo nenhum compromisso com as premissas normativas que marcam a inserção dos mesmos no laço social. A aceitação social dessa imagem depende apenas de ela ser veiculada, pré-reconhecida pelo Outro midiático que veicula a "atitude" *hell´s angel* ao alcance de todos. É como se cada indivíduo pudesse ter um pai sob medida, um pai cuja lei reduz-se à identificação a um conjunto de traços consumíveis, uma montagem estética particular. Por mais que se possa falar em ideais de corpo (como sucedâneos do ideal de eu, de uma identificação simbólica que demanda dialetização do desejo de um sujeito em sua relação com os objetos do mundo), esses ideais de corpos, não raro, tendem a ser esvaziados de qualquer adesão que ultrapasse a barreira da imediaticidade da realização de uma forma. Pode-se aventar que a imediaticidade e a manipulação de uma forma tende a ser o único parâmetro em jogo como conteúdo normativo nesta seara.

Pode-se celebrar esse arranjo lembrando que, desta forma, seríamos menos tentados a abraçar a instância dos conteúdos normativos de modo intenso ao ponto de nos fazermos dispostos a matar e morrer em nome dos mesmos. Pode-se celebrar esse arranjo afirmando que ele nos coloca na condição de um "viva e deixe viver" ou "cada um na sua". Ocorre que tal situação, por mais simpática que seja – ela não deixa de suscitar uma imagem do ideal moderno da liberdade maior possível para os indivíduos – tende a constituir um problema que se manifesta como ausência de um ponto de inflexão que possa deter a ciranda das escolhas e da construção de uma identidade plenamente autônoma.

A metáfora de um *fast* ideal de eu indica uma aceleração de uma característica da modernidade que é a possibilidade de certa margem de mobilidade, ironia e de crítica dos

indivíduos quanto aos conteúdos normativos. Contudo, trata-se de constatar uma aceleração que tende, ao menos potencialmente, a esmaecer os desdobramentos dialéticos da adesão a conteúdos normativos que solicitem mais que a realização de uma forma identitária corpórea e, por isso, essa aceleração do uso das identificações simbólicas contingentes tende a deixar poucas possibilidades para uma margem de ocorrência de mistério, questionamento e implicação perante aquilo que a psicanálise considera efeitos da alteridade do objeto do desejo do homem em sua dependência de um ponto de inflexão (ou dependência da falta no Outro). Conforme constata o psicanalista Jacques-Alain Miller,

> onde o simbólico contemporâneo está vivo, onde é produtivo, intenso, onde concerne ao sujeito e seus afetos, está dominado pelo imaginário ou em continuidade com ele. Este simbólico não se encontra, em absoluto, em condições de perfurar, de atravessar o imaginário(...) (MILLER, 2005, p.14)

Considere-se que o ideal de eu abra a possibilidade de um estilo como um modo particular de um sujeito se haver com a falta do Outro; já o estilo no âmbito da presença dos corpos *photoshop* nas mídias diz respeito a uma construção que já vem pronta para, supostamente, responder à falta ou ao desejo do Outro. Tal movimento pode ser motivo de um cenário algo persecutório no ponto de paroxismo dos imperativos de gozo do supereu. Nessas circunstâncias, o corpo *photoshop* pode surgir como um duplo e podemos ser olhados por esses corpos espalhados pelas mídias como se nos ordenassem: seja!

Essas balizas identitárias solicitam mais esforços caso se queira ter “atitude” e o que mais for, a fim de ter reconhecimento e vir a ser um vivente pautado num contínuo e acelerado processo de escolhas: consumir os produtos “certos”, planejar as viagens “certas”,

conhecer e freqüentar os lugares “certos”, acertar no amor e ter sucesso sexual, causar inveja e admiração, manter-se informado, ligado e ativo, saber administrar o prazer na medida certa, fruir, transformar, estar na ponta de lança do que é atual e ser saudável.

Certamente, esses parágrafos apontam para certa caricatura do mal-estar em questão; todavia, nada impede que o ridículo de hoje se torne o lugar-comum de amanhã. A contingência de um vivente que se encontre referido por um suceder infinito e acelerado de escolhas - que devem ser encaminhadas com segurança e obstinação dos quereres - sem poder contar com um ponto de inflexão desse processo implica a possibilidade de um vivente que corre por um caminho sem fim, logo, um caminho que tende a se apresentar como *sem saída*.

Numa experiência do mundo assim constituída, a possibilidade de uma crise de angústia se coloca no horizonte com todo o peso de um evento repentino, de invasão de um excesso não simbolizado, um “sentimento” pré-sentimento (a alteridade do desejo como excesso). Acesso de angústia que indica que o custo para a manutenção de uma realidade “totalizada” por um suceder de semblantes (ao gosto do freguês) pode ser o próprio sujeito tendendo à qualidade de um objeto sem vida desejante ou um sujeito de poucos recursos dialéticos (um querente). Uma realidade totalizada (ou a ser totalizada) não implica apenas a imagem daquele que corre ansiosamente atrás de uma autonomia plena suposta ser passível de desfrute; implica, também, a imagem daquele que logrou construir um simulacro de pleno equilíbrio: tudo pode estar em seu devido lugar, pois tudo dependeria de escolhas certas. Trata-se de uma expectativa de realidade totalizada ou a ser totalizada que, com a angústia, pode, enfim, perder seu efeito de virtualização e o contínuo sem fim pode encontrar um limite bruto, um limite não simbolizado, um retorno do Real como traumático.

A idéia de virtualidade pode ser lida como a possibilidade de se fazer outro para o Outro ou fazer-se outro para um outro investido no lugar do Outro. No entanto, hoje, parece ser mais intensa a seguinte pergunta preocupante: para qual Outro devo fazer-me outro? Qual saber organizará essa transformação ofertando-me, ao mesmo tempo, um caminho e um ponto de basta? Ou então, qual será o último e definitivo livro de auto-ajuda?

Pense-se na série de sofrimentos mentais, mais freqüentes na atualidade, que se apresentam referidos à auto-imagem como angustiante ente perseguidor que tem o valor de uma impossibilidade de ser (a escolha certa) ou, então, no deprimido que afirma a impossibilidade de encontrar sentido para sua existência.

***

Pode-se aqui também destacar os corpos angelicais e andrógenos comentados por Gerard Pommier em *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad* (2002). Com eles, pode-se destacar que o corpo de um anjo é o corpo de alguém que está aquém ou além do laço social humano, assim como alguém que simplesmente não tem sexo, alguém que não passou por uma sexuação, ou, em termos psicológicos, alguém que não constituiu uma identidade sexual. Servindo-se da psicanálise, pode-se ater à proposição de que a diferença sexual é uma versão da castração, assumir uma identidade sexual é assumir uma separação, é submeter-se ao falo simbólico, como uma baliza do desejo sem, no entanto, sê-lo. Antes que a metáfora paterna se imponha abrindo condições para uma sexuação, um filhote pode confundir-se com o falo imaginário que preencheria o Outro materno, daí a alta concentração de expectativa de satisfação narcísica implicada na imago do anjo, aquele que não deixou o seio do primeiro amor (primeiro amor cuja consistência é ficcional).

Isso posto, uma das tribos contemporâneas que aqui interessa destacar são os *emocore*, adolescentes que se agrupam sobre um visual andrógeno e angelical com toques *retrô* e que escutam um tipo de *hard rock* cujas letras contam melosas estórias de amores perdidos. Quanto à questão de um amor perdido, ela não indica algo exatamente novo na tradição das questões adolescentes, assim, interessa mais frisar o estilo angelical e andrógeno como meio viável de encaminhamento dessa saudade no laço social contemporâneo. Mais, pensemos nesse estilo angelical levando em conta sua vizinhança com aquilo se convencionou chamar de *adultescenste* [25].

Uma das dificuldades em abordar essa questão é que a crítica a ela pode parecer não democrática na medida em que as produções de massa

> [...] são de certa forma *plebiscitadas* pelo grande público, e em particular pelos jovens de todos os países do mundo, ao mesmo tempo porque são mais acessíveis (o consumo desses produtos supõe menos capital cultural) e porque são objeto de uma espécie de *esnobismo paradoxal*: é com efeito a primeira vez na história que os produtos mais *cheap* de uma cultura popular – de uma sociedade econômica e politicamente dominante – são impostos como *chics*; os adolescentes de todos os países que vestem *baggy pants*, calças cujo fundilho bate no meio das pernas, provavelmente desconhecem que a moda que julgam ultrachique e ultramoderna nasceu nas prisões dos Estados Unidos (...). Ou seja, a "civilização" do *jeans*, da *Coca-Cola* e do *Mac.Donald´s* está submetida não apenas ao poder econômico, mas também ao poder simbólico exercido por intermédio de

[25] Uma pesquisa de mercado feita no Brasil com 2359 entrevistados (homens e mulheres das classes a,b e c de 15 a 30 anos) constatou que 60% desses entrevistados "acreditam que pessoas mais bonitas têm mais oportunidades na vida". Também a respeito do item beleza, as entrevistas permitem constatar que, para esses jovens: 1 beleza é fundamental, 2 não é questão de sorte, mas sim, questão de empenho e conquista, 3 interessam soluções rápidas para "ficar" bonito, mesmo que impliquem riscos, 4 estar bonita não significa não poder ficar mais bonita ainda, 5 vaidade é modernidade. Para finalizar, 8% dos entrevistados declararam que "certamente estariam dispostos a ser 25% menos inteligentes se pudessem ser 25% mais bonitos". Trata-se do "Dossiê Universo Jovem III", pesquisa solicitada pela Mtv Brasil em 2005, sendo "Wilma Rocca & associados. Planejamento e Pesquisa" a empresa responsável pela análise qualitativa e análise final dos dados, já a fase quantitativa da pesquisa coube ao "DataFolha".

> uma sedução para a qual as próprias vítimas contribuem (BOURDIEU, 2001, p. 85).

Aliás, é provável que a informação a respeito da origem das calças de fundilho caído apenas contribua para tornar esse objeto mais interessante.

Cansa?

A princípio, o consumidor de bem-estar concernido pelos corpos *photoshop* sabe que essas imagens são apenas imagens, sabe que não se trata de crer efetivamente na imagem que é oferecida. Acreditar de fato nessas apresentações do corpo é indicativo de uma ingenuidade inaceitável. Assim, seríamos apenas descrentes fazendo de conta quando assumimos ter proximidade com um semblante midiático identitário uma vez que seríamos uma ficção, uma colcha de semblantes, um constante fazer (se) de conta. A sentença que afirma que "vida é sonho" assumiria sua plenitude neste contexto.

No entanto, se é assim, se não acreditamos, por que *não é comum* dizer: "prefiro não fazê-lo"? Para um adulto mediano do mundo ocidental capitalista tardio, a crença *assumida* e *declarada* na publicidade e no marketing seria uma ingenuidade maior; somente as crianças e os consumidores de mercados candidatos à condição de mercados emergentes teriam o direito a esta suprema ingenuidade que consiste em crer que tal calça *jeans* vai te fazer de fato mais feliz ou mais *cool*. É como se o consumidor declarasse: "não consumo porque acredito na publicidade ou no marketing, consumo porque essa calça cai bem e pouco me importa os cenários que a publicidade constrói em torno dela, posso considerar esses cenários interessantes, mas não me convencem efetivamente, são apenas imagens".

Todavia, ocorre que, *ao mesmo tempo*, há e não há crença em tais imagens. Ao mesmo tempo em que uma apresentação imagética do corpo como bem-estar realizado pode ser "apenas" um semblante a mais, entra também em jogo a imagem como *signo* de um impossível positivizado, questão que diz respeito ao humano segundo nos lembra a teoria do *estádio do espelho*. Sabe-se que são semblantes, no entanto, não se está muito seguro. A posição como consumidor frente a essas imagens é de uma *oscilação*, uma *dubiedade*. Oscila-se entre semblantes ao infinito e o signo como um pedaço de simbólico que agarrou o Real, ou seja, um Real positivizado. Apesar de poder não crer nos semblantes, acredita-se nos signos de gozo e ambas condições realizam-se quanto ao mesmo objeto. Posterga-se o momento crítico de dizer "não" afirmando que pode parar quando bem entender, mas, não pára ("só o outro é um consumista manipulado por imagens, eu não!"). Como semblante, posso me reconhecer nos corpos do caderno "Equilíbrio" que estão mais próximos dos corpos ordinários, no entanto, a extrapolação (digital) dos atributos fálicos das apresentações de um ideal bem-estar pode, ao mesmo tempo, funcionar como signo, pedaço de simbólico que agarrou o que não pode ser simbolizado pelo significante, o Real (neste caso, o Real como objeto do desejo positivizado).

Assim Zizek (1992) enfatiza a questão proposta por Lacan (1972-73) no seminário XX *mais ainda*:

> [...] a pura contingência a que se prende o processo de simbolização, isto é, [...] "desnaturalizar" o efeito de sentido, demonstrando como ele resulta de uma série de encontros contingentes: em outras palavras, como é sempre "sobredeterminado". Entretanto, no *Seminário XX* (*Mais , ainda*), Lacan, surpreendentemente, reabilita a noção de signo, do signo concebido precisamente em sua oposição ao significante, isto é, como algo que preserva a continuidade com o Real (...) A ordem significante é definida por um círculo vicioso de diferenciação: há uma ordem do

> discurso em que a própria identidade de cada elemento "é" apenas sua diferença em relação aos outros, sem nenhum apoio no Real. Ao reabilitar a noção de signo, Lacan tenta, ao contrário, indicar o estatuto de uma letra que não pode ser reduzida à dimensão do significante, ou seja, que é *pré-discursiva*, ainda perpassada pela substância de gozo: se, para citar a famosa proposição lacaniana "padrão" de 1962, "o gozo é proibido àquele que fala como tal", temos, no momento, uma letra paradoxal que não é outra coisa senão o gozo materializado (1992, p. 159).

Este aporte teórico oferece uma base para se compreender a oscilação do consumidor de imagens do corpo em ideal bem-estar: ao mesmo tempo, essas imagens podem ser semblantes contingentes (só imagens) e, também, pontos de amarração de uma promessa de uma realização maior, promessa essa estruturalmente apoiada na experiência de gênese do EU a partir do estádio do espelho (a ocorrência de uma imago do corpo com o valor de um EU-ideal).

Não raro, afirma-se que vivemos numa cultura que funciona à margem de pretensões históricas teleológicas, ou seja, uma cultura que, a princípio, não busca realizar uma superação ou uma finalidade histórica que seria submetida a uma atração gravitacional de um signo do Real capaz de nos guiar para um atravessamento das ilusões mundanas colocando-nos em direção a uma consistência (do ser) para além dos semblantes.

Mas essa tese revela-se apenas parcialmente correta se se considerar a alta valoração dos conteúdos normativos vinculados ao gozo do corpo como saudável, belo e com "atitude". Neste sentido, deve-se considerar, por exemplo, o modo como nos interessamos pelos heróis das narrativas ficcionais. Considere-se que há dois tipos de heróis: aquele com poderes sobrenaturais congênitos ou adquiridos, ou o que desenvolveu sobremaneira uma ou mais habilidades comuns através de esforço dedicado. Na atualidade, os heróis do segundo tipo, em filmes como *Missão Impossível* (Brian De Palma, 1996) e *A Identidade*

Bourne (Doug Liman, 2002), conseguem angariar um interesse mais amplo na medida em que aproximam a vida ordinária (a vida do corpo ordinário) do extraordinário. Ao levar à ultima potência as habilidades do corpo - no limite com o sobrenatural – os heróis bem treinados ganham terreno e suas bilheterias aproximam-se das marcas obtidas pelos heróis meta-humanos. O herói bem treinado não se restringe mais ao detetive e seu raciocínio dedutivo, antes, trata-se de visar a uma máxima competência de uso do corpo que leva à fronteira entre realidade e ficção, portanto, personagens cujos corpos valem uma espécie de signo de um Real positivizado: corpo que voltou a ser pura máquina orgânica, máquina que goza de uma perfeição conquistada, construída como se tal meta implicasse uma teleologia. Não seria o mesmo caso com os corpos *photoshop*?

***

Conforme já sugerido, as diferentes narrativas que compõem o ideário de bem-estar participam de um processo de mudanças sociais que se apresentam em decorrência de uma transformação da sociedade industrial, transformação que advém das conquistas do capitalismo. Tais mudanças sociais não implicam necessariamente a ocorrência de uma revolução, como situa Ulrich Beck (1995), ao comentar a idéia de Modernização reflexiva:

> "Modernização reflexiva" significa a possibilidade de uma (auto) destruição criativa para toda uma era: aquela da sociedade industrial. O "sujeito" dessa destruição criativa não é a revolução, não é a crise, mas a vitória da modernização ocidental. (...) A idéia de que o dinamismo da sociedade industrial acaba com suas próprias fundações recorda a mensagem de Karl Marx de que o capitalismo é seu próprio coveiro, mas significa também algo completamente diferente. Primeiro, não é a crise,

> mas, repito, as vitórias do capitalismo que produzem a nova forma social. Segundo, isto significa que não é a luta de classe, mas a modernização normal e a modernização adicional que estão dissolvendo os contornos da sociedade industrial (p. 12).

Nesse contexto de transformações sociais, a questão relativa à invenção ou reinvenção identitária comentada a partir da veiculação do termo "atitude" vincula-se à idéia de "individualização", segundo Beck (1995):

> (...) primeiro, a desincorporação, e, segundo, a reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial por outros modos novos, em que os indivíduos devem produzir, representar e acomodar suas próprias biografias (p. 24).

Essa guinada em direção à idéia de reinvenção de si-mesmo pode equivaler a uma regressão em relação ao desejo de reinvenção do coletivo, como também pode ser algo como um movimento de retração anterior a um novo movimento de expansão que venha colocar o coletivo em questão a partir de novos parâmetros. Enfim, a associação entre reinvenção identitária e a vontade de uma melhor qualidade de vida não implica necessariamente um arranjo que é encaminhado tão-somente nos termos do ideário de bem-estar. Ou seja, essa associação não ocorre necessariamente como um projeto de positivização de uma utopia relativa à conquista de um contínuo gozo intenso e agradável do corpo e da identidade. O receio quanto a

> [...] "uma retirada não política à vida privada", "nova introjeção" ou "cuidado das feridas emocionais" da antiga visão da política pode, quando visto de ângulo oposto, representar a luta por uma nova dimensão do político. A impressão ainda prevalente de que a consciência e o consenso social "evaporam" no "calor" dos processos de individualização, com

> certeza não é inteiramente falsa, mas também não é absolutamente correta. Ela ignora as compulsões e as possibilidades de se fabricarem compromissos e obrigações sociais, não importa até que ponto sejam experimentais (por exemplo, a representação do novo consenso geral em relação às questões ecológicas). Estas podem tomar o lugar das velhas categorias, mas não podem ser nelas expressadas e contidas (idem, p. 32).

Conforme comentado na etapa inicial deste estudo, há reivindicações que envolvem os usos do corpo e vontade de obter uma melhor qualidade de vida que não deixam de implicar ações dirigidas à coletividade em nome de anseios particulares: descriminalização ou legalização do consumo de substâncias psicotrópicas, casamento gay, eutanásia e aborto são exemplos. Mesmo que se justifique uma preocupação em relação a ações políticas movidas por um cálculo de gozo privado, não há como deixar de constatar que esses temas são oportunos para colocar em foco uma questão que permaneceu quase sempre deixada de lado no cálculo do bem-coletivo na modernidade: a excessiva intervenção do estado no tocante ao uso privado do corpo. Talvez esses temas, junto com outros como a ecologia, anunciem algo novo.

Capítulo IV. Gozo e consumo

"*O máximo de saúde com um mínimo de esforço. Exercícios nada frenéticos, a escolha certa, mas não penosa, dos alimentos e o consumo moderado de álcool previnem até infartos*" (caderno "Equilíbrio". 1/3/01).

O máximo solicita alguns conteúdos normativos restritivos. Trata-se então de buscar a mínima incidência desses: "você terá o máximo, mas para chegar lá é preciso antes submeter-se a algumas restrições que serão mínimas!".

O máximo aplicado à saúde não diz respeito apenas aos cuidados com o corpo, antes, trata-se de ler o termo "máximo" também como índice que caracteriza as expectativas legitimadas pela sociedade de ênfase no consumo: o máximo de autonomia do indivíduo frente ao mundo, à história e ao corpo que se desgasta ou o máximo de satisfação para o consumidor com o mínimo de investimento (ou mesmo sem nenhum investimento inicial quando se leva em conta o cartão de crédito). "O máximo de saúde com um mínimo de esforço" propõe não apenas uma sentença que poderia ser um monótono *slogan* para um aparelho doméstico de ginástica, mas, também, coloca em questão o caráter utilitarista que permeia a busca por qualidade de vida segundo os moldes do ideário contemporâneo de bem-estar.

Utilitarismo e o ideário contemporâneo de bem-estar

O utilitarismo vem a ser uma corrente de pensamento ético, político e econômico que floresceu na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX.

> Stuart Mill afirmou ter sido o primeiro a usar a palavra utilitarista (*utilitarian*), extraindo-a de uma expressão usada por Galt em *Annals of Paris* (1812); de fato, a ele se deve o sucesso desse nome. Contudo, essa palavra foi usada ocasionalmente por Bentham, a primeira vez em 1781 [...] O utilitarismo é a tentativa de transformar a ética em ciência positiva da conduta humana, ciência que Bentham queria tornar exata como a matemática (ABBAGNANO, 2000, p. 986).

O utilitarismo é herdeiro da tradição hedonista na medida em que também se ocupa do prazer como móvel da conduta humana. O prazer como um móvel supra individual, sendo que,

> [...] o fim de qualquer atividade humana é "a maior felicidade possível, compartilhada pelo maior número possível de pessoas": fórmula enunciada primeiramente por Cesare Baccaria (*Dei diritti e delle pene*, 1764, 3) e aceita por Bentham e por todos os utilitaristas ingleses. A aceitação dessa fórmula supõe a coincidência entre utilidade individual e utilidade pública, que foi admitida por todo o liberalismo moderno (idem).

O bem-estar dos homens é a meta deste projeto. Para tanto, segundo o comentário do psicanalista Jacques-Alain Miller a respeito do utilitarismo e dos trabalhos de Bentham, o utilitarista

> [...] organiza um universo onde a utilidade funda a existência. Tudo deve servir [...], o princípio completo se enuncia assim: tudo deve servir várias vezes. Cada elemento reúne numerosas utilidades. Cada dispositivo é multiplicador. Bentham sempre busca um máximo – e é ele que introduz na língua inglesa e, daí, na francesa, os verbos *maximiser* (maximizar) e *minimiser* (minimizar) (1996, p. 29).

Para o utilitarista interessam todas as questões possíveis em terrenos como a econômica, a administração das massas e a justiça. Interessa sempre que um melhoramento, um ganho de utilidade, possa ser encaminhado. Por exemplo: como minimizar a crueldade de um castigo e maximizar sua utilidade tornando-o não apenas eficaz para corrigir um infrator, mas também exemplar para os demais. Ou, então, como chegar a uma classificação geral das massas que viabilize a montagem de dossiês de saúde, de condutas morais, de punições e recompensas e outros aspectos de modo a viabilizar decisões governamentais capazes de objetivar o máximo útil possível na administração de suas respectivas populações. Punições e recompensas podem ter suas utilidades ampliadas, questão que implica também um encaminhamento utilitário da dor e do prazer. No caso destes temas (punição e recompensa), não interessa ao utilitarismo a crueldade, interessa racionalizar a incidência da dor física e moral assim como racionalizar o acesso ao prazer fazendo com que dor e prazer aconteçam dentro de um regime de equivalência entre utilidade individual e pública.

Outro aspecto do utilitarismo destacado por Miller e que aqui interessa colocar em relevo é que

> [...] o discurso do utilitarista é destinado [...] à expansão [...] o que se mantém no lugar de soberano bem é o máximo. Certamente, esse soberano bem não é um objeto definido, a maximização não poderia ser definitiva: ao contrário, ele é essencialmente variável, sempre suscetível de *improvement*, de aprimoramento; mas como função, ele é constante. Obstinadamente sem fraquejar, o utilitarista hierarquiza – há em toda parte o mais e o menos – e reforma – sempre há o melhor (idem, p. 42).

Por isso o utilitarismo é destinado não apenas à expansão, como também, à exaustão. O mesmo se dá com o ideário contemporâneo de bem-estar como sugere a matéria

inicialmente citada. As características da expansão e da exaustão também estão presentes nas narrativas do ideário que se desenrolam no caderno "Equilíbrio" (bem como em qualquer publicação ou programação dedicados ao tema do bem-estar): há sempre uma nova ginástica, um novo hábito a ser incorporado no cotidiano, um novo saber oriundo do conhecimento científico sobre o organismo, também há sempre *improvement*.

Voltando à proposta de máxima saúde com um mínimo de esforço, tem-se aí a tentativa de estabelecer uma administração racional do corpo como administração da dor e do prazer: o máximo prazer (suposto advir da máxima saúde) com um mínimo de dor. Contudo, essa relação não deixa de suscitar um melhor aproveitamento:

> [...] tudo deve ser útil, relacionar-se com outra coisa, servir. Nada pode existir a não ser em relação a outra coisa, isto é, ao que funciona. E esse funcionamento, portanto, não tem princípio que o detenha. Ele necessariamente se estende. Apropria-se de todo dado e o transforma. Engloba a terra inteira. E se ele tem a humanidade como "fim", é no sentido de limite, de fronteira – extrínseca, uma vez que ele, por si mesmo, iria além. O paradoxo que atormenta o discurso utilitarista é, muito simplesmente, que o útil faz seu absoluto do relativo por essência (idem, p. 44).

Há que se lembrar que o cálculo da utilidade depende do simbólico e este implica um jogo no qual a produção de sentido é submetida à relatividade uma vez que o inteligível não está nas representações ou nos significantes, mas no efeito de um jogo de oposições entre os mesmos.

Segundo Miller,

> [...] o fanatismo da instrumentalização se enuncia como filantropia máxima. De uma só vez, sem distinção, os dispositivos são ordenados em

> relação a um fim universal: tudo o que serve, irmãos humanos, estejam certos, lhes serve! Para Bentham, a fórmula é arquimediana: ponto de apoio a partir do qual se pensa todo pensável, critério absoluto, que constitui sempre a decisão, de modo que nunca poderia haver incerteza no mundo benthameano. Todo enunciado que figura no discurso utilitarista é por direito subordinado à Fórmula. Mas a própria fórmula, princípio de toda validação, é o enunciado autônomo, realizando sua própria posição, indemonstrável (idem).

Coloca-se aqui um retorno à questão da sentença da lei como insensata. No ideário de bem-estar também é possível isolar certos termos que funcionam como balizas inquestionáveis, o próprio termo "bem-estar" comparece neste lugar, assim como o termo "máximo". Pode-se ainda lembrar de slogans como *just do it* ou *nothing is impossible*.

Sobre o gozo

Um obstáculo ao cumprimento daquilo que o projeto utilitarista propõe como acesso a um bem-estar maximizado é, em termos lacanianos, o gozo. O conceito de gozo alude a uma forma de satisfação na qual prazer e dor caminham juntos, questão que nos coloca distante da idéia de um bem-estar maximizado. Conforme comenta o psicanalista Christian Dunker,

> [...] a relação do sujeito com seu sofrimento, com a dor psíquica nas suas mais diversas e trágicas formas de apresentação [...] está marcada por uma reconhecida paradoxalidade: prazer e desprazer, desejo e aversão, satisfação e insatisfação, amor e ódio. A tensão entre estes pares em oposição constitui um dos pilares da reflexão ética da modernidade e ainda hoje organiza a concepção comum sobre a felicidade e o bem-estar, geralmente alinhado aos primeiros elementos da série. Ocorre que a noção

> de gozo parece combinar ou desfazer essas oposições. O uso teórico e a experiência clínica nos levam a reconhecer a existência de algo como uma satisfação insatisfatória, ou um desprazer prazeroso ou ainda uma aversão desejante na relação do sujeito com seu sofrimento. Esse conjunto de oxímoros por si só serviria como definição preliminar do gozo. Na neurose o gozo se mostra pelo apego e pelo valor que o sujeito confere ao seu sintoma, mais exatamente para o que é produzido pela economia do sintoma sob forma de ganho primário. Uma ligação intensa com aquilo que não lhe serve para nada e que não obstante toca-lhe no mais fundo de sua experiência subjetiva (DUNKER, 2002, p. 27).

O gozo não é um prazer mais intenso simplesmente, nem uma forma de satisfação que possa se associar ao ideal de utilidade (para aquele que goza). Conforme afirmou Lacan no Seminário *Mais Ainda* (1973) o gozo não serve para nada.

Aquele que se esforça para submeter o prazer à utilidade, o recorrente "útil e agradável", encontra um ponto de embaraço com o gozo uma vez que nele, o positivo (o prazer) e o negativo (a dor) se enlaçam. O gozo faz obstáculo à realização do bem comum entre semelhantes alinhados por um ideário em comum.

A Coisa

O bem que se busca na visada utilitarista é solidário ao princípio do prazer, trata-se do bem como algo que pode ser possuído e distribuído, seja um carro seja encontrar um(a) parceiro(a) na internet listando previamente características bem-vindas e características a serem evitadas. No entanto, para além, há o bem que a pulsão solicita. O bem que a pulsão solicita implica a coisa (*das Ding*) como alteridade absoluta que não se inclui entre os bens harmonizados com o princípio do prazer.

A coisa (*das Ding*) vem a ser um termo usado por Freud no manuscrito "Projeto para uma psicologia científica" (1895) e que está na ante-sala do conceito de objeto *a* em Lacan. Para compreender como a questão de *das Ding* permite considerar o impasse do utilitarismo (e também da efetivação do ideário de bem-estar em seu laço ético com o mesmo) a partir de um objeto que ex-siste, ou seja, que não está entre as coisas do mundo, mas que, é alvo de uma vontade de possuir (o Bem), considerar-se-á sua origem segundo Freud.

Para tanto, é preciso remeter à formação do EU segundo Freud: o EU vem a ser a instância na qual se articula a submissão do princípio do prazer ao princípio de realidade. No entanto, o EU, em sua primeira forma de existência, experimenta um funcionamento primário que difere da capacidade de articular prazer e realidade. Neste funcionamento primário do EU, o princípio do prazer seria preservado das intromissões da realidade e das tensões do corpo; trata-se do EU-prazer (*Lust ich*). Nesta condição, o EU viabiliza suas satisfações através de uma espécie de rede de objetos adequados para a satisfação. Uma rede constituída pelos objetos apresentados pelo Outro em função materna e que se revelam adequados para sanar insatisfações. Além de contar com essa rede, o EU-prazer também encontra satisfação através de objetos produzidos por vias alucinatórias que funcionam como evocação de traços mnêmicos relativos às primeiras experiências de satisfação.

Contudo, quando ocorre o encontro com um objeto (pensemos no caso de um objeto que vem do Outro) que se revela inadequado para a satisfação, o EU experimenta a traumática intromissão de um objeto altero à rede de objetos adequados para a manutenção do princípio do prazer: *das Ding*. Freud propõe que o que caracteriza o Eu-prazer frente a essa circunstância de encontro com uma Coisa não integrada à rede de objetos adequados (para a satisfação) seria defender-se da Coisa operando uma tentativa de expulsão da

mesma. Ou seja, o EU busca não registrar a existência da Coisa, não registrar a existência daquilo que tem como atributo ser um objeto mal e inadequado à manutenção do princípio de prazer. Note-se que Freud encaminha uma inversão entre juízo de atribuição e juízo de existência. O juízo de existência opera, ao nível do EU-prazer, às avessas: aquilo que é bom (prazeroso) existe e aquilo que é mal (desprazeroso) não existe. Ao invés de ajuizar se o objeto existe para depois dar-lhe atributos (bom/mal), o Eu-prazer só reconhece a existência daquilo que é bom. Aquilo que é mal, não adequado, é foracluído pelo EU-prazer (assim, trata-se de fazer ex-sistir o Real como furo na rede simbólica na qual apenas os objetos bons são existentes). Desta forma, o EU-prazer busca a manutenção do princípio do prazer expulsando um objeto que, por sua vez, vem a ser aquele que a pulsão busca contornar.

Mas por que a pulsão buscaria um objeto que não se encaixa na rede de bons objetos adequados à satisfação? Por que a pulsão buscaria *das Ding*? O edifício especulativo freudiano propõe que a pulsão busca mais do que a satisfação de tensões fisiológicas. Uma série de eventos observáveis (como as compulsões e repetições de lembranças traumáticas) levaram Freud a considerar uma visada à satisfação (a pulsão de morte) que ultrapassa o equilíbrio de tensões do corpo. Em termos lacanianos, a intervenção da linguagem (do simbólico) no vivo cria condições para que a pulsão busque sempre 'outra coisa' para além daquelas que podem ser designadas na linguagem. Daí que a pulsão em Lacan, que é considerada sempre pulsão de morte, não prevaleça como tendência de retorno ao inorgânico conforme postulou Freud, mas sim como uma vontade de destruição do próprio campo de articulação entre princípio do prazer e princípio de realidade. A pulsão de morte como uma vontade de "recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante" (LACAN, 1959-60, p. 259).

Assim, a satisfação da pulsão - uma das definições do gozo – surge como uma experiência cujo limite implica um objeto não assimilável (um objeto que não se pode ter ou consumir), um objeto-excesso que ultrapassa o campo do princípio do prazer articulado à realidade. Desta forma, o máximo de prazer não implica uma apoteose do bem do sujeito como prazer maior, antes, implica o gozo como prazer-desprazeroso, como excesso.

Em termos freudianos, uma vez instituída a articulação do princípio do prazer ao princípio de realidade, o EU encontra um modo de se haver com a realidade procurando servir ao princípio do prazer. Ambos os princípios (prazer e realidade) trabalham em prol do prazer, porém, adequando-o às exigências da realidade.

O dueto prazer-realidade implica a rede de objetos adequados à satisfação (trazidos pelo Outro e alucinados); já o além do princípio do prazer solicita a Coisa como objeto para a satisfação da pulsão. Como satisfação da pulsão, o gozo

> [...] se encontra como que soterrado num campo central, com aspectos de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais do que difícil ao sujeito, inacessível, talvez, uma vez que o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade, mas como a satisfação de uma pulsão (idem, p. 256).

A passagem do EU-prazer para o EU implicado na articulação entre o princípio do prazer e o princípio de realidade pode ser considerado a partir da função paterna. Ora, o significante Nome do Pai pode ser lido como significante que vem no lugar de uma impossibilidade de simbolização da Coisa (ou impossibilidade referente ao significado do sujeito no desejo materno). O pai nomeia uma impossibilidade de nomeação. Como conseqüência da Lei sustentada pelo pai (uma metáfora), a interferência da Coisa no

campo do prazer-realidade pode ser encaminhada como desejo, ou seja, a procura por satisfação por vias aproximativas (o entrelaçamento entre simbólico e imaginário). Ao mesmo tempo, abre-se para o homem a questão da superação dessa margem que faz da satisfação um evento marcado pela parcialidade (a margem do desejo). Tal questão coloca em jogo o gozo como transgressão da Lei, quer seja, da Lei da linguagem (a palavra no lugar da coisa). Aspecto a ser considerado levando-se em conta certas versões do pai no contemporâneo, o pai que anuncia o gozo como viável em sua plenitude (satisfação garantida).

A transgressão implicada no gozo pode ser "mais forte que Eu", como também pode ser a transgressão suposta ao Outro (ou ao outro que comparece nesse lugar), o gozo do Outro. A estranheza própria ao EU frente à possibilidade da Coisa, frente àquilo que não é imediatamente reconhecido dá-se, por exemplo, quando alguém (ou um grupo) é tomado como Outro não semelhante cujo gozo é maligno. O Outro como semelhante implica o reino dos iguais: "eu e ele queremos o mesmo", contudo, o Outro pode se apresentar também como próximo não assimilável, próximo que não conjuga as mesmas narrativas submetidas ao mesmo cálculo de equilíbrio entre prazer e realidade. Ou seja, o Outro que pode guardar uma maldade que transgride o equilíbrio entre prazer e realidade. O Outro como próximo malévolo que traz *das Ding* consigo.

Quando viajamos para uma terra distante, os costumes e valores diferenciados são oportunidades para o prazer do exotismo, um salutar choque cultural. No entanto, se esse mesmo habitante longínquo imigra e se torna um vizinho, seus valores e costumes podem ser assimilados como índice do Outro como próximo estranho, como aquele que comporta a Coisa, aquele que estraga uma harmonia discursivamente planejada como um acordo entre prazer e realidade. Da mesma forma, a pornografia é o erotismo do outro.

Quanto a essas duas versões do Outro, aquele que traz o que se quer - o Outro “do bem” - e aquele que traz algo estranho que agride o princípio do prazer articulado ao princípio de realidade, - o Outro “do mal” -, cabe destacar que são o mesmo. Isso na medida em que todo objeto ofertado pelo Outro é um objeto que serve à pulsão, e mesmo que se trate do objeto que foi pedido, sempre sobrará uma margem de defasagem de satisfação prazerosa. Assim, há uma instabilidade entre o Outro como semelhante (que quer o mesmo que eu quero) e o Outro como portador do estranho.

Um casal que busque estabelecer um acordo de dizer toda a verdade sobre suas expectativas de satisfação no relacionamento, para maximizar sua qualidade de vida conjugal, não encontrará a realização de um acordo que celebrará a semelhança dos que se assemelham por aceitarem as diferenças, antes, encontrará, no limite, a diferença radical, a escandalosa alteridade do desejo que não é do parceiro apenas, mas também do parceiro como Outro. Daí a instabilidade entre amor e ódio, entre semelhança e estranheza. O desejo viabiliza que um próximo/estranho seja amado ou que aquele que era semelhante se revele estranho. Todavia, há saídas nas quais a estranheza do próximo não é implicada na metonímia do desejo proporcionando oportunidade para o pior.

O ideário de bem-estar como meio para uma melhor qualidade de vida e como projeto vinculado a uma ética do bem-estar solidariza-se com o respeito ou tolerância para com as estratégias de qualidade de vida dos demais. As diferenças podem ser assimiladas graças à semelhança que consiste no interesse em comum: o bem-estar. Daí que é possível que haja disponibilidade para aceitar práticas que até pouco tempo permaneciam marginalizadas como no caso do sadomasoquismo; em São Francisco (Califórnia) e em outras cidades do Ocidente o direito à masturbação viabiliza a realização de uma maratona anual de sexo suposto consigo mesmo (trata-se da *Masturb-a-ton*). Pode-se comemorar esse avanço libertário a partir do qual posso reconhecer um masoquista

erótico como semelhante mesmo que não me apeteça sua prática, o mesmo ocorrendo quanto à escolha homossexual. No entanto, o gozo sexual como estranho e inassimilável pela rede de semelhanças não deixa de se impor, por exemplo, pelo viés do fantasma pedofílico que se destaca nas sociedades ocidentais: "O que o Outro faz com sua liberdade?".

Essa questão em torno da semelhança e da proximidade do Outro permite colocar em questionar a idéia de que a convivência das diferenças pode depender mais de uma administração/fiscalização (Estado, iniciativa privada, técno-ciência) que viabilize a maximização do prazer para o maior número possível de pessoas do que da capacidade dos indivíduos para se haverem com a estranheza do próximo como exercício ético que a modernidade solicita. Exercício ético que demanda abrigo à impossibilidade de traçar um limite estanque entre semelhança e proximidade/estranheza. A administração do prazer para todos não raro sugere a divisão do mundo em cercados como no caso dos condomínios ou como no caso da experiência do parque das seringas que ocorreu na Suíça. Por mais que se criem esses cercados para o prazer o medo da transgressão de um próximo/estranho (o gozo do Outro) se impõe fora e dentro do mesmo. Aliás, os cercados apenas fazem intensificar essa questão.

A crítica de Bataille ao acúmulo e ao utilitarismo

Até aqui, viu-se como o gozo (segundo sua abordagem no Seminário de Lacan dedicado à *ética da psicanálise*) pode ser considerado para pensar uma barreira que se impõe à visada utilitarista que, por sua vez, permeia o ideário de bem-estar, ou seja, o máximo não desemboca num bem maior, mas, no gozo como satisfação paradoxal.

Neste ponto interessa também destacar algumas posições de um crítico do utilitarismo: Bataille. As questões salientadas por Bataille em suas críticas ao utilitarismo são interessantes para se pensar o consumo contemporâneo, incluindo o consumo de certas mercadorias e serviços vinculados à busca de qualidade de vida nos moldes do ideário de bem-estar.

Em *A noção de despesa* (1933), o filósofo e romancista Georges Bataille [26] (1897-1962) ressalta a dificuldade existente em se obter uma definição satisfatória do que viria a ser útil aos homens. Bataille lembra que para abordar essa questão, usualmente se recorre à clássica noção de utilidade que, por sua vez, aceita o prazer como finalidade do que é útil, porém, somente na sua forma moderada. Assim, trata-se de aceitar o vínculo entre utilidade e prazer, tão-somente na medida em que este último seja reduzido à aquisição e à conservação de bens, como também, à reprodução e conservação da vida humana.

Dessa forma,

> [...] o prazer, quer se trate de arte, de desregramento admitido ou de jogo, é definitivamente reduzido, nas representações intelectuais que estão em curso, a uma concessão, ou seja, a um descanso cujo papel seria subsidiário. A parte mais apreciável da vida é dada como condição – às vezes inclusive como condição lamentável – da atividade social produtiva (p. 28).

Contudo, para Bataille, a vida oferece inquestionáveis exemplos da prevalência do esbanjamento e da destruição sem razão (aspectos pertinentes ao gozo ou à sua proximidade), e perante tal constatação o utilitarismo encontra uma oposição. Nossas

[26] Leitor de Nietzsche, Hegel e Freud, surrealista, fundador do grupo "Contre-Attaque" (1935) e da sociedade intitulada "Acéphale" (1936). Criador do Collège de Sociologie (1937) e da revista "**Critique**" (1946).

sociedades reconhecem "o direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, a *despesa improdutiva*" (idem, p. 29).

O princípio (gozozo) da perda

Uma vez que a atividade humana não se reduz apenas a processos de produção e conservação, é preciso, conforme Bataille, atentar para uma parte da atividade humana dedicada às

> [...] despesas ditas improdutivas: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que [...] têm em si mesmas seu fim (p.30).

Segundo Bataille todas essas formas de atividades improdutivas podem ser referidas pelo nome de *despesa,* com exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção. Em cada um desses casos citados há ênfase na *perda* que se propõe ser a maior possível.

Citando elementos que atestariam o princípio da perda, Bataille comenta, entre outros, os cultos antigos que exigem desperdício sanguinolento de homens e de animais em *sacrifício*. O sacrifício como operação que constitui o *sagrado*.

> Antes de tudo, fica claro que as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda: o sucesso do cristianismo, em particular, deve ser explicado pelo valor do tema da crucificação infamante do filho de Deus, que leva a angústia humana a uma representação da perda e da desgraça sem limite (idem, p. 31).

Comentando o caso dos jogos de competição, Bataille ressalta que a energia neles gasta tende a atingir intensidades maiores do que aquelas dedicadas à atividade produtiva. Produzindo estupefação, o risco de morte não é evitado nos jogos de competição e, dessa forma, fazem-se objetos de uma irresistível atração inconsciente (vontade de Outra-coisa pode-se dizer com Lacan). Ainda: diversas formas de despesas improdutivas associam-se a esses espetáculos constituindo redes de fruição do excessivo; por exemplo, as corridas de cavalo que são ensejo de exibição extravagante de luxo nos vestuários, bem como de apostas de grandes quantias de dinheiro destinadas à perda.

Destacada a existência da despesa como um acontecimento que perpassa o laço social, Bataille busca estabelecer uma relação entre duas funções: de um lado está a despesa, de outro, a produção e aquisição. Segundo sua perspectiva, trata-se de constatar (observe-se que Bataille publicou esse trabalho em 1933) uma relação (usualmente negada) de subordinação da produção e da aquisição à despesa. Opondo-se à concepção de despesa como um epifenômeno mais ou menos tolerado – a depender da maleabilidade da esfera moral própria a cada sociedade – Bataille propõe a despesa como fim último da existência humana. Entre seus argumentos coloca-se a lembrança de que

> [...] por mais pavorosa que seja, a miséria humana nunca exerceu suficiente influência sobre as sociedades para que a preocupação com a conservação, que dá à produção a aparência de um fim, prevalecesse sobre a preocupação com a despesa improdutiva (idem, p. 33).

O *potlatch*

Afora esse argumento de caráter geral, Bataille lança mão de uma carta decisiva para a sustentação da tese da prevalência da despesa sobre a produção e aquisição: trata-se de destacar o lugar central da despesa no âmbito das instituições econômicas primitivas - o *potlatch*.

O *potlatch* - nome derivado dos índios do noroeste americano - apresentava-se em várias sociedades arcaicas como instituição dedicada ao gasto suntuoso dos excessos. Associado à festa, praticado em funerais, casamentos e iniciações,

> [...] exclui qualquer regateio e, em geral, é constituído por uma dádiva considerável de riquezas oferecidas ostensivamente com a finalidade de humilhar, de desafiar e de obrigar um rival. O valor de troca da dádiva resulta do fato de que o donatário, para apagar a humilhação e rebater o desafio, deve satisfazer a obrigação – contratada por ele quando da aceitação – de responder posteriormente por uma dádiva mais importante, ou seja, de retribuir com usura (BATAILLE, 1933, p. 34).

Para Bataille, esse procedimento oferece uma demonstração do erro que consiste em crer, desde o *escambo*, no caráter central da produção e aquisição nas instituições econômicas primitivas. Através do *potlatch* coloca-se um cenário no qual a ênfase das trocas recai sobre a prática de uma perda suntuária. O *potlatch* coloca a produção e a aquisição funcionando em prol da manutenção da despesa.

A parte maldita

Passando para *A parte maldita* (1949), encontramos a intenção de Bataille em estender o "Princípio da perda" a um estudo mais amplo do sistema de produção e de consumo humanos. Para tanto, parte do que considera um fato elementar:

> [...] o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos de energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, há necessariamente que perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico (BATAILLE, 1975, p. 60).

Nessa espécie de filosofia da natureza, tem-se que uma sociedade que não reconhece e que não legitima a perda, o inútil (a vontade de Outra-coisa), bem como o valor do esbanjamento encontra maiores possibilidades de experimentar a perda através de formas catastróficas como as guerras.

Para Bataille haveria uma cegueira na ciência econômica que consiste no não reconhecimento que o efeito último de operações lucrativas vem a ser o vão desperdício dos lucros. Se não se chega a essa conclusão é por uma razão derivada da tendência a não se aprofundar o estudo da economia integrando suas partes, ao contrário, privilegia-se o estudo de segmentos isolados, enfim, sistemas particulares ao invés de um sistema geral. Mesmo "a atividade econômica, encarada como um conjunto, é concebida sob a forma da operação particular, cujo fim é limitado" (idem, p. 61). E ainda, a ciência econômica não leva em consideração o jogo da energia no planeta, jogo que não é barrado por nenhum

fim particular idealizado em formas de conservação. “Na superfície do globo, para a matéria viva em geral, a energia está sempre em excesso, a questão está sempre colocada em forma de luxo, a escolha está limitada ao modo de dilapidação das riquezas” (idem).

Pulverous

Como sugerido antes, a referência à Bataille interessa na medida em que permite situar um aspecto importante relativo ao consumo no contemporâneo, incluindo o consumo de produtos e serviços vinculados à busca de qualidade de vida segundo o ideário de bem-estar. Para apresentar essa questão, considere-se um desvio por uma produção artística.

Pulverous é o nome de uma vídeo-instalação trazida à 26ª Bienal de São Paulo pelo artista holandês Aernout Mik. Trata-se de uma tela digital de grandes proporções coberta por uma marquise. Entrando nessa marquise, assiste-se a um evento que se desenrola num ambiente fechado, mais precisamente, um depósito de alimentos. Espalhadas por esse depósito, algumas pessoas fazem algo pouco usual: destroem os alimentos que ali estão dispostos. Algumas retiram os alimentos de prateleiras, abrem as embalagens e despejam o conteúdo no chão. Outras pisam, esmagam, debulham, algumas em pé, outras sentadas, todas inutilizando quilos e quilos de alimentos: a princípio, fica a idéia de um intuito transgressivo - que a arte contemporânea com freqüência se incube de tentar colocar no mundo - que propõe a questão da utilidade como alvo a ser transpassado. Daí a referência ao *potlatch* que vem explicitada pelo texto verbal que acompanha a obra.

Contudo, cabe destacar um detalhe que se impõe nessa espécie de versão contemporânea de um *potlatch* apresentada por Aernout Mik. O detalhe é que as pessoas que ali estão, em nada, absolutamente nada, parecem participar de uma festa. Nada do frenesi próprio aos festins em torno de um sacrifício, da despesa suntuosa (da proximidade da Outra-coisa).

Em *Pulverous*, os destruidores de alimentos são metáforas de uma ocorrência maquinal, são compenetrados na tarefa que executam. Há perda, mas não há restos em seus gestos, nada da dança ou da exaltação que possa suscitar ao vedor a idéia de que há algum êxtase em jogo.

Pois bem, esse gozo (dissipação inútil) que não vem acompanhado de exaltação coloca-se como uma apatia que permite traçar uma comparação que, entendo, *Pulverous* realiza: uma metáfora do consumismo contemporâneo na medida em que esse não deixa de também de suscitar uma festa apática.

Uma observação sobre o consumismo contemporâneo

Assim como no *potlatch* e em outras formas de esbanjamento, o consumismo contemporâneo também coloca em questão a despesa (no sentido que o termo assume em Bataille) através da circulação de mercadorias que não são acumuladas (ou conservadas) uma vez que são constantemente trocadas por novas, o vasto universo dos Gageds é o exemplo principal. Carros, vestuário e decoração são exemplos de mercadorias cujo tempo de uso diminui significativamente. Mesmo que hoje sejam objetos que podem apresentar uma vida útil similar ou mesmo maior que seus antecedentes nas últimas décadas tendem a perder valor rapidamente para o consumidor.

Por sua vez, essa rápida dissipação ou rápida obsolescência deriva de dois aspectos não excludentes: “transformações estéticas dos estímulos de consumo, que pretendem ressemantizar o que foi consumido anteriormente como “velho”, como descartável, legitimando a aquisição de novos produtos ofertados ao mercado” (BACCEGA, 2005, p. 76).

Como também, a dissipação das mercadorias (incluindo serviços) entra em jogo devido a avanços técnicos que propõem uma melhoria quanto à utilidade da nova mercadoria. Nos dois casos, coloca-se a prevalência do melhor.

O que se perde no consumo contemporâneo é algo que ontem era o melhor e hoje já não é mais, o que difere do *potlatch* de certas sociedades arcaicas que, por sua vez, implica perda de parte do que tem valor reconhecido para aquele que oferta.

Contudo, mesmo dentro dessa forma de consumo de mercadorias que tendem a uma rápida dissipação (que não ocorre por perda de utilidade) há uma tentativa de acúmulo em jogo. No caso do ideário de bem-estar, tem-se uma série de mercadorias e serviços que se dissipam, mas funcionam em prol de certa forma de manifestação da vontade de acúmulo e conservação: as diferentes narrativas-estratégias de evitação do desprazer que o ideário de bem-estar propõe são lutas contra a transitoriedade da saúde e da beleza, lutas em prol da conservação da saúde e acúmulo de longevidade e bem-estar.

Que se busque uma melhor qualidade de vida não é a questão aqui, mas sim esse objetivo encaminhado, nos moldes do ideário de bem-estar, como positivação de uma utopia: um estado de intenso e contínuo bem-estar cuja procura pode implicar uma forma de fascínio e servidão.

A vontade de acúmulo em jogo no consumo contemporâneo também se coloca como busca de consistência de um projeto de autoconstrução identitária ou de busca de uma atitude. Um caso intimamente implicado no ideário de bem-estar, como construção de uma atitude, é o vasto campo de mercadorias e serviços que gravitam em torno do tema da auto-estima (de sabonetes aos livros de auto-ajuda). No entanto, cabe destacar que o universo das atitudes, como compostos de traços identitários, vincula-se a diferentes segmentos de mercadorias e serviços não se reduzindo ao ideário de bem-estar apenas.

A vontade de acúmulo de consistência de formas identitárias vividas como auto-construídas reflete-se numa forma de consumo na qual a perda dos produtos convive com certa estabilidade das marcas no mercado. Enfim, as marcas funcionam como heráldicas, elas ofertam traços identitários para os consumidores.

Os sujeitos contemporâneos são convidados a associar conservação e perda ao invés de apenas privilegiar o primeiro termo em detrimento do segundo conforme apontou a crítica de Bataille encaminhada na primeira metade do século XX. Uma satisfação a mais, que seja intensamente contrastante, deveria advir daquilo que é melhor, mas a tendência é que essa consistência mais intensa do prazer permaneça adiada até o novo lançamento que também a adiará para o próximo. Não raro, constata-se que o consumidor pode encontrar o ápice do prazer na expectativa de uso do novo (que é suposto melhor) do que em seu uso efetivo. Daí a questão (do gozo) de uma satisfação insatisfeita comumente acompanhar o consumidor, especialmente o consumista.

Há que se colocar em questão que, no contemporâneo, do ponto de vista dos interesses da produção de mercadorias e da oferta de serviços, a perda verifica-se útil. A moral do capitalista contemporâneo não precisa mais desconfiar daquilo que não serve para nada, não teme a perda que remete à inutilidade do gozo, antes, serve-se da perda para relançar uma nova visada ao máximo. O não à conservação é bem-vindo, portanto que não se conserve a fé do consumidor no grande contraste que um dia deve advir (questão semelhante àquela abordada quanto à *dubiedade* frente às imagens dos corpos *photoshop*).

Mesmo sendo viável afirmar que o gozo faz obstáculo à visada daquele que se encontra engajado nos parâmetros do utilitarismo, é preciso destacar que a agenda liberal (que absorve o utilitarismo) não deixa de ser capaz de se servir da expectativa de gozo dos consumidores.

De certa forma, o “recado de Bataille” (algo como levar em conta a prevalência da vontade de Outra-coisa) foi escutado; ocorre que ele foi efetivado prevalentemente no campo do consumo de mercadorias e serviços. A utilidade não é mais soberana no que diz respeito à tomada de decisão do consumidor. A vontade de Outra-coisa é assim delimitada ao campo do consumo (como aquisição) promovendo condições potenciais para uma espécie de circulação enclausurada da vontade de Outra-coisa, questão que sugere uma abordagem do consumismo como forma de servidão.

Sobre a apatia a que tende o consumidor (mais ainda o consumista), há de se lembrar de uma frase de Lacan sobre Sade: “Vemos nele delinear-se no horizonte a idéia de um suplício eterno” (LACAN, 1959-60, p. 247). Assim como Dolmance - o personagem de um carrasco em Sade -, assim como os personagens em *pulverous*, o consumidor tende a um fazer eterno como no mito de Sísifo. Sade, com sua literatura experimental buscou estabelecer cenários de retenção (acúmulo e conservação) do gozo (um suplício eterno), já o consumidor contemporâneo é como um herdeiro de Sade que não tem tantas esperanças, ele não deixa de saber de antemão que a perda sobrevirá, ele apenas passa à próxima aquisição realizando uma festa apática uma vez que a possibilidade de contraste se esvai facilmente nesse círculo vicioso. O consumidor contemporâneo às voltas com a perda tende a ocupar o lugar próprio ao carrasco em Sade: parece um mestre do gozo, no entanto, é instrumento do gozo de um Outro. Trata-se de um “mestre-instrumento”.

Capítulo V. Mente equilibrada em corpo medicado ou o retorno de uma novidade: o caso do diagnóstico psiquiátrico contemporâneo.

Um fantasma de impostura

No meio médico há (ou talvez havia) uma piada não muito politicamente correta, segundo a qual o clínico é aquele que sabe muito, mas não cura tanto assim; o cirurgião é aquele que não sabe tanto quanto o clínico, porém com o bisturi em punho, consegue bons índices de curas; já o psiquiatra nem tanto sabe, nem tanto cura. A construção da piada serve-se do fato de que o clínico tem por ofício um olhar que busca, antes de mais nada, estabelecer um diagnóstico e a partir daí tratar ou encaminhar o doente de modo que um especialista adequado ao caso estabeleça um tratamento pormenorizado. Já o cirurgião, tem seu campo implicado em uma outra face da práxis médica, aquela que vem a ser uma forma de tratamento que, mesmo antiga, começou a avançar decididamente no século XIX servindo-se dos novos saberes e objetos que caracterizam a medicina moderna: o avanço das técnicas cirúrgicas a partir de conquistas como a redução dos riscos de infecções e a anestesia, por exemplo. Para a psiquiatria fica, na piada citada, uma injunção (não dita, pois que referida é no riso caso com ele um Outro outorgue a piada) em nome da eficácia de sua prática nos termos da ciência moderna.

Até pouco tempo, para dar de ombros, o psiquiatra poderia lembrar aos críticos que sua clínica guardava consigo uma marca *suis generis* dentro da medicina. Uma clínica operando em condição de fronteira, lugar exótico, difícil de ser definido por sua própria natureza. Mais precisamente, uma fronteira instável, como se a psiquiatria fosse a legião destinada a enfrentar certa aldeia gaulesa ainda não anexada pela Roma da medicina moderna. Cabia à psiquiatria (ou à maior parte de seus quadros) sustentar algo da antiga

arte médica: buscar os melindres e detalhes da alma humana - encarnada num corpo (socializado) e não somente num organismo -, esmiuçar modelos especulativos a respeito dos sofrimentos desse corpo, acompanhar o acontecimento das patologias em suas verdades que tendiam ao estranho caso de uma verdade particular, portanto, não necessariamente universal.

Tradicionalmente, a psicopatologia, a base do saber psiquiátrico, se fez como um campo de diferentes e exuberantes correntes de pensamento [27], um campo cujas questões já eram inquietantes na Antigüidade e que, desde o fim do século XVIII, pode ser definido como uma ciência descritiva, classificatória e explicativa das doenças mentais. Cabia também à psiquiatria travar um debate a partir das críticas que a apontavam como um instrumento de atualização do poder (nos termos de Foucault). Enfim, uma posição não exatamente fácil de ser ocupada. Pode-se dizer que, assim como na psicanálise, o temor da impostura era uma questão para a clínica psiquiátrica ("estarei à altura?").

Hoje, algo parece ter mudado. A psiquiatria goza de uma imagem renovada como se tivesse passado por um banho de loja. Prestigiada, parece, enfim, ter se alinhado às demais áreas médicas. Como nos indica o caderno "Equilíbrio", ganhou significativa visibilidade midiática nos anos 1990, ao mesmo tempo em que intensificou sua aproximação à neurologia e às neurociências. Seu jargão diagnóstico, *antes hermético*, agora parece ser claro e capaz de instrumentar narrativas que se desenrolam sob a chancela da qualidade de vida, as narrativas do ideário de bem-estar. Diagnósticos, abundantes no caderno "Equilíbrio", como síndrome do pânico, fobia e depressão são facilmente assimilados pelo público na qualidade de "piripaques" neurosinapticos.

---

[27] Desde as obras de psiquiatras como Pinel, Esquirol e Kraepelin até a psicanálise e a análise existencial passando por teorias organicistas.

Público que também sabe a resposta para tais males: os novos medicamentos e terapias, de preferência, as ditas "não-ideológicas", focadas tão-somente na erradicação do sintoma, formas de tratamento mais rápidas se diz, portanto, com melhor custo-benefício. Nas mídias de modo geral, escuta-se um discurso algo triunfalista que nos apresenta uma psiquiatria pautada em imagens do cérebro e outros frutos tecnológicos, discurso esse que faz parecer que uma guerra contra o sofrimento mental foi vencida, ou, no mínimo, já se têm em mãos os armamentos mais adequados.

Lembrando que a década de 1990 foi proclamada a "década do cérebro", ter-se-á, então, que a psiquiatria, agora, simplesmente pode contar com um saber renovado sobre os substratos somáticos da atividade mental, um saber que, aplicado a seu campo, permite avançar rumo à melhor terapêutica dos sofrimentos mentais interferindo no corpo que sofre a partir do substrato somático desse mesmo corpo.

Porém, essa explicação é apressada e, por isso, perde de vista um aspecto esotérico pertinente a essa ascensão que fez da psiquiatria contemporânea uma celebridade midiática. Tal aspecto, pode-se adiantar, tornou a linguagem psiquiátrica palatável para a difusão midiática. Com esse aspecto em jogo, é possível indagar a respeito do movimento através do qual a psiquiatria deixou de ser algo como a mulher feia da medicina e conseguiu se transformar numa bem-sucedida celebridade cujos diagnósticos e tratamentos medicamentosos gozam de um bom lugar ao sol junto à verdade científica, ao ideário de bem-estar e ao mercado, três mestres contemporâneos (ou três faces desse mestre).

Sobre esse aspecto, a questão a ser inicialmente destacada não implica nenhuma novidade: *não foram simplesmente os avanços do saber sobre o cérebro que viabilizaram essa mudança na imagem social da psiquiatria, mas, também, um trabalho de ajuste do diagnóstico psiquiátrico*. Um ajuste que faz do diagnóstico psiquiátrico um componente

central de uma nova agenda cuja sustentação, afirma-se, deve derivar das pesquisas (empíricas) que constituem os novos saberes sobre o cérebro. Um ajuste que favorece uma adequação do diagnóstico - aspecto que melhor se presta à veiculação midiática dessa nova agenda - a uma renovada concepção de sofrimento mental, ou seja, a concepção fisicalista da vida mental, "novidade" que há mais de um século ronda o coração da psiquiatria. Esse ajuste pode também ser lido como parte de um acerto de contas que vem apresentar ao mundo uma psiquiatria, enfim, à altura da medicina moderna.

Alguns antecedentes

Conforme lembram os psiquiatras norte-americanos Stuart Kirk e Hebert Kutchins no livro *The Selling of DSM. The Rhetoric of Science in Psychiatry*, no início da segunda metade do século XX, nos países ocidentais, mais ainda nos Estados Unidos, a psiquiatria encontrava-se encurralada: os hospitais psiquiátricos, superlotados, não se limitavam a manter fora de circulação apenas as pessoas que de fato apresentavam graves patologias mentais, antes, se revelavam depósitos de indivíduos não inseridos no sistema de produção, os restos da *pax* americana em seu próprio quintal: a maioria dos pacientes era internada contra a própria vontade; os tratamentos, não raro, descambavam para a brutalidade; a manutenção dos hospitais demandava enormes custos, enfim, a eficácia dos tratamentos era colocada em questão. Nessa época, os poucos resultados satisfatórios derivavam de tratamentos pautados em abordagens psicodinânicas (subentenda-se a vertente da psicanálise que cedeu ao ideal de adaptação do EU à realidade) realizados em sistema ambulatorial. Porém, a mesma abordagem não se revelava eficaz dentro dos

hospitais, onde a parcela de pacientes psiquiátricos de fato, eram, em sua maioria, psicóticos [28].

Nessa mesma época, entre a metade dos anos 1940 e 1950, a psiquiatria viu chegar a possibilidade de ganhar algum fôlego para sua criticada imagem com a chegada da primeira geração de medicamentos destinados a controlar os sintomas mais agudos das psicoses: os neurolépticos. Mas, se à primeira vista, o recurso aos medicamentos trouxe alívio, o resultado efetivo dessa nova fase não trouxe grandes razões para comemorar: controlando os sintomas mais agudos das patologias mentais, principalmente das psicoses, os hospitais públicos norte-americanos puderam devolver às ruas grande parte de seus internos. Contudo, nos vinte anos seguintes, esses mesmos internos encontravam-se na mesma condição de quando deixaram os hospitais, ou seja, vagavam pelas ruas levando à opinião pública a constatação de que o tratamento que lhes fora oferecido não cumprira as boas expectativas iniciais (KIRK e KUTCHINS, 1998, p. 47)

Portanto, controlar os sintomas mais estridentes da psicose não bastava e as críticas à psiquiatria seguiam pautadas nos evidentes efeitos deletérios advindos daquele modelo de tratamento. Daí temos, por exemplo, a crítica de que o tratamento psiquiátrico seria tão-somente uma “camisa de força química”.

Foi a partir desse cenário que ganharam força, nos anos 1960 e 1970, as experiências clínicas de caráter comunitário, ao mesmo tempo em que políticas sociais e judiciárias eram repensadas nos EUA e Europa de modo a evitar internações desnecessárias. No

[28] Grosso modo, o psicótico é aquele que se apresenta “fora do discurso” que sustenta o laço social na medida em que delira e sofre alucinações que o admoestam, situação essa distinta da neurose que, para a psicanálise, coincide com a margem da normalidade. Por exemplo: um neurótico pode desconfiar que é sempre o alvo de perseguições, que está fadado e ser feito de tolo e, com dúvidas e incertezas, sofre com tal situação. Porém, pode chegar a se questionar se não seria ele mesmo também responsável por tal cenário na medida em que, por exemplo, tende a confiar cegamente nas pessoas que mal conhece e não sabe ao certo porque assim procede. Já o psicótico, no caso do tema da perseguição, apresenta a certeza inabalável de que é perseguido e que está em vias de ser molestado mesmo que lhe sejam apresentadas incontestáveis evidências de que o perseguidor (ou perseguidores) não existe(m) na realidade. Para a psicanálise, o psicótico revela o quanto a realidade socialmente compartilhada não deixa de conter um aspecto ficcional, ou seja, que não se reduz aos dados da percepção, antes, da interpretação dos mesmos.

Brasil, além das experiências terapêuticas comunitárias a partir dos anos 1960, foi na passagem da década de 1970 para a de 1980 que se estenderam, ao menos nas maiores cidades, os ambulatórios de saúde mental nos quais trabalham equipes multidisciplinares que, além de tratamentos medicamentosos e psicoterápicos, buscam minimizar o número de internações psiquiátricas, assim como trabalhar em prol da inserção social dos pacientes.

Essas iniciativas indicaram que a prática psiquiátrica estava em xeque na medida em que não se mostrava à altura de seus ideais terapêuticos. Entretanto, também a partir da segunda metade do século XX, uma outra vertente crítica se fortalece: aquela que, no mais das vezes, advém de dentro da própria psiquiatria e que coloca como alvo os próprios fundamentos de sua prática e não apenas a qualidade da colocação em ato desses fundamentos. Nesse movimento, destacam-se os expoentes da antipsiquiatria como Franco Basaglia, Laing, Thomaz Szasz, psiquiatras cujas leituras da práxis psiquiátrica sustentam que, nela, as doenças mentais funcionam, grosso modo, como invólucros de comportamentos sociais indesejáveis. Para eles, os critérios para cercar a loucura são éticos e sociais e encobertos pela chancela médica. Alinhando-se a essa posição saberes como a psicologia, a sociologia e a antropologia, passam a colocar em questão o direito da psiquiatria ser o "carro chefe da saúde mental". A partir desses saberes propõem-se concepções da gênese dos sofrimentos mentais que colocam em destaque aspectos como o interacionismo simbólico que permeia as relações sociais determinando lugares e funções para os sujeitos, assim como a famosa questão do diagnóstico psiquiátrico como uma profecia que se auto-realiza: uma vez catalogado, o "doente mental" passa a ser olhado pelo vértice do diagnóstico de modo que todos os seus atos passam a ter o mesmo referencial constituindo uma alienação frente à qual uma separação não é reconhecida pelo Outro social. Nesses termos, como comentado acima, ganha força a perspectiva de

que “a doença mental não seria mais que um exemplo da maneira com a qual a sociedade etiqueta e controla aqueles que não se comportam como se deve” (KIRK e KUTCHINS, 1998, p. 51; tradução livre).

A passagem do século XVIII ao XIX

Essa discussão permite, ou exige, lembrar a pesquisa encaminhada por Foucault a respeito do destino da loucura na idade da razão. Assim sendo, deixar-se-á em suspenso a crise da psiquiatria a partir da segunda metade do século XX para se reportar a seus antecedentes mais tardios.

Basta citar o nome de Foucault para que, automaticamente, se pense no autor que sustenta a condição da loucura como pedra no caminho da razão e que assevera que a relação entre a medicina e a loucura vem a ser um cenário privilegiado para acompanhar as circunvoluções do poder no desenrolar da modernidade. Foucault destaca que a civilização moderna logrou, através da ciência e do discurso filosófico, uma nova tecnologia de obtenção da verdade que abafou uma outra com o mesmo fim, porém, concebida em outro estatuto. Sobre essa tecnologia que parece ter perdido seu lugar a partir da modernidade, há de se pensar na alquimia e sua forma de acossar a verdade. Nela, a verdade não advém por medição por meio de instrumentos, antes, decorre de rituais, deve ser atraída por meio de ardis, apanhada segundo a ocasião, um modo de agir que se revela estratégico e não apenas metódico. Não se trata da idéia de verdade prevalente na modernidade como um dado universal que independe dos sujeitos; trata-se de conceber uma verdade própria às ocorrências relacionais dos sujeitos. Pense-se no campo das paixões (*pathos*); nessa seara a verdade para um sujeito pode ser contingente ao invés de universal e imutável, ou seja,

> [...] a verdade aí não é aquilo que é, mas aquilo que se dá: acontecimento. Ela não é encontrada mas sim suscitada: produção em vez de apofântica [...] Deste acontecimento que assim se produz impressionando aquele que o buscava, a relação não é do objeto ao sujeito de conhecimento. É uma relação ambígua, reversível, que luta beliciosamente por controle, dominação e vitória: uma relação de poder (FOUCAULT, 1979, p. 114).

Ocorre que essa relação "verdade como acontecimento" (uma verdade relacional) não deixa de permanecer como um núcleo irredutível no seio da tecnologia moderna de obtenção da verdade nos termos da ciência moderna e da filosofia herdeira de Descartes. Essa relação (verdade/acontecimento) surge como um fantasma daquela pautada na mediação metódica de um sujeito com um objeto através de um instrumental que lhe dará acesso a uma verdade que implica uma constatação que pode ser reproduzida, reencontrada, enfim, lembre-se o riso irônico do cientista moderno frente a uma astrologia em sua impotência em produzir provas que sejam verdades com estatuto de constatação de uma relação de causa e efeito que pode ser reproduzida experimentalmente. Frente a esse riso, Foucault lembra que a verdade como constatação (a forma prevalente de concepção da verdade na modernidade) pode bem ser apenas

> [...] um caso particular da verdade na forma do acontecimento; acontecimento que se produz como podendo ser de direito repetido sempre e em toda parte. Ritual de produção que toma corpo numa instrumentalização e num método a todos acessíveis e uniformemente eficaz; saída que aponta um objeto permanente de conhecimento e que qualifica um sujeito universal de conhecimento. É esta forma singular de produção da verdade que pouco a pouco foi recobrindo as outras formas de produção da verdade e que [...] impôs sua forma como universal (idem, p. 116).

Foucault aponta três momentos paradigmáticos dessa passagem: (1) o estabelecimento do procedimento de inquérito na prática política e jurídica; (2) o inquérito aplicado à natureza nos desenvolvimentos tecnológicos que viabilizaram as grandes navegações e, finalmente; (3) quando a química e a eletricidade se revelaram campos fecundos de reprodução de experimentos oferecendo-se à manipulação (que também implica um inquérito) por instrumentos de funções universais. Esses momentos se relacionam com a emergência de um poder político sob a forma de estado, a expansão das relações mercantis em escala global e o estabelecimento das grandes técnicas de produção.

Neste cenário, alguns eventos acabam por revelar uma resistência ao projeto moderno, eventos que referenciam uma negatividade na medida em que não cedem seus segredos à forma de saber (conseqüentemente, de poder), vinculada à manutenção do Estado, da universalização mercantilista e das regras de produção. São eles: o crime a doença e a loucura. Assim, a criminologia, a justiça penal, a medicina e a psiquiatria encontram-se como que na condição de instrumentos desafinados no meio da orquestra, implicam o foco das preocupações de uma organização de campo na medida em que

> [...] ficaram nos confins de uma manifestação da verdade nas normas de conhecimento, e de uma produção da verdade na forma da prova [...] a crise atual dessas disciplinas não coloca em questão simplesmente seus limites e incertezas no campo do conhecimento. Coloca em questão o conhecimento, a forma de conhecimento, a norma sujeito-objeto. Interroga as relações entre as estruturas econômicas e políticas de nossa sociedade e o conhecimento, não em seus conteúdos falsos ou verdadeiros, mas em suas funções de poder-saber (idem, p. 118).

Frisando o destino da medicina e da psiquiatria perante a forma assumida pela produção de saber na modernidade, tem-se, com Foucault, o exame do lugar do hospital no século XVIII: era um lugar que deveria abrigar a explosão do mal pertinente a uma doença, ao mesmo tempo em que era também um espaço de observação, purificação e prova. Havia uma ambigüidade: o hospital era, ao mesmo tempo, lugar de acolhimento e acompanhamento da doença como um *acontecimento relacional* (forma de produção da verdade que depende do olhar do observador) e também lugar de produção da doença como um objeto para um sujeito do conhecimento (independente do olhar desse sujeito). Foucault destaca que de 1760 até 1860 a prática médica nos hospitais deparava-se com questões advindas dessa ambigüidade: se o médico deveria buscar uma fundamentação racional para a doença, deveria permitir seu pleno desenvolvimento para observá-la, porém, assim procedendo, ele não deixava de acompanhar a doença à moda antiga e estaria, então, abdicando da intenção de intervir para erradicá-la, "agir para atenuá-la ou para conduzi-la a seu termo?" Existem categorias distintas de doenças ou todas emanam de forma diferenciada de uma doença universal? Mais, "[...] o que é uma doença normal? O que é uma doença que segue seu curso? Uma doença que conduz à morte, ou uma doença que se cura espontaneamente ao término de sua evolução?" (idem, p. 119).

A medicina, assim como a psiquiatria, deparava-se com essas questões abertas até o momento em que a pesquisa metódica trouxe um fruto novo: no século XIX, um passo decisivo é dado pela medicina em direção ao status de ciência orientada pela verdade como constatação reproduzível (supostamente independente do olhar do observador); esse momento não é outro senão aquele da revolução trazida por Pasteur (1822-1895). A biologia de Pasteur - que seguira os passos de Agostino Bassi (1773-1857), micropatologista italiano que estabeleceu que a doença do bicho da seda era causada por um microorganismo - ofereceu uma atenuação quanto aos problemas citados, logrou

determinar o agente de muitas doenças como germes, possibilitando que os hospitais viessem a ser lugares de observação, de diagnóstico, localização clínica e experimental e, ao mesmo tempo, intervenção imediata. Tem-se, então, a possibilidade de começar a amarrar a doença num mecanismo. Por sua vez, o hospital deixa de ser o lugar de produção de provas, passando isso a ser responsabilidade do laboratório. Essa inauguração do objeto medical moderno não deixa mais dúvidas quanto ao destino da imago pré-moderna do médico "na produção ritual e na prova da doença": por sua cabeça passam suspiros de um Deus moribundo. Pasteur, como lembra Foucault, não deixou de ser uma ferida narcísica para a medicina de então: eram as mãos dos médicos que mais ativamente hospedavam e transportavam os germes. Porém, o tempo cura as feridas e a medicina, a partir da revolução de Pasteur, conheceu dias de grandes avanços no campo da verdade como constatação.

Nesse contexto, estabeleceu-se na psiquiatria um jogo de forças uma vez que deveria avançar na construção de sistemas classificatórios que pudessem se colocar à altura de outras classificações como a empreendida, por exemplo, pela botânica (Kraepelin é a grande figura desse esforço classificatório). Porém, para estabelecer a classificação era preciso recolher a loucura no hospital e, inevitavelmente, perseguir a produção de sua verdade como acontecimento. Assim, o psiquiatra não escapava de se colocar num lugar dúbio, à mercê de um entre mundos epistêmicos: quanto mais busca esmiuçar a classificação, mais depende da particularidade de cada caso, mesmo que sua observação busque tão-somente a fenomênica do desenrolar de um caso. Esse percurso leva o observador a se deparar com o louco como sujeito, seja o sujeito de um mau julgamento racional como no século XVIII ou um sujeito de um desvio passional como passa a predominar no século XIX. Quanto a esta questão, é vital lembrar que a psiquiatria do século XIX vislumbrou a saída desse entre mundos pela expectativa de poder se servir da

neurologia: para situar essa questão, podemos lembrar que entre 1840 e 1846, Moritz Romberg (1795-1873) lançou a primeira obra sistematizada em neurologia: *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*. Seu sucessor na Universidade de Berlin, Wilhelm Griesinger (1817-1868), tomou como missão liberar a psiquiatria das especulações dos psiquiatras românticos. Tal intuito ganhou ânimo perante as demonstrações concretas de algumas doenças mentais com causas orgânicas realizadas por A.L.J.Bayle (1799-1858) e J.L.Calmiel (1798-1895), pesquisadores que encontraram lesões patológicas no cérebro de indivíduos que apresentavam sintomas psicóticos e sofriam de paralisia geral progressiva. Nessa época também provou-se que a falta de iodo podia gerar quadros de cretinismo e imbecilidade (FRANZ e SHELDON, 1968, p. 207). Theodore Meynert (1833-1892), neurologista vienense, propunha que a inadequação da circulação do sangue no cérebro era responsável por estados excitatórios, assim como depressivos (idem, p. 216).

Assim, nesse contexto de grandes expectativas de descoberta de causas materiais da loucura, a classificação e essa pesquisa de alterações somáticas tornam-se os dois pilares para a sustentação do esforço de medicalização da psiquiatria. Uma figura privilegiada nessa expectativa de abordar o louco desvio passional pelo organismo é a idéia de degeneração: degeneração do tecido nervoso é degeneração do caráter.

Lembre-se ainda que antes do século XVIII a loucura não era sistematicamente internada (quando era, tratava-se de colocar em prática procedimentos no mais das vezes extremamente violentos), era

> [...] essencialmente considerada como uma forma de erro ou de ilusão. No começo da idade clássica a loucura continuava sendo concebida como pertencendo às quimeras do mundo; podia viver no meio delas e só seria separada no caso de tomar formas extremas ou perigosas. Nestas

> condições compreende-se a impossibilidade do espaço artificial do hospital em ser um lugar privilegiado, onde a loucura podia e devia explodir na sua verdade. Os lugares reconhecidos como terapêuticos eram primeiramente a natureza, pois que era a forma visível da verdade; tinha nela mesma o poder de dissipar o erro, de fazer sumir as quimeras. As prescrições dadas pelos médicos eram de preferência a viagem, o repouso, o passeio, o retiro, o corte com o mundo vão e artificial da cidade (FOUCAULT, 1979, p.120).

É no século XIX que a prática da internação ganha força e, nesse momento, a loucura aparece menos como erro e mais como desordem na maneira de agir, de querer, de tomar decisões, de conduzir as paixões. O hospital psiquiátrico terá de início a mesma função dos hospitais gerais no século XVIII, afastamento das influências do meio e de busca da verdade da loucura como acontecimento. Segundo Foucault, é Esquirol [29] quem modela o hospital psiquiátrico como uma espécie de lugar de confronto das paixões anômalas e pervertidas da loucura com uma razão determinada a impor as paixões ortodoxas. Enfim, o hospital psiquiátrico do século XIX tanto abrigava uma luta de caratês, como também uma luta pela classificação das manifestações da loucura. O psiquiatra como modelo de identificação "que pode produzir a doença em sua verdade para submetê-la" pelo exercício de um controle das paixões e o psiquiatra "que pode dizer a verdade da doença pelo saber" das classificações que buscam mapear os diferentes acontecimentos da loucura. Deve-se aí também somar as já citadas expectativas de elucidar a causalidade da loucura a partir de um laço com a neurologia nascente. A partir desses aspectos - o

[29] Para situar Esquirol é preciso primeiro lembrar seu mestre: Pinel. Esse, por sua vez, é o pai da constituição da psiquiatria como especialidade médica. Dentro do hospital, Pinel foi aquele que tirou os loucos das correntes (mesmo considerando a loucura uma das quimeras da vida, o século XVIII não deixou de, não raras vezes, encarcerar e esquecer os loucos nessa condição) e passou a conviver com os mesmos em busca de um sistema classificatório. Esquirol foi aquele que radicalizou a prática pineliana criando categorias mais precisas de classificação como a *Monomania*, a *Lipemania*. Foi também Esquirol quem logrou uma divisão das patologias em quatro grupos: *demência, idiotia, mania* e *monomanias*, além de ter permitido um significativo avanço no tocante a descrição e delimitação das entidades psiquiátricas.

médico como produtor de uma classificação e como representante de um saber que busca alinhar a psiquiatria com a neurologia - justifica-se o poder dado ao psiquiatra, porém, segundo Foucault, esse "poder que o asilo dá ao psiquiatra deverá então se justificar e ao mesmo tempo se mascarar como sobre-poder primordial produzindo fenômenos integráveis à ciência médica" (1979, p. 123). Daí a importância nessa época de questões como a técnica de hipnose e sugestão, o problema da simulação e a diferença entre doença psicológica e doença orgânica. Enfim, até que ponto uma patologia mental está à mercê da ciência médica, até que ponto implica um desvio moral? Tratando-se de uma doença cuja gênese decorre da falta de retidão de caráter, qual o vínculo entre esse e o organismo? Haverá esse vínculo e em quais casos? Questões que indicam que o que é da seara do desejo do ser falante turva a demarcação da fronteira do país da medicina.

Conforme comenta Foucault, foi com Charcot que essas questões atingiram seu ponto de paroxismo quando as doentes (histéricas) de seu serviço "a pedido do saber-médico, se puseram a reproduzir uma sintomatologia calcada na epilepsia, isto é, suscetível de decifração, conhecida e reconhecida nos termos de uma doença orgânica" (1979, p. 123). Desse momento em diante, há uma "redistribuição e superposição" das funções do asilo como prova e produção da verdade por um lado e conhecimento e constatação de fenômenos por outro. Para Foucault, os abalos sofridos pela psiquiatria desde o fim do século XIX estão intimamente vinculados a essa etapa, pois desde de então faz-se possível colocar em questão o poder do médico

> [...] e o efeito que produzia sobre o doente, mais ainda que seu saber e a verdade daquilo que dizia sobre a doença. Digamos mais exatamente que de Bernhein a Laing ou a Basaglia, o que foi questionado é a maneira pela qual o poder do médico estava implicado na verdade daquilo que dizia e,

> inversamente, a maneira pela qual a verdade podia ser fabricada e comprometida pelo seu poder (idem, p. 123).

Com Charcot e as histéricas a psiquiatria encontrou uma fenda através da qual se deparou com a eficácia da intersubjetividade e, nela, o médico como Outro. Pode-se dizer que a psiquiatria reencontrou a intersubjetividade uma vez que os psiquiatras românticos já haviam especulado sobre essa premissa. Desde o fim do século XIX, a psiquiatria passa, então, a ser atravessada por movimentos que marcarão seu percurso no século XX: (1) o esforço em busca de uma psiquiatria medicalizada; (2) a psicanálise (como primeira terapêutica moderna da subjetividade); e (3) a antipsiquiatria. Dois desses movimentos Foucault comenta como sendo da ordem de uma despsiquiatrização: por um lado, uma "pasteurização" da psiquiatria de forma a forçar sua legitimidade dentro da ciência médica; por outro, a via que tem em Freud seu mais significativo expoente. No primeiro caso trata-se de colocar em foco uma "redução da doença a estritamente seu mínimo: aos signos necessários e suficientes para que possa ser diagnosticada como doença mental, e às técnicas indispensáveis para que estas manifestações desapareçam" (1979, p. 124). Neste vetor, o momento da prova, momento em que a verdade da doença se manifesta de modo a atingir sua realização, pouco vai interessar ao processo médico de acompanhamento de um caso. Essa questão é vital se considerarmos que, até então, travar relações com o paciente, inteirar-se de suas peculiaridades como sujeito, deixa de ser um procedimento vital. Certamente, o convívio entre médicos e pacientes nos asilos continuou e continua a existir, porém o estatuto desse procedimento tende a ser secundário: mais uma questão humanitária que depende da boa vontade de cada profissional (trata-se, aqui, de situar mais uma tendência do que uma norma sem exceções). Para Foucault, os desdobramentos desse movimento têm na psico-cirurgia e na

psiquiatria farmacológica seus pontos culminantes. Essa intensa aproximação da psiquiatria à neurologia, como já visto, está longe de ser uma novidade e é esperada pela psiquiatria desde o nascimento da neurologia.

A outra despsiquiatrização é um movimento de sentido contrário ao anterior, ou seja, trata-se de buscar o mais intensamente a produção da loucura em sua verdade. Entra em jogo uma espécie de redistribuição do poder: se na psiquiatria que busca alinhar-se à ciência médica há o predomínio do poder da sanidade (o médico) sobre as manifestações patológicas (o paciente), na terapêutica inaugurada por Freud, que estagiou na clínica de Charcot, o método por associação livre convida um sujeito que sofre de uma forma freqüente de sofrimento mental, a neurose - entre elas a histeria que foi justamente o palco no qual Charcot atuou -, a reconhecer em seus sintomas uma verdade que lhe é traumática e que lhe escapa tal qual o desejo pensado como inconsciente e indestrutível, portanto, não muito propício a ceder seus mistérios ao caráter reto do alienista. Esse reconhecimento encontra seu campo de tateamento através da transferência, grosso modo, fenômeno que implica a atualização e acolhimento do infantil do analisante em face do analista que é colocado pelo analisante em lugares antes ocupados pelas figuras parentais. A esse respeito Foucault é algo ácido para com a psicanálise na medida em que considera que nela opera uma

> [...] reconstituição do poder médico, produtor de verdade, num espaço preparado para que esta produção permaneça sempre adequada ao poder. A noção de transferência como processo essencial à cura, é uma maneira de pensar conceitualmente esta adequação na forma do conhecimento. O pagamento, contrapartida monetária da transferência, é uma forma de garanti-la na realidade: uma forma de impedir que a produção da verdade não se torne um contra-poder do médico (1979, p. 126).

Para Foucault é a antipsiquiatria que vem sustentar uma luta com, dentro e contra, a instituição psiquiátrica. Ainda a respeito da crítica que Foucault faz da psicanálise como práxis que opera uma transformação que mantém o poder médico, cabe lembrar que essa denúncia não deixa de ser semelhante àquela que o próprio psicanalista Jacques Lacan encaminha ao se opor à concepção do fim da análise como uma identificação do analisante ao analista, outra forma de nomear essa manutenção do poder-médico. Com Lacan entra em jogo, no epicentro da psicanálise, tanto a clareza em perceber e articular que a transferência se vincula ao poder atribuído àquele que carrega as insígnias de um saber, o sujeito suposto saber, como também, e principalmente, entra em jogo um outro destino desse saber atribuído ao Outro, um saber que no processo de uma análise caminha para sua destituição, aspecto esse que, entendo, possibilita pensar a análise como uma figura de um contrapoder. Há na psicanálise (como também lembra Foucault) uma partilha de poder entre psicanalista e o analisante, sendo que faz a análise e conta com as intervenções do analista para que essa não emperre como em uma auto-analise que não escapa do espelho das miragens narcísicas. Com Lacan, o destino dessa partilha passa a ser pensado de modo radicalmente contrário à idéia de uma autorização do analista que indica que o analisante já pode seguir para uma vida mais equilibrada: a análise passa a privilegiar a queda do saber atribuído ao analista. A transferência para com o saber do analista, assim como para com a acolhida oferecida pelo mesmo pode seguir após uma análise, o que muda é que o analisante destitui o analista como sujeito capaz de lhe ofertar um saber que valha estabelecer uma significação harmonizante de seus conflitos. Esse saber não apenas não é exatamente harmonizante, como também ocorre como uma formalização de sua impossibilidade, construção essa que vem a ser da ordem do particular, movimento que solicita ao analisante que intervenha como sujeito de um ato de separação que move a análise (essa máquina de moer sentidos) até sua conclusão, mesmo

que essa seja infinita pela via da associação livre. Essa formalização de um saber que não se sabe é construída por meio das marcas que um sujeito encontra numa análise, marcas que particularizaram a relação intersubjetiva com o Outro, marcas que se enodam em torno de um objeto que corre na fronteira do inteligível, o objeto *a*, causa do desejo [30].

Note-se os elementos constituintes do jogo de forças que perpassa a psiquiatria no final do século XIX e que lhe marcarão a face no século XX, além da expectativa por uma abordagem fisicalista num enlace com a neurologia, o esforço por uma medicalização que tendeu e tende ao abandono de sua "herança alquímica", além do "retorno" dessa herança via psicanálise [31].

Cabe também situar as experiências libertárias que caracterizarão a anti-psiquiatria no século XX. Para tanto, há de se lembrar que a chegada dos neurolépticos [32], em meados dos anos 1940, permitiu um avanço na medicalização da psiquiatria que então podia conter os sintomas mais agudos das psicoses, porém os pacientes assim tratados deixavam os hospitais e continuavam exilados do laço social vagando pelas ruas.

Dessa forma, como já referido, um novo esforço é colocado em andamento na tentativa de minimizar os efeitos deletérios desse modelo de tratamento, esforço que guardou um certo retorno à condição do alienista: as reformas institucionais iniciadas nos anos 1940 e 1950 nos Estados Unidos e Europa. Esse movimento teve como meta a idéia de

---

[30] Entendo que, em termos lacanianos, pode-se dizer que o poder, em sua constante atualização, acontece, ao menos nos quadros do estabelecimento da modernidade, como numa luta entre gozos na qual o gozo fálico, como ordem fálica, procura ordernar um gozo Outro, aquele que não passa pela linguagem e, portanto, não cede seus encantos ao sentido. A mulher em Lacan é uma figura do contrapoder, assim como superego em sua obscenidade é a figura *princeps* do poder em sua constante atualização.

[31] A esse respeito é interessante notar que J. Moreau de Tours (1804-1884), discípulo de Esquirol, já considerava que os sonhos oferecem verdadeira pista para o conhecimento das funções mentais perturbadas. Afirmava que os sonhos e alucinações eram da mesma seara e ofereciam um elo de ligação entre o normal e o patológico (FRANZ e SHELDON, 1968, p. 193).

[32] Os psicotrópicos são classificados em três grupos: psicolépticos, psicoanalépticos e os psicotrópicos. Os primeiros são os medicamentos hipnóticos que tratam de distúrbios do sono, assim como também os tranqüilizantes e os ansiolíticos que eliminam sinais de angústia e ansiedades. O segundo grupo é formado por antidepressivos e estimulantes. O terceiro grupo reúne alucinógenos, estupefacientes e medicamentos que também podem ser utilizados como reguladores do humor.

comunidade terapêutica e a psicoterapia institucional, reformas que privilegiaram uma tendência da década de 1920, a praxiterapia, forma de tratamento em que o trabalho seria o caminho para produzir a sociabilidade do louco. Conforme comenta o psicanalista Joel Birman, nesse esforço da psiquiatria por uma humanização dos asilos os hospitais psiquiátricos passaram a ser pensados como uma microssociedade. Dentro dessa microssociedade o paciente terá responsabilidades, participará de trabalhos coletivos, serão os agentes sociais de sua existência asilar (BIRMAN, 1992, p. 85). Inseridos nesse sistema, os excessos da loucura poderiam ser homeopaticamente drenados em prol de uma desalienação da razão. Porém, esse esforço encontrava um limite, uma vez que a passagem dessa microssociedade para a sociedade revelava-se extremamente difícil de ser realizada. Dentro dos hospitais desenrolava-se uma existência comunitária homogeneizada que apenas à distância correspondia com a vida fora dos hospitais, sem contar que somente dentro dos hospitais os pacientes gozavam do direito de se "desalienarem paulatinamente". Dessa forma, nos anos 1960 e 1970 esse esforço exigiu uma tentativa de complemento e, também nos Estados Unidos e Europa estenderam-se os projetos de psiquiatria comunitária (modelo norte-americano) e de psiquiatria de setor (modelo francês). Tais projetos buscavam evitar as internações a partir de dois procedimentos: terapêuticas precoces em ambulatórios e a montagem de práticas psicopedagógicas de saúde mental com finalidades preventivas. Esse último aspecto ampliou-se de forma especialmente intensa. "Neste contexto, o discurso psiquiátrico se estabeleceu como regulador ativo da marginalidade social e como instituinte das regras básicas da cidadania" (idem, p. 86).

Justamente nessa época surge a experiência de Franco Basaglia, em Trieste, no ano de 1971, a mais fecunda iniciativa da antipsiquiatria. De 1961 a 1968, Basaglia trabalhou no processo de transformação do Hospital Psiquiátrico Provincial de Gorizia em uma

comunidade terapêutica. Nesse processo percebeu-se que a reorganização humanitária ou política dos asilos não era suficiente e que as internações permaneceriam, o aprisionamento da loucura não deixaria de existir graças a um acréscimo humanista em seus procedimentos. Em outubro de 1971 Basaglia chega a Trieste decidido a encaminhar uma ousadia:

> [...] começa a verdadeira demolição do aparato manicomial com a extinção dos "tratamentos" violentos, a abertura dos cadeados e das grades, a destruição dos muros que separavam o espaço interno do externo, a constituição de novos espaços e formas de lidar com a loucura e a doença mental. Ao contrário do que muitos afirmavam, e ainda afirmam - esse trabalho desenvolvido em Trieste não propugnava a suspensão dos cuidados aos que deles necesitavam, mas a construção de novas possibilidades, de novas formas de entender, de lidar e de tratar a loucura (ROTELLI e AMARANTE, 1992, p. 44).

Não necessariamente uma negação da loucura, mas, a negação do mandato delegado à psiquiatria com poderes de isolar a loucura como comportamento desviante. Além da demolição dos hospitais, foram construídos centros de atendimento de saúde mental com funcionamento 24 horas por dia para cada área da cidade de Trieste. Também foram organizadas moradias onde os pacientes residiam, por vezes acompanhados por técnicos ou por voluntários. Ao mesmo tempo foram montadas cooperativas de trabalho que, gradualmente, se inseriam na economia formal da cidade, tendo também sido mantidos alguns leitos para internação de pacientes em crise. Enfim, a absorção dos pacientes pela cidade demonstrou ser possível abrindo uma nova possibilidade de destino para o louco. Essa experiência alastrou-se para outras cidades como Gênova, Ferrara, Perugia, Arezzo, Parma, Tolmezzo, Verona, Portogruaro, Régio-Emilia. A partir de então o movimento

anti-manicomial passou a ser acolhido com simpatia por setores da psiquiatria de países como os Estados-Unidos, Chile, Argentina, Canadá, Espanha, França, Suécia, Eslovênia, Croácia, Alemanha, Japão e Brasil. Todos eles receberam consultoria direta do Serviço de Psiquiatria de Trieste (ROTELLI e AMARANTE, 1992, p. 42). Mesmo duramente contestada pelos setores da psiquiatria que consideravam absurda essa forma de tratamento que quer devolver a loucura ao lugar de uma quimera do mundo, essa experiência estimulou a luta pela aprovação de leis que viabilizassem a extinção progressiva dos manicômios em alguns desses países, assim como a instituição de estratégias semelhantes às de Trieste. No Brasil, nos anos 1980, foi aprovado o projeto de lei 08/91-C, de autoria de Paulo Delgado. Ao retornar para as comunidades terapêuticas e a psicologia institucional a psiquiatria de alguma forma repetiu o gesto inaugural dos manicômios na passagem do século XVIII ao XIX, e os resultados, melhores, porém não estáveis, tornaram ainda mais delicada sua legitimidade médica considerando que o público se interessou por uma psiquiatria que se aproximava da antropologia e da sociologia abrindo mão do ideal de um alinhamento à medicina moderna pela via do direito de reclusão da loucura para melhor tratá-la.

Uma vez situados esses elementos pertinentes à antipsiquiatria, deve-se voltar para a questão do diagnóstico, especificamente o caso da psiquiatria norte-americana, questão vital se for considerado que o atual modelo de classificação dos sofrimentos mentais chega às sociedades democráticas ocidentais e ocidentalizadas a partir do modelo daquele país.

As classificações psiquiátricas nos EUA

Em seus primeiros tempos, a classificação psiquiátrica nos Estados Unidos se desenvolveu mais a partir de demandas externas do que pela iniciativa dos psiquiatras. Os primeiros sistemas de classificação de doenças mentais nos Estados Unidos foram elaborados pelo governo para serem aplicados nos recenseamentos da população. No censo de 1840 havia uma única categoria: a idiotia. A partir de 1880 eram sete: a mania, a melancolia, a monomania, a paralisia, a demência, a dipsomania e a epilepsia. Entre 1904 e 1910, 12 estudos foram encaminhados de modo a melhorar a catalogação dos loucos internados em asilos. Nessas classificações não há preocupação com a nosologia (etiologia) (KIRK e KUTCHINS, 1998, p. 57e 58), antes, as noções de raça e etnia ganham revelo em vista das preocupações com as imigrações. Segundo Grob, pesquisador citado por Kirk & Kutchins, deu-se a tentativa de justificar uma suposta inferioridade racial dos imigrantes a partir de dados estatísticos de internações por doenças mentais. Logo sentiu-se a necessidade de uma classificação que ordenasse os dados. Coube à Associação Médico-psicológica (AMPA) - antecessora da Associação Psiquiátrica Americana - constituir um comitê de trabalho com finalidade de elaborar um manual que oferecesse uma mesma nomeclatura a fim de precisar os dados. Em 1913 surge esse manual que, em 1918, num trabalho conjunto com o Comitê Nacional para a Higiene Mental, transforma-se no na primeira nosologia psiquiátrica estandardizada: *Statistical Manual for the Use of Institutions for the Insane* (idem, p. 58). Até então, as nosologias derivavam de esforços - quase sempre solitários - de mestres da psiquiatria e seus seguidores. Esse manual propunha 22 categorias principais de orientação somática ou biológica e passou a ser usado tanto nos censos populacionais como para a avaliação anual das instituições de saúde mental. Esse manual teve dez edições entre 1918 e 1942 e,

em 1935, foi assimilado pela primeira publicação da *Standard Classified Nomenclature of Disease* da Associação Médica Norte-Americana. (idem, p. 59).

A despeito desse percurso das classificações que serviam à administração de dados governamentais, a prática psiquiátrica deparava-se com uma nosologia estandardizada que apresentava categorias demasiadamente abertas, fazendo com que o encaminhamento de tratamentos não tivesse significativo vínculo com o diagnóstico.

Esse cenário começou a mudar com a Segunda Guerra Mundial. A experiência dos psiquiatras nela foi vital para mobilizar demandas por uma nosologia capaz de melhor se aproximar dos eventos clínicos. Cabe também lembrar que, como já dito, nessa época do pós-guerra, a psiquiatria já enfrentava as críticas advindas do fracasso do procedimento que consistia em apenas medicar sintomas agudos e devolver pacientes à rua, época em que também se buscou, através das reformas ocorridas nos Estados Unidos e Europa, responder a esse estado de coisas com um certo "retorno" aos ideais da prática alienista pela via de uma reprodução da sociedade dentro do espaço hospitalar. Entretanto, esse procedimento não apenas não trouxe os resultados aguardados como também contribuiu para o avanço da antipsiquiatria no início dos anos 1970 e das críticas de setores como a sociologia, a antropologia e a psicologia. Enfim, pode-se dizer que a psiquiatra que chegou à segunda grande guerra estava isolada e, no caso dos Estados Unidos, havia o revés de ter como referência diagnóstica um manual que mais atendia às necessidades de classificação do estado do que às questões clínicas e terapêuticas.

Frente a essas circunstâncias, o enfrentamento das críticas quanto à eficácia duvidosa de seus procedimentos e a tentativa de buscar reconhecimento dentro e fora da medicina teve como estratégia eleger como ponto nevrálgico uma organização do procedimento diagnóstico. Assim sendo, em 1952 é publicada a primeira edição do *Diagnostic and Statistical Manual: Mental Diseases* ou o DSM I (idem, p. 60).

Trata-se de uma classificação que refletiu mudanças políticas e teóricas da época; no DSM I caiu drasticamente a tendência a atribuir a todas as patologias mentais causas somáticas, e em seu lugar são privilegiadas perspectivas psicanalíticas e psicodinâmicas de modo geral. Também coube ao DSM I colocar em questão os vínculos entre patologias mentais e disposições ambientais e, dessa forma, melhor servir uma prática psiquiátrica com vistas à prevenção e profilaxia, questão pungente no horizonte cultural da psiquiatria americana.

Esse período foi o auge da lua-de-mel da psiquiatria norte americana com a psicanálise que, por sua vez, era tomada como uma terapêutica que regularia os indivíduos de modo a fazê-los lidar melhor com a realidade. Uma resposta que, enfim, valeria uma profilaxia dos sofrimentos mentais, algo como uma panacéia que adveio de uma leitura da psicanálise como práxis adaptativa ao *american way*. Ela teve lugar central em um movimento ocorrido depois da segunda guerra quando "houve um espetacular aumento do número de psiquiatras e uma mudança radical dos lugares de tratamento: um deslizamento que se fez dos hospitais psiquiátricos para clínicas comunitárias e para a prática privada" (idem, p. 60). Vivia-se nessa época, como já dito, um entusiasmo, tanto com os chamados modelos psicodinâmicos de tratamentos quanto com as reformas do espaço manicomial. O novo manual, francamente influenciado por Freud, marcou um tempo de proliferação de uma psicanálise voltada para a "parte sã do EU" (a *psicologia do eu*), uma psicanálise cuja formação, nos Estados Unidos, se fez restrita a médicos.

Quase inteiramente fiel à abordagem teórica presente no DSM I, o DSM II veio a público em 1968 e trouxe consigo uma extensão do número de categorias. Ao contrário do DSM I, já encorajava o uso de diagnósticos múltiplos para um mesmo paciente e, ao mesmo tempo, praticamente bania o uso do termo "reação", uma herança das especulações de Adolf Meyer, psiquiatra que muito levava em conta a possibilidade de quadros

psiquiátricos se originarem de reações psicológicas perante situações traumáticas, por exemplo, a idéia de uma reação esquizofrênica. Essa mudança atesta que outra força, contrária àquela que floresceu após a segunda guerra com o DSM I, já se faz perceber: para os setores da psiquiatria mais preocupados com sua cientificidade muitas concessões foram feitas ao pensamento psicodinâmico. Como já dito, essa euforia com as abordagens psicodinâmicas e a esperança nas reformas de caráter comunitário dos espaços manicomiais não alcançaram seus intuitos otimistas.

É justamente nesse cenário que se solidificou uma estratégia que é um dos componentes do ajuste referido na hipótese citada no início deste trabalho: mais uma vez voltar ao diagnóstico, porém a partir de uma extrema valorização da questão da fiabilidade do mesmo. Se no DSM I, a questão da validade das concepções de doença mental entrou em jogo a partir de uma guinada em direção ao pensamento etiológico de Freud e de Adolf Meyer, no DSM III, foi a questão da fiabilidade do diagnóstico o estofo de um discurso que, mais uma vez, visou um alinhamento definitivo da psiquiatria à ciência moderna: é preciso que um mesmo paciente receba o mesmo diagnóstico, não importa onde esse seja estabelecido. Vai-se buscar, então, o sonho de uma mesma língua para todos os psiquiatras ao redor do mundo.

O ajuste do diagnóstico psiquiátrico a partir da década de 1980

Na passagem do DSM II ao DSM III (1980), nasce um sistema de classificação concebido, inicialmente, a partir dessa supervalorização da fiabilidade do diagnóstico, primeiro aspecto central a ser destacado a respeito desse novo sistema. “Novidade” que não deixa de ser um esforço a mais em direção a um velho sonho. A partir do DSM III há menos espaço para os setores da psiquiatria que procuram por uma práxis na fronteira da

medicina moderna e, conseqüentemente, mais espaço para os setores em busca de reconhecimento do Outro medical, ou seja, o mesmo jogo de forças que já se encontrava no bojo da psiquiatria na aurora do século XIX se reatualiza na segunda metade do século XX [33].

Nos anos 1970, muitos dos ataques contra a psiquiatria (boa parte vindos de dentro da própria), visavam pôr em questão a fiabilidade de seu sistema de classificação, o DSM II. A maioria desses estudos constatou taxas de concordâncias entre os diagnósticos dados por diferentes psiquiatras para os mesmos pacientes que rondavam a casa dos 50 a 60%, índice considerado insatisfatório para quem acreditava que o principal para a psiquiatria era obter uma boa fiabilidade diagnóstica. Nesse período, alguns grupos contra-atacaram a ênfase cega na fiabilidade lembrando que uma alta taxa de fiabilidade não garante a validade das concepções de doença mental; além disso, a baixa fiabilidade pode resultar apenas da complexidade das concepções psicopatológicas privilegiadas no ato do diagnóstico, complexidade essa decorrente daquela própria aos sofrimentos mentais (idem, p. 69).

Assim, apesar de oposições, o DSM III foi elaborado de tal modo que o diagnóstico psiquiátrico passasse a ser um procedimento operacional de medida capaz de determinar se um fenômeno dispõe de características particulares que o faz pertencer a uma classe. Porém, como lembram Kirk & Kutchins, uma das primeiras questões a serem propostas quanto a esse sistema é que

[33] Como já dito, coloca-se aqui a oportunidade de apreciar como certas questões consideradas "pós-modernas" não deixam de ser desdobramentos de questões tipicamente modernas. A ênfase na "novidade" depende, apenas, nesse caso específico, do papel desempenhado pelos avanços tecnológicos que favorecem e reforçam a imaginarização de uma "ciência psiquiátrica" calcada tão somente num modelo empirista de construção de saber sobre o funcionamento cerebral.

> [...] dispor de um procedimento operacional para determinar se um fenômeno pertence ou não a uma classe nada diz sobre aquilo que representa verdadeiramente esse conceito ou essa classe. Por exemplo, os testes de inteligência são utilizados desde muitas gerações apesar de importantes desacordos sobre a natureza do conceito de inteligência. A resposta freqüente segundo a qual a inteligência é aquilo que se mede através do teste de Q.I. é tão somente uma maneira lamentável de evitar o espinhoso problema da validade de um conceito. Essa resposta, que se serve de uma técnica de medida resolve - ou mais exatamente se esquiva – um problema conceitual espinhoso (p.63).

Um caso ilustrativo de como a questão da validade foi encaminhada na construção do DSM III foi o destino do diagnóstico de homossexualidade como doença mental: estava-se num ponto em que a psiquiatria sofria fortes pressões contra e a favor da manutenção da homossexualidade como uma patologia. Por um lado, os ativistas gays representando um grupo com forte poder econômico (consumidores que sustentam importantes filões do setor de serviços) e politicamente organizado, por outro, setores da psiquiatria (especialmente os psicanalistas que trabalhavam em nome de uma boa adaptação do EU à realidade) que insistiam na parca tese de uma orientação "natural" do desejo na heterossexualidade. A solução encaminhada por Robert L. Spitzer - psiquiatra que liderou o grupo de trabalho que estabeleceu o DSM III - foi "driblar" o foco do debate sobre a validade desse diagnóstico criando a figura classificatória de uma homossexualidade ego-distônica que incomoda ao homossexual e uma homossexualidade ego-sintônica que não incomoda; uma classificação que, portanto, atende a gregos e troianos, uma formação de compromisso do tipo intermediária uma vez que, mais tarde, na revisão do DSM III (DSM III-R), esse diagnóstico caiu em definitivo. Tal queda atende à racionalidade de uma política da felicidade como gozo, coordenada central de uma ética do bem-estar e da qualidade de vida.

Ateorismo

Outro componente vital para pensar a passagem do DSM II ao DSM III é a defesa oficial de uma classificação "ateórica":

> [...] o DSM III introduziu um número importante de inovações metodológicas, incluindo critérios explícitos de diagnósticos, um sistema multiaxial, e um enfoque descritivo que tenta ser neutro em relação às teorias etiológicas (Associação Psiquiátrica Americana, 1995, p. XVII).

Esse ateorismo implica uma busca pela superação dos diferentes referenciais teóricos que constituem o campo da psicopatologia em prol de uma linguagem suposta uniforme e capaz de servir a "todos" sem, supostamente, pender para uma orientação qualquer: uma linguagem classificatória aberta a constantes revisões e à participação de um número maior de psiquiatras. Com esse procedimento consegue-se um simpático alinhamento a um ideal democrático, ao mesmo tempo em que entra em jogo - através de uma guinada pragmática, que, aliás, coloca em xeque esse ateorismo - uma estratégia para driblar as confusões de línguas no tocante à etiologias dos sofrimentos psíquicos.

Nesse sistema "ateórico", destaca-se o uso do termo "transtorno" para indicar o sofrimento mental. Esse termo, que passou a ser usado a partir do DSM III, não confere nenhuma espeficidade ao quadro que nomeia - como indica o psiquiatra e psicanalista Mário Eduardo Costa Pereira - apenas preenche uma função

> [...] retórica, necessária ao bom funcionamento do sistema: não se trata de conceber uma "doença", no sentido médico do termo, segundo o qual uma etiologia orgânica explicaria as alterações observadas. Busca-se

> idealmente tratar apenas dos problemas nosográficos privilegiando-se a descrição mais objetiva possível dos quadros... (no prelo).

No texto de introdução do DSM IV, pode-se perceber a dificuldade para se estabelecer um termo designativo do *pathos* humano que não traga a reboque um retorno ao debate psicopatológico em torno de concepções etiológicas que assumam um caráter especulativo, aspecto esse - a pesquisa especulativa - que parece não se coadunar com o sentido do termo pesquisa no DSM IV:

> [...] a expressão *transtorno mental* infelizmente implica uma distinção entre transtornos "mentais" e transtornos "físicos", que é um anacronismo reducionista do dualismo entre mente/corpo [...] O problema criado pela expressão transtornos "mentais" tem sido muito mais nítido do que sua solução, e, infelizmente, ela persiste no título do DSM IV, porque ainda não encontramos um substituto apropriados (Associação Psiquiátrica Americana, 1995, p. XX).

> Novos conhecimentos gerados pelas pesquisas ou experiência clínica indubitavelmente levarão a um maior entendimento sobre os transtornos incluídos no DSM IV, à identificação de novos transtornos e à remoção de alguns deles em futuras classificações (idem, p. XXIII)

A partir do DSM III, essa opção por uma classificação exaustivamente descritiva - que isola transtornos que não mais se correlacionam a uma entidade nosológica - e que é passível de servir de base para uma sistematização de pesquisas empírico-experimentais é apresentada como capaz de se sustentar sem se referir a nenhuma base especulativa a respeito dos sofrimentos mentais.

Com essa perspectiva, simplesmente, é como se tivesse sido decretado o abandono, em psiquiatria, da questão relativa ao caráter conflitivo do ser falante. Ora, a partir do DSM

III, o sofrimento psíquico é sugerido como um evento que pertence tão-somente à categoria de um mal funcionamento. Essa perspectiva mostra-se mais clara quando se observa a opção por abordar o sofrimento mental a partir de duas possibilidades apenas: um mal funcionamento de fato ou uma reação culturalmente esperada. O diagnóstico de um transtorno deve levar em conta e distinguir situações de sofrimento que são culturalmente esperadas, ou seja, a dor pela perda de alguém amado não implica, por exemplo, um transtorno de humor. A tristeza com causa evidente é normal e a tristeza sem causa evidente só pode ser um mal funcionamento, um transtorno que saca o indivíduo de uma vida normal (mesmo que não se saiba ao certo o que seja isso).

Dessa forma, coloca-se a tendência a excluir da clínica psiquiátrica qualquer indagação que coloque em questão uma margem na qual se dá uma *continuidade* entre normal e patológico, margem sustentada a partir de modelos psicopatológicos que se pautam pela premissa de uma universalidade do *pathos* como elemento estruturante da vida psíquica considerada normal (com o termo *pathos* refiro-me ao inconsciente, à relação do homem com a morte e com a sexualidade).

> [...] embora este manual ofereça uma classificação dos transtornos mentais, devemos admitir que nenhuma definição especifique adequadamente os limites precisos para o conceito de *transtorno mental* [...] a definição de *transtorno mental* que foi incluída no DSM III e DSM III-R é apresentada aqui por ser útil quanto qualquer definição disponível e por ter ajudado a orientar decisões relativas a que condições, nos limites entre a normalidade e a patologia, devem ser incluídas no DSM IV. Neste, cada um dos transtornos mentais é conceitualizado como uma síndrome ou padrão comportamental ou psicológico clinicamente importante, que ocorre em um indivíduo e que está associado com sofrimento (por ex., sintoma doloroso) ou incapacitação (por ex., prejuízo em uma ou mais áreas importantes do funcionamento) ou com risco significativamente

> aumentado de sofrimento atual, morte, dor, deficiência ou uma perda importante de liberdade. Além disso, essa síndrome ou padrão não deve ser meramente uma resposta previsível e culturalmente sancionada a um determinado evento, por exemplo, a morte de um ente querido (idem, p. XX).

Essa empreitada suposta ateórica, sua pressuposição como percurso possível, é um exemplo significativo da crença que se pauta por anunciar a superação absoluta das "ilusões ideológicas", ou seja, a crença em procedimentos "pós-crenças", nesse caso, procedimentos supostos pós-especulativos (ou a utopia de procedimentos livres de "utopias especulativas"). Mas como viabilizar esses procedimentos? A resposta óbvia aponta para uma conclusão simples de se obter: concebe-se que os ganhos tecnológicos na pesquisa a respeito do funcionamento do cérebro propiciaria à psiquiatria um saber das coisas como elas de fato são, um saber que ruma para a superação do caráter especulativo em suas contas. Deixando de lado o debate com outras premissas teóricas sobre a vida mental tais como o dualismo mente/cérebro e o mentalismo, esse pretenso ateorismo, conforme comenta Mário Eduardo Costa Pereira, simplesmente exclui do debate cientificamente autorizado todas as disciplinas cuja abordagem do sofrimento psíquico não repouse sobre definições convencionais de fatos clínicos imediatamente constatáveis. Este é o caso notadamente da fenomenologia, da psicanálise e da análise existencial.

Ainda a esse respeito, é ilustrativo o artigo de John Mann publicado na revista *Nature Medicine* em janeiro de 1998: segundo esse pesquisador norte-americano, o suicídio não precisa ser pensado a partir de uma decisão subjetiva que se dá num determinado contexto histórico, antes, trata-se tão-somente de um efeito que resulta de uma produção anormal de serotonina. No lugar do particular de um sujeito em sua relação com o Outro, temos

uma substância produzida pelo tecido intestinal e cerebral que desempenha o papel de um neurotransmissor.

Como já sugerido, fica pressuposto no projeto de homem implícito na psiquiatria contemporânea uma negação do *pathos* em sua condição estruturante do psíquico, ou seja, esse projeto de homem acalenta um encaixe da concepção de normalidade com a idéia de um indivíduo livre de embaraços subjetivos e pronto para se impor frente ao mundo, justamente, a promessa maior do ideário de bem-estar, questão que o psiquiatra e psicanalista Jurandir Freire Costa aborda destacando o termo estultícia como nome daquilo que, hoje, é desviante:

> No século XIX, passamos da patologia da razão para a do instinto. Os desviantes oitocentistas eram os perversos; os que exibiam uma degeneração instintiva responsável pelas abominações do desejo. Hoje, a figura do desvio é a estultícia. Criamos um código axiológico no qual os "normais" são os que dão mostras da vontade forte. No pólo oposto, estão os fracos, os piores, os estultos. Estultícia é a inépcia, a incompetência para exercer a vontade no domínio do corpo e da mente, segundo os preceitos da qualidade de vida (COSTA, 2004, P. 195).

Um exemplo a respeito dessa questão é o curioso diagnóstico de "transtorno de personalidade esquiva", um distúrbio de personalidade cuja validade conceitual dificilmente pode resistir ao crivo de uma denúncia que indique que nele não há mais do que uma reificação da imago do cidadão bem adaptado, cuja conduta seja tão aberta ao mundo quanto o velho *ego forte* que fez a fortuna da já referida psicologia do ego. Os critérios para estabelecer esse diagnóstico falem por si mesmos:

> Critérios Diagnósticos para 301.82 Transtorno da Personalidade Esquiva: Um padrão invasivo de inibição social, sentimentos de inadequação e

> hipersensibilidade à avaliação negativa, que começa no início da idade adulta e está presente em uma variedade de contextos, indicado por pelo menos quatro dos seguintes critérios:
> (1) evita atividades ocupacionais que envolvam contato interpessoal significativo por medo de críticas, desaprovação ou rejeição;
> (2) reluta a envolver-se com pessoas, a menos que tenha certeza de sua estima;
> (3) mostra-se reservado em relacionamentos íntimos, em razão do medo de ser envergonhado ou ridicularizado;
> (4) preocupação com críticas ou rejeição em situações sociais;
> (5) inibição em novas situações interpessoais, em virtude de sentimentos de inadequação;
> (6) vê a si mesmo como socialmente inepto, sem atrativos pessoais ou inferior;
> (7) extraordinariamente reticente em assumir riscos pessoais ou envolver-se em quaisquer novas atividades, porque estas poderiam ser embaraçosas (Associação Americana de Psiquiatria, 1995, p. 624).

Temos aí um exemplo de como a nova classificação psiquiátrica - que a partir dos EUA ganhou o mundo através de sua inclusão[34] no *Código Internacional de Doenças* (*CID*) da *Organização Mundial da Saúde* - pode ser cotejada com o atual imperativo de qualidade de vida a partir de dispositivos e procedimentos técnicos de natureza somática capazes de instrumentar uma constante superação de limitações, um cenário que William Bourroughs não deixou de "prever" em seu livro *O almoço nu* (1958) através da história do projeto para o "americano sem angústia", empreitada apresentada num congresso de psiquiatria tecnológica...

Cabe também destacar que uma classificação calcada na idéia de transtornos bem se encaixa numa perspectiva da cultura contemporânea que prima pela plasticidade multicultural das identidades. Se for considerado que o termo identidade assume a função

[34] Atualmente a CID (Classificação Internacional de Doenças) da Organização Mundial da Saúde encontra-se em sua décima versão. Já na CID-8 os diagnósticos psiquiátricos se pautavam pelo DSM.

de delimitar grupos unidos por anseios subjetivos em comum e que constituem *targets* do mercado na sociedade de consumo, ter-se-á, então, que esse novo modelo de classificação psiquiátrica permite, de modo rápido e sem grandes discussões psicopatológicas, estabelecer a legitimidade de certos anseios subjetivos que interessam ao mercado, assim como, eleger novos comportamentos desviantes que por ventura incomodem ou ofereçam alguma resistência perante os ideais dessa mesma sociedade. Se, por um lado, pode-se ver com simpatia a queda de diagnósticos que infligiam constrangimentos a determinados segmentos da população, como no caso da homossexualidade, por outro tem-se um instrumento de atualização do poder capaz de se beneficiar de rápidas mutações e de se impor em escala planetária.

A queda da alteridade, quiçá, da psiquiatria

Destacam-se ainda dois exemplos de como esse ateorismo, decretado a partir do DSM III, na verdade se compromete sobremaneira com uma perspectiva segundo a qual a mente não vem a ser nada mais do que um epifenômeno secundário derivado da pura atividade cerebral, ou seja, uma perspectiva que ignora a alteridade do simbólico (da linguagem) pertinente à construção dos sentidos da experiência humana, perspectiva essa que permite pensar a atividade neurológica como meio de expressão somática de intervenções da intersubjetividade. Quanto a isso, o psiquiatra e psicanalista Márcio Peter de Souza Leite comenta a questão relativa à inauguração de um novo ramo do saber - a “neuroteologia”.

Márcio Peter destaca os novos instrumentos de investigação do cérebro: a ressonância magnética funcional que, fornecendo informações sobre mudanças no volume, na corrente ou na oxigenação de sangue, produz imagens que mostram como regiões específicas do cérebro funcionam, assim como o mais notável avanço na investigação do

cérebro que vem a ser a tomografia por emissão de pósitrons, ou PET, que difere da ressonância magnética por mostrar não apenas a estrutura e o funcionamento do cérebro, mas também como este usa a energia bioquímica.

A partir de imagens obtidas por PET, pesquisadores procuram entender o relacionamento entre espiritualidade e cérebro, lançando as bases de uma biologia da fé.

Segundo esse novo ramo da neurociência - a neuroteologia - há uma ligação entre o cérebro humano e a experiência religiosa. A neuroteologia, ou o estudo da neurobiologia da religião e da espiritualidade foi destaque nos jornais dos Estados Unidos graças a um artigo da revista Newsweek e graças ao livro *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief* (Por que Deus não vai embora: a ciência do cérebro e a biologia da fé).

Neurologistas descobriram que algumas partes do cérebro são estimuladas e outras ficam inativas pelas atividades religiosas como a meditação e a oração. O livro, de autoria dos professores Andrew Newberg e Eugene Aquili, da Universidade da Pensilvânia, é derivado de pesquisas feitas com um grupo de monges budistas tibetanos e também junto a uma comunidade de religiosas franciscanas.

Segundo os autores, sensações como a "unidade com o Universo" ou a presença palpável de Deus, equivalem a uma cadeia de eventos neurológicos que podem ser observados objetivamente. Daí a conclusão de que as tradições são determinadas por empurrões biológicos, os rituais religiosos são intuitivamente concebidos para estimular esses estados mentais, os místicos não são loucos e todas as religiões são ramos de uma mesma árvore espiritual.

A teoria de Aquili descreve como as funções do cérebro poderiam produzir uma gama de experiências religiosas, das profundas epifanias dos santos à silenciosa sensação de santidade experimentada por um devoto ao orar. Segundo a análise das imagens, foi

observada uma porção do lóbulo parietal esquerdo denominada área de associação e orientação. Essa região estabelece a fronteira entre o físico e o restante da existência - num fluxo constante de informações neurais, canalizadas pelos sentidos. As tomografias revelaram que, no auge das preces e meditações esse fluxo sofria uma redução drástica. O indivíduo, acreditam os cientistas, experimenta uma sensação de percepção ilimitada, fundindo-se ao espaço infinito. A partir desse fato, os pesquisadores sugerem que esses sentimentos têm origem não na emoção ou no vínculo intersubjetivo do vivente com a configuração simbólica do mundo (o vínculo com o Outro), mas sim na "fiação" geneticamente estruturada do cérebro.

Porém, como lembra Márcio Peter, o fato de as experiências espirituais serem associadas à atividade neuronal não quer dizer necessariamente que tais experiências são ilusões neurológicas (a fé depois da atividade neuronal). O próprio Newberg comenta que a questão central é determinar se a atividade neurológica associada à experiência espiritual significa que o cérebro é a causa dessa experiência ou se, em vez disso, está percebendo uma realidade além do corpo.

Com isso, tem-se um caso particular, a neuroteologia, de uma questão básica cuja sustentação coloca em xeque a suposição de ateorismo que permearia a atual investida do saber psiquiátrico quanto à atividade mental: não se sabe se o cérebro é a raiz que impulsiona em direção a tais experiências místicas ou se o cérebro comparece como um veículo somático que responde (reflete em termos somáticos) aos efeitos de sentido de uma estrutura linguageira altera (uma realidade para além do organismo). O cérebro constitui, primariamente, estados de alma ou, secundariamente, atualiza-os em termos somáticos? Entre essas duas possibilidades tem-se, no mínimo, duas leituras (teóricas) que não escapam de abrigar um caráter especulativo a respeito da relação mente/cérebro.

No caso da psiquiatria contemporânea não resta dúvidas quanto a qual dessas possibilidades ela abraça sob a chancela de um ateorismo.

Outro caso a respeito do grave problema fisicalista, que vem a ser a relação entre achados neuronais e fatos mentais, foi abordado pelo já citado psiquiatra e psicanalista Jurandir Freire Costa: a depressão. Esse autor lembra que para os teóricos fisicalistas as atividades físico-químicas que aparecem nas imagens do funcionamento cerebral são a verdadeira e única causa da depressão, que seria, então, idêntica a seu substrato anatômico, à transcrição neuroquímica. A esse respeito o autor destaca dois contra argumentos, um de natureza lógica, outro de natureza empírica:

> [...] o contra-argumento lógico é o seguinte: um fato A não pode, ao mesmo tempo, ser "causa" de um fato B e "idêntico" ao fato B. Uma causa que possui todas as qualidades de seu efeito não é causa do efeito, é o próprio efeito [...] o contra-argumento empírico põe em dúvida a pretensa equivalência entre a atividade neuroquímica e a atividade mental depressiva. A imagem das atividades neuroquímicas, objeta-se, nem "representa" a totalidade dos estados depressivos, nem a dos processos depressivos. No que concerne aos estados, isto é, a configuração global dos elementos que formam a depressão, é impossível dizer se uma imagem neural correlata a um estado depressivo "representa" a totalidade do transtorno ou apenas uma parcela dele, como a lentificação do pensamento; a tristeza ou dor moral; a baixa atividade motora; a diminuição do sentimento de auto estima; o enfraquecimento dos impulsos e desejos; a perda da vontade etc. Os estados depressivos, além desta composição plural, são diversos em intensidade, duração, e variam em função das circunstâncias relacionais do sujeito com o ambiente; com seus ideais éticos, intelectuais ou espirituais; com sua biografia sentimental, profissional e familiar. Nesse enorme universo de sentido, saber o "quê" está sendo "representado", "evidenciado", "codificado", "memorizado" ou vertido na linguagem dos sinais físicos, químicos ou

> elétricos requer uma perícia teórica e técnica que estamos longe de possuir. Por exemplo, qual a diferença entre a "representação cerebral" de uma depressão de natureza amorosa e a " representação cerebral" de uma depressão decorrente de doenças físicas graves, de frustrações profissionais, econômicas, políticas, religiosas, e assim por diante? A representação da depressão em todos esses eventos é a mesma? Se for, como justificar a existência de "identidade" entre a uniformidade do fato neural e a diversidade dos fatos psicológicos? Como o homogêneo pode ser "idêntico" ao heterogêneo; como o uno pode ser "idêntico" ao múltiplo? Pode-se objetar que, do ponto de vista terapêutico e investigativo, não importa como é "representada" a depressão. O fundamental é diagnosticar a modificação neural que acompanha o estado depressivo, qualquer que seja a sua origem ou forma de aparecimento. A objeção é sedutora, mas não resolve a questão. Pois, neste caso, não estamos mais falando de "depressão", porém de estados neurofisiológicos que inibem ou liberam fragmentos do comportamento humano, como elação, indiferença afetiva, hipobulimia, hipopragmatismo etc. Tais fragmentos, contudo, não são patognomônicos da depressão, ou seja, não são exclusivos dos quadros depressivos, e, sobretudo, não dão conta de seu real significado subjetivo (COSTA, 2004, p. 217).

Essa longa citação permite voltar ao DSM de modo a conferir o uso desses fragmentos na condição de elementos constituintes do diagnóstico de episódio depressivo maior: caso o paciente apresente cinco ou mais desses elementos presentes durante um período de duas semanas, tem-se, segundo o DSM IV, o diagnóstico de depressão:

> (1) humor deprimido na maior parte do dia, quase todos os dias, indicado por relato subjetivo (por ex., sente-se triste ou vazio) ou observação feita por outros (por ex., chora muito). Em crianças e adolescentes, pode ser humor irritável;
> (2) interesse ou prazer acentuadamente diminuídos por todas ou quase todas as atividades na maior parte do dia, quase todos os dias (indicado por relato subjetivo ou observação feita por outros);

> (3) perda ou ganho significativo de peso sem estar em dieta (por ex., mais de 5% do peso corporal em 1 mês), ou diminuição ou aumento do apetite quase todos os dias. Em crianças, considerar falha em apresentar os ganhos de peso esperados;
> (4) insônia quase todos os dias;
> (5) agitação ou retardo psicomotor quase todos os dias (observáveis por outros, não meramente sensações subjetivas de inquietação ou de estar mais lento);
> (6) fadiga ou perda de energia quase todos os dias;
> (7) sentimento de inutilidade ou culpa excessiva ou inadequada (que pode ser delirante), quase todos os dias (não meramente auto-recriminação ou culpa por estar doente);
> (8) capacidade diminuída de pensar ou concentrar-se, ou indecisão, quase todos os dias (por relato subjetivo ou observação feita por outros);
> (9) pensamentos de morte recorrentes (não apenas medo de morrer), ideação suicida recorrente sem um plano específico, tentativa de suicídio ou plano específico para cometer suicídio (Associação Psiquiátrica Americana, 1995, p. 312).

Avicena, o médico árabe, certa vez foi visitar um doente que se encontrava por demais entristecido, abatido e sem ânimo para falar, trabalhar ou comer. Seus familiares não entendiam o porquê daquele estado, não havia motivos evidentes. Uma vez que uma entrevista comum não se fazia possível, pois o enfermo não mais usava da palavra, Avicena passou a tomar o pulso do doente enquanto se pôs a conversar “animosidades” de um modo tal que incluía na prosa diferentes nomes de cidades daquela região, assim como nomes característicos das pessoas daquelas paragens. Assim procedendo, Avicena pôde perceber alterações da pulsação do enfermo quando certos nomes eram ditos. Dessa forma, o médico isolou o nome de uma mulher e um lugar e os disse ao paciente que, por sua vez, acabou por interromper o silêncio e contou à Avicena a história de uma paixão impossível que seus familiares desconheciam (FRANZ & SHELDON, 1968, p. 100) A

partir dos efeitos da palavra nos vasos sangüíneos, cruzamento que dá a medida do corpo (organismo envelopado pela linguagem), o antigo médico trouxe à baila uma trilha rumo a um semblante do *pathos* daquele sujeito: o semblante de uma paixão.

Conclusão

Uma premissa da concepção que a psicanálise sustenta a respeito do prazer é que este não ocorre tão-somente como efeito da saciedade de uma necessidade do organismo. Nos termos populares, sabe-se que há a fome e há a vontade de comer. A fome é uma exigência do organismo (necessidade), já a vontade de comer solicita considerar uma outra exigência, ou seja, aquela própria ao corpo concebido como território no qual incidem linguagem e pulsão.

Há "vontades de comer" que se apresentam como uma tentativa de estender o prazer que vem da saciedade da fome, contudo, há vontades de comer que implicam mais claramente uma subversão da fome em sua mecânica natural. Além de solicitar um pedaço a mais que em nada deve à saciedade da fome, a vontade de comer pode também sobrepor-se à fome e calá-la por um tempo, por exemplo, quando a barreira do pudor associado à vontade de comer se depara com algo que se mexe entre as folhas de alface. A vontade de comer pode solicitar que até mesmo um nada seja o pedaço almejado. Pode-se comer nada e pode-se também sentir vontade de comer alguma coisa que não se sabe o que é.

Em Freud, o campo aberto pela vontade de comer implica termos como libido e pulsão; em Lacan, destacam-se termos como significante, desejo e gozo.

Pode-se dizer que o gozo implica um prazer de alta intensidade cuja qualidade decai rapidamente com a repetição da experiência de prazer. No gozo a qualidade do prazer é instável, oscilando entre o agradável e o desagradável. Não apenas oscilando, o gozo pode ser agradável e desagradável ao mesmo tempo.

Pode-se dizer do pedaço a mais, o que também vale para a beleza: irresistível. O pedaço a mais é prazeroso, no entanto, estufar-se não é exatamente agradável. Nas estórias banais e

nas lendas, a beleza irresistível comumente vem acompanhada do trágico. No gozo há algo de irresistível, algo que, supostamente, emana do objeto de prazer em si.

Na satisfação pelo viés do desejo, o objeto que se visa para o prazer vale menos pelo que possa ser em si mesmo e mais pelo que possa representar para um sujeito. Na via do desejo a satisfação depende mais da mediação do que do objeto em si (em suas propriedades positivas). A satisfação pela via do desejo depende de uma simbolização que coloca em questão uma dimensão terceira[35] entre sujeito e objeto, ou seja, o Outro: local do código, das tradições (antigas ou novas), das narrativas nacionais, familiares ou parentais, enfim, local dos significantes que marcam um sujeito. Nesse caso, a vontade de comer pode passar pela arte culinária ou, simplesmente, pode ser "o mesmo que eu comia quando fui a...".

Isso posto, é preciso considerar que no curso da vida ordinária essas vias de satisfação (da ordem da vontade de comer) podem se alternar em predomínio de uma sobre outra, bem como, há experiências de prazer que parecem fazer gozo e desejo coincidir, como por vezes sugere o amor correspondido [36].

***

A mudança cultural que se apresenta de forma mais nítida a partir da segunda metade do século XX (mudança na qual o ideário de bem-estar é um ator) propõe que estaríamos

[35] Nos termos da clínica psicanalítica o desejo pode ser deduzido a partir da demanda, já o gozo implica uma opacidade quanto à produção de sentido.

[36] No amor, mais fácil se vê que o gozo pode ser drenado pelo desejo e que esse último pode ser mais escandaloso que o gozo usualmente o é em sua agonia monótona. Cabe destacar que não se trata de supor que o desejo vem sempre coincidir com um bem que flui facilmente ou associar o gozo tão somente ao trágico. O gozo pode-se tê-lo a serviço do desejo e o desejo, no limite de sua satisfação, implica um gozo destrutivo. Há aí um jogo de nuances que não se limita a uma oposição estável simplesmente.

vivendo num tempo em que o gozo teria melhores chances no âmbito das estratégias que a cultura oferece aos sujeitos para que encaminhem suas buscas de satisfação.

Para tanto, leve-se em conta a prevalência de narrativas que fazem da procura pelo prazer algo mais que um direito, um dever. Considere-se também a constatação de que no ideário de bem-estar há narrativas que autorizam o gozo, da mesma forma como há as que acolhem os que apresentam dificuldades para obtenção ou bom uso do mesmo. Enfim, há de se lembrar que quase tudo o que se escreve a título de auto-ajuda pode constar como pedagogia do gozo.

Se essa constatação de uma aposta mais decidida no gozo é pertinente, coloca-se então a hipótese relativa a uma tendência cultural de desvalorização do saber que visa à relação do sujeito ao desejo do Outro. Ou, então trata-se de considerar a prevalência de certa configuração do Outro na qual pouco ou nada entra em questão - para um cálculo da felicidade - a construção particular de um saber sobre o desejo/alteridade, mas sim a referência majoritária ao conhecimento científico, à tecnologia e ao direito (garantido) à satisfação. Basta considerar o espaço que as programações e publicações dedicadas a diferentes temáticas agrupadas em torno do termo bem-estar conquistaram nas últimas décadas.

No tocante à busca de felicidade/prazer, a prevalência dessa configuração do Outro propõe um cálculo que mais valoriza as propriedades positivas do objeto e menos (ou nada) põe em questão a tendência que move um sujeito em direção a um objeto. Sem colocar em questão a tendência em seu caráter de acontecimento, de evento relacional no qual se desenrola a intersubjetividade (a relação do sujeito ao Outro nos termos lacanianos).

Em diferentes graus de adesão, os indivíduos engajados nesse estilo contemporâneo de busca por bem-estar encontram narrativas de apoio e encaminhamento de tal intuito num

Outro que articula uma forma de saber que viabiliza sobremaneira a abordagem do corpo pelo viés do Real do organismo, ou seja, a ciência moderna. Forma de saber que promove a exclusão do sujeito como dividido pelo desejo ou a exclusão do que podemos chamar de espiritualidade no âmbito do cuidado de si. Como exemplo, lembremos que nessa seara o termo bem-estar pode ser pensado tão somente como evento somático relativo à famosa serotonina.

> [...] no discurso da comunidade, do bem geral, lidamos com os efeitos de um discurso da ciência onde se mostra pela primeira vez desvelada a potência do significante como tal. [...] O desenvolvimento repentino, prodigioso da potência do significante, do discurso que surge das pequenas letras das matemáticas, e que se diferencia de todos os discursos até então sustentados, torna-se uma alienação suplementar. Em quê? No fato de tratar-se de um discurso que, por sua estrutura, nada esquece. É por isso que ele se diferencia do discurso da memorização primeira que prossegue em nós sem que saibamos, do discurso memorial do inconsciente cujo centro está ausente, cujo lugar é situado pelo ele não sabia que é propriamente o sinal dessa omissão fundamental onde o sujeito vem situar-se. (LACAN, 1991, p. 287).

É a partir da ciência moderna que o corpo, a princípio descentrado por resultar da intervenção do simbólico no organismo, pode ser centrado (ao menos em expectativa) através de sua redução às leis de funcionamento do organismo. Ao corpo se aplicam intervenções técnicas ou intervenções de práticas e princípios ordenados prevalentemente a partir do conhecimento científico ou a partir de saberes originalmente não científicos, mas que possam ser referendados pela ciência, movimento esse que envolve as tentativas de acordo entre ciência e religião.

No âmbito das narrativas que compõem o ideário contemporâneo de bem-estar, o conhecimento científico do organismo é destinado a instrumentar e viabilizar a utopia de um intenso e agradável gozo contínuo ou o mais extenso possível do corpo. Como sugerido neste trabalho, a aposta na positivização dessa utopia pelo viés do ideário de bem-estar solicita o corpo em máxima saúde, em máxima proximidade a uma beleza suposta ideal e como suporte de uma "atitude", seja essa a força de vontade determinada, seja a construção estética de um mosaico de traços identitários eleitos pelo indivíduo.

A princípio, esse projeto sugere uma direção contrária à da massificação dos indivíduos, sugerindo também melhores oportunidades para a busca de prazer como superação de excessivas repressões sociais em nome do bem comum, aspectos esses que ampliariam as margens de autonomia dos indivíduos.

Certo de que a perspectiva de uma ampliação das possibilidades de autonomia dos indivíduos, bem como a ampliação das possibilidades para uma vida mais feliz são intuitos bem-vindos, cabe, no entanto, destacar que, como positivização de uma utopia, a crença na idéia de experiência de um bem-estar estável e duradouro obtido através da suposição de máxima saúde, da construção do corpo cuja beleza seria a mais próxima possível do ideal e da assunção de uma identidade escolhida pelo indivíduo constitui um arranjo que não deixa de favorecer à ocorrência de estados de fascinação e de servidão que usualmente caracterizam a posição daquele que supõe ter encontrado uma via para a eliminação da distância entre o que se é o quê se deveria ser.

Desta forma, deve-se considerar que, sendo impossível o gozo nos moldes previstos na maioria das narrativas contemporâneas do bem-estar (uma satisfação contínua e sempre agradável que equivaleria a uma resposta adequada à vontade de comer), não raro a fascinação e servidão a essa meta inatingível se fazem acompanhar de um mal-estar vivido sob a égide da incompetência daquele que crê na positivização de tal utopia como

projeto à sua disposição. Daí decorre que o engajamento nesta procura autorize-se como busca efetiva de um prazer maior e duradouro, mas por vezes não realize mais do que uma crescente sistematização de procedimentos de evitação de desprazer (a vida *light*).

Cabe então constatar uma contradição que não raro se impõe: à luz da felicidade buscada prevalentemente como gozo continuamente agradável do corpo, colocam-se formas de encaminhamento de autonomia ou de promessas de autonomia que podem se fazer acompanhar de sacrifício dos potenciais de autonomia dos indivíduos.

Entende-se aqui que para que haja algum ganho de autonomia, o bicho que fala depende do reconhecimento de sua submissão ao Outro como ponto de inflexão do exercício de escolhas autônomas (o Outro como local "do discurso da memorização primeira que prossegue em nós"), ponto de inflexão que implica justamente o desejo em sua irredutibilidade e, conseqüentemente, em sua viabilidade (o desejo em dependência da castração). A autonomia demanda alguma forma de saber particularizado sobre as determinações aos termos que, no Outro, solicitam um sujeito. Enfim, tem-se aqui uma perspectiva inspirada na questão da conclusão de uma análise em termos lacanianos, movimento no qual a separação implica a possibilidade de invenção de um novo uso da alienação ao Outro. Um novo uso que seja capaz de viabilizar uma margem de acesso a um gozo drenado pelo desejo.

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia.** Tradução Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedette. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**.4ºed. Tradução Dayse Batista. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

BACCEGA, M. P. O impacto da publicidade no campo comunicação/educação. **Cadernos de Pesquisa ESPM,** Escola Superior de Propaganda e Marketing, ano I, n. 3, 2005.

BATAILLE, G. (1933). A noção de despesa. In: **A parte maldita**. Tradução Júlio Castañom Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____ (1949). **A parte maldita**. Tradução Júlio Castañom Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BAUDRILLARD, J. **À sombra das maiorias silenciosas**. O fim do social e o surgimento das massas. Tradução Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **A troca simbólica e a morte**. Tradução Maria Stela Gonçalves e Adail Sobral.

São Paulo: Loyola, 1996.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BECK, U. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS, A., BECK, U. e LASH, S. (orgs). **Modernização reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

BIRMAN, J. A cidadania tresloucada. In: Bezerra, B. e Amarante, P. (orgs). **Psiquiatria sem hospício.** Contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BOURDIEU, P. **Contrafogos II**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CHAUI, M. **Cultura e democracia**. O discurso competente e outras falas. São Paulo: Moderna, 1980.

COSTA, J. F. **O vestígio e a aura**: corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo.** São Paulo: Escuta, 2002.

FINGERMANN, D. e MENDES DIAS, M. **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FONTENELLE, I. A. Corpo e marca publicitária na sociedade das imagens. **Comunicação, mídia e consumo,** Escola Superior de Propaganda e Marketing, v. 1, n. 1, 2004.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução e organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **História da sexualidade – I.** A vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRANZ, G. A. e SHELDON, T. S. **História da psiquiatria.** Uma avaliação do pensamento e da prática psiquiátrica desde os tempos primitivos até o presente. Tradução Aydano Arruda. São Paulo: Ibrasa (Instituição Brasileira de Difusão Cultural S.A.), 1968.

FREUD, S. (1950[1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. I.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. VII.

_____. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XII.

_____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIV.

_____. (1915). A pulsão e seus destinos. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIV.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XVIII.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.

_____. (1930). O mal-estar na civilização. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.

_____. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução Luis Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GOLDENBERG, R. **No círculo cínico ou caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas?** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

GOMES, M. R. **Jornalismo e filosofia da comunicação**. São Paulo: Escrituras, 2004.

HANS, L. A. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

JULIEN, P. **O estranho gozo do próximo**. Ética e psicanálise. Tradução Vera Ribeiro e Marcos Comaru. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KIRK, S. & KUTCHINS, H. **Aimez-Vous lê DSM?** Le triomphe da la psychiatrie américaine. Tradução Olivier Ralet e Didier Gille. Paris: Institut Synthélabo pour lê progrès de la connaissance, 1998.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ (1953-54). **O seminário. Livro I**. **Os escritos técnicos de Freud**. Tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____ (1954-55). **O seminário. Livro II**. **O eu na teoria de Freud e na técnica analítica**. Tradução Marie Christine Lasnik Pennot e Antonio Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____ (1956-57). **O seminário. Livro IV**. **A relação de objeto**. Tradução Dulce Duque Estrada e Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____ (1957-58). **O seminário. Livro V**. **As formações do inconsciente**. Tradução Vera Ribeiro e Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____ (1958). A significação do falo. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ (1959-60). **O seminário. Livro VII**. **A ética da psicanálise**. Tradução Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____ (1960-61). **O seminário. Livro VIII**. **A trasnferência**. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____ (1962-63). **O seminário. Livro X**. **A angústia**. Tradução Angelina Harari e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ (1964). **O seminário. Livro XI**. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Tradução M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____ (1972-73). **O seminário. Livro XX. Mais, ainda**. Tradução M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. Algumas reflexões sobre o eu. **Revista da clínica Freudiana,** São Paulo, n. 2, 1985.

_____. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Outros Escritos**. Tradução Vera Ribeiro, Angelina Harari, Marcus André Vieira e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LEITE, M.P.S. **Neuroteologia** (no prelo).

LIPOVETSKY, G. **O crepúsculo do dever**. A ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

MILLER, J.-A. **Matemas I.** Tradução Sérgio Laia e Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. **El Outro que no existe y sus comitês de ética**. Tradução Nora González. Buenos Aires: Paidós, 2005.

NASIO, J. D. **A criança magnífica da psicanálise**. O conceito de sujeito e objeto na teoria de Jacques Lacan. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

PEREIRA, M.E.C. **A paixão nos tempos do DSM**: sobre o recorte operacional do campo da psicopatologia. (no prelo).

POMMIER, G. **Los cuerpos angélicos de la posmodernidad**. Tradução Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

ROTELLI, F. & AMARANTE, P. 1992. Rede assistencial e Práticas Coletivas. Reformas Psiquiátricas na Itália e Brasil. In: Bezerra, B. e Amarante, P. (orgs). **Psiquiatria sem hospício**. Contribuições ao estudo da Reforma Psiquiátrica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

SAFATLE, V. Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo. In: Dunker, C e Aidar, J. L. (orgs.). **Zizek crítico**. Política e psicanálise na era do multiculturalismo. São Paulo: Hacker, 2005.

SALECI, R. **Sobre a felicidade**. Ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo. Tradução Marcelo Rezende. São Paulo: Alameda, 2005.

SANTAELLA, L. **Corpo e comunicação.** Sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

SEVCENKO, N. O grande motim. *Folha de S. Paulo*, 20.9.98, Caderno Mais!.

TEIXEIRA, M. R. Objeto do desejo, objeto do gozo, objeto do consumo. **Revista da Associação Psicanalítica de Curitiba,** Curitiba, v. I, 1997.

VIGARELLO, G. **História da beleza**. O corpo e a arte de se embelezar. Do Renascimento aos dias de hoje. Tradução Leo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

ZIZEK, S. **Eles não sabem o que fazem**. O sublime objeto da ideologia. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **Bem-vindo ao deserto do real!** Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boi Tempo, 2003.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo