

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

Sintoma: emaranhado paradoxal entre resistência e desejo

Niterói - 2009

Patrícia Palombini de Alencar
Orientadora: Teresa Cristina Carreteiro

Patrícia Palombini de Alencar

Sintoma: emaranhado paradoxal entre resistência e desejo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Teresa Cristina Carreteiro

NITERÓI-RJ

2009

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

A 368 Alencar, Patrícia Palombini de.
Sintoma: emaranhado paradoxal entre resistência e desejo /

Patrícia Palombini de Alencar. – 2009.

106 f.

Orientador: Tereza Cristina Carreiro.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia,
2009.

Bibliografia: f. 102-106.

Patrícia Palombini de Alencar

Sintoma: emaranhado paradoxal entre resistência e desejo

BANCA EXAMINADORA

Prof(a). Dr(a). Teresa Cristina Othenio Cordeiro Carreiro (orientadora)

Prof(a). Dr(a). Josaida de Oliveira Gondar

Prof(a). Dr(a). Anelize Teresinha da Silva Araújo

Niterói, 27 de outubro de 2009.

“O terreno. Diante de uma casa em demolição, o menino observa: - ‘Olha, pai! Estão fazendo um terreno’” (GUIMARÃES ROSA, 1968/2001:36).

AGRADECIMENTOS

À Teresa Cristina por todo apoio e por tudo que me ensinou.

A todos os colegas de mestrado pelo compartilhar de experiências.

Aos meus pais e ao meu irmão por sempre terem acreditado em mim.

Ao meu marido e eterno amigo.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo trazer algumas considerações acerca da relação que se estabelece entre o conceito de sintoma psicanalítico e o momento histórico atual a partir da análise das formas de poder e de resistência vigentes em nossos dias. A dissertação tem como proposta uma inter-relação entre distintas áreas de saber e alguns conceitos que a elas concernem. De um lado, tem-se um conceito bem delimitado por Freud – o conceito de sintoma. De outro, conceitos que advêm da análise histórica de Foucault – como o de saber, de poder e o de resistência. Tem-se como hipótese que a análise de Foucault sobre o estatuto dos conceitos de poder e de resistência pode ser uma interessante via para a compreensão do paradoxo que se apresenta ao considerarmos o duplo estatuto do sintoma frente à cultura, dado que o mesmo figura a um só tempo como uma forma dada ao desejo de se fazer presente e como resultado da inadequação do desejo em sua realização.

Palavras-chave: Sintoma; Conceito; Resistência; Paradoxo.

ABSTRACT

This study is aimed to carry out some considerations about how the concept of psychoanalytical symptom relates to the current historical moment, analyzing the forms of power and resistance existing in our days. This dissertation proposes to link different fields of knowledge and concepts concerning them. On one hand, there is the well defined Freudian concept – *the symptom*. On the other, there are concepts that come from Foucault's historical analysis such as knowledge, power and resistance. Our assumption is that Foucault's analysis of the status of concepts of power and resistance can provide an interesting path to understanding the paradox regarding the double status of the symptom as it relates to our culture. Taking into account that the symptom is, at the same time, a way to realize the desire and a result of the impossibility of its complete realization.

Key words: Symptom; Concept; Resistance; Paradox.

SUMÁRIO:

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| 1 – O DISPOSITIVO PODER-SABER-PRAZER E A MODERNIDADE | 14 |
| 1.1 - O saber entre as palavras e as coisas | 14 |
| 1.2 - O saber e a modernidade | 15 |
| 1.3 - O homem e a modernidade | 18 |
| 1.4 - Assim...nasceu o homem | 20 |
| 1.5 - Saber, poder e cada vez mais prazer | 22 |
| 1.6 - O corpo como forma de vida | 29 |
| 1.7 - A resistência como paradoxo | 35 |
| 2 – O CONCEITO FREUDIANO DE SINTOMA | 39 |
| 2.1 - O mecanismo de recalque e a sexualidade | 41 |
| 2.2 - O recalque: entre o sintoma e ao objeto | 44 |
| 2.3 - A angústia e o sintoma | 47 |
| 2.4 - O sintoma e a cultura | 54 |
| 3 – O CONCEITO DE SINTOMA E O CONTEMPORÂNEO | 60 |
| 3.1 - É de uma coisa que se trata | 60 |
| 3.2 - De turista e vagabundo todo o mundo tem um pouco | 65 |
| 3.3 - Cadê o sexual? | 70 |
| 3.4 - Sobre a resistência | 77 |
| 3.5 - Do controle à resistência | 80 |
| 3.6 - Do espetáculo à resistência | 85 |
| 3.7 - Da resistência ao sintoma, de Foucault à psicanálise | 87 |
| CONCLUSÃO | 91 |
| REFERÊNCIAS | 102 |

INTRODUÇÃO

A denominada modernidade, usualmente tomada enquanto período histórico, estende-se para além do tempo, deixando sua marca nos espaços e nos corpos. As novidades inauguradas pela modernidade vão além de teorias científicas ou de certos pensamentos filosóficos que remontam a um período específico. Elas perpassam os mais diversos âmbitos – político, sexual e, inclusive, arquitetônico –, percorrendo e criando corredores e culminando na possibilidade de se presumir uma subjetividade. Em meio a este contexto, nasce a psicanálise que, não só enquanto teoria, mas, também, como práxis, vem a dar a sua contribuição acerca do que ocorria ao homem em seu nascimento, isto é, no nascimento da concepção de homem, constituída por ciências novas como a biologia e a antropologia (FOUCAULT, 1966a).

A psicanálise surge em uma época histórica bem definida, na modernidade, e os conceitos que àquela se veiculam também se inscrevem nessa. A dissertação apresentada tem como objetivo analisar a relação que se estabelece entre um conceito psicanalítico, o sintoma, e aspectos que caracterizam a atualidade. Como será visto ao longo das páginas, importantes modificações paradigmáticas são marcadas a partir da comparação entre a modernidade e a atualidade, como é o caso dos mecanismos de poder que são a elas vinculados. A análise terá como ponto de partida alguns conceitos foucaultianos, como o de saber, de poder e de resistência. Parte-se da hipótese de que a inter-relação entre estas diferentes áreas – psicanálise e filosofia – pode, em muito, auxiliar no entendimento de algumas facetas do conceito de sintoma frente a aspectos que definem os dias de hoje. Ademais, o conceito de sintoma nasce, na obra de Freud, vinculado à cultura – no caso, à cultura moderna.

Assim, procura-se, a priori, evidenciar uma hipótese aparentemente plausível sobre um possível ostracismo a que estaria relegado o conceito de sintoma para, a posteriori, combatê-la. A hipótese seria a seguinte: de uma forma geral, as modificações paradigmáticas entre modernidade e atualidade poderiam comprometer a validade do conceito freudiano na atualidade. O termo civilização, na obra de Freud, refere-se, sobretudo, à sociedade moderna. No período moderno em que se desenvolveu esta sociedade, deflagra-se, assim referindo, a divisão entre a esfera pública e a privada – decorrência do caráter marcadamente polarizado da lógica moderna. A casa passa a ser um território distinto da rua. Os corredores determinam a separação entre o ambiente íntimo, o quarto, e o ambiente de encontro familiar, a sala. É o princípio da intimidade. É o princípio da individualidade, do indivíduo como distinto da esfera social. Neste contexto, surge a psicanálise. Não como forma de ressaltar a

individualidade, pois a psicanálise não trabalha com o indivíduo uno, mas propondo agora outra forma de contribuição ao que é do âmbito do humano. Surge, então, o desejo e o sujeito, um sujeito dividido (LACAN, 1962-1963).

O conceito psicanalítico de sintoma é desenvolvido nesse contexto, mas a questão que se pode formular diante dessa constatação é a seguinte: um conceito psicanalítico pode manter a sua validade, ainda que os contextos de seu emprego tenham sofrido modificações? Com Foucault, aprende-se não apenas que os conceitos têm história. Aprende-se também que os conceitos trazem em si mesmos, enquanto conceitos, a história que deles advém. Foucault permite ao conceito uma realidade, um situar-se no mundo não apenas da teoria, da academia, mas no mundo das pessoas, dos objetos, dos sons e dos sintomas. A realidade dada, por Foucault, aos conceitos retira-os de uma ordem transcendente, estática, dotando-os de realidade. A partir do direcionamento deste autor, pode-se verificar que o conceito de sintoma não só traz em si mesmo sua própria história, como também produz história, modifica a história, sendo tão concreto quanto qualquer matéria, ocupando lugar no espaço como qualquer corpo. É a partir do esclarecimento feito por Foucault a respeito do lugar dado ao saber e, mais propriamente, sobre a natureza dos conceitos, que se pretende expor a relevância do estudo do conceito de sintoma para a atualidade.

Vê-se que o conceito de sintoma se alastrou pelo cotidiano. O seu emprego não se restringe apenas aos trabalhos acadêmicos ou às discussões especializadas de médicos, psicólogos ou psicanalistas. O conceito de sintoma adentrou o cotidiano, fazendo-se presente na mais banal conversa do dia a dia. Por exemplo, se uma criança apresenta tosse, afirma-se que esse é um dos sintomas da gripe que a atinge.

No entanto, mesmo essa simples conversa do dia a dia, de acordo com Foucault, permite identificar traços de um saber construído historicamente, o qual a atravessa e dita seu sentido. Sem a construção desse saber bem localizado historicamente, seria impossível a realização desse diálogo. O conceito de sintoma se faz presente no dia a dia, dessa forma, marcando uma série de outras construções de saberes. A significação de sintoma que aí se apresenta é um conceito fruto do saber médico.

O conceito de sintoma psicanalítico surge de um deslocamento oriundo do que a medicina fundamentou enquanto conceito. Um desdobramento ocorre na medida em que a psicanálise nasce do saber médico, mas rompe com muitos de seus princípios, como é o caso do olhar dado ao sintoma. O sintoma, para a medicina moderna, é, por definição, um efeito e/ou um sofrimento causado por uma determinada patologia. O sintoma psicanalítico traz novidades para o conceito ao distanciá-lo do sofrimento. Sintoma e sofrimento para a

psicanálise não são uma única e mesma coisa. Uma tosse, de acordo com a psicanálise, não pode sempre ser considerada um sintoma. O conceito de sintoma, para a psicanálise, distingue-se do conceito médico por fazer incidir a singularidade de cada caso.

O conceito que será empregado ao longo de toda a dissertação não é o médico, e sim o conceito psicanalítico oriundo de toda uma produção de saber, a qual tornou possível que este emergisse como conceito. Entende-se este esclarecimento como essencial para que se possa haver uma compreensão dos rumos que serão tomados ao longo da dissertação. No entanto, ao se referir que o olhar de Foucault é essencial para entendimento do que consiste um conceito, não se pretende, com isso, empregar os métodos da arqueologia ou da genealogia propostos por esse pensador, em diferentes períodos de sua atuação como pesquisador. O olhar de Foucault sobre os conceitos, promovendo a eles uma função que antes não lhes era cabível, configura-se como norteador para o trabalho aqui apresentado. Por isso que o filósofo vai, em muito, povoar as páginas que se seguem e, principalmente, o primeiro capítulo da dissertação.

Desta forma, o capítulo subsequente não tem o sintoma enquanto personagem principal, e sim aquilo que foi condição de possibilidade para que ele pudesse surgir com a psicanálise. O capítulo apresenta, substancialmente, três objetivos maiores que estão a todo o momento expostos continuamente. O primeiro deles é a exposição, principalmente com Foucault, da historicidade do saber, da forma com que os saberes, e aí se incluem os conceitos, situam-se em “solos arqueológicos”, estando em equivalência a outros domínios de sua época. A forma como os domínios se atravessam é essencial para o entendimento de um conceito. Assim, o primeiro dos objetivos é mostrar de que forma o saber penetra em uma época. O desenvolver deste objetivo é primário para o seguimento do trabalho na medida em que, mais tarde, quando se tratará do sintoma, ele será analisado a partir de sua relação com o tempo que o insere.

O segundo objetivo do primeiro capítulo, concomitante e análogo ao primeiro objetivo, é tentar entender que saberes modernos foram necessários para que o conceito de sintoma pudesse se estabelecer. Ver-se-á, mais uma vez com Foucault, construções de saberes como o nascimento do homem e a inclusão da sexualidade no saber, ambos necessários para que o sintoma também pudesse emergir enquanto saber e se estabelecer enquanto conceito. Pois, como já referido, os saberes, ao possuírem materialidade, agem no mundo produzindo e atuando sobre novos saberes.

O terceiro objetivo apresenta alguns conceitos foucaultianos necessários para a análise do período moderno, como também para a análise da atualidade no terceiro capítulo.

Conceitos como poder, resistência e biopoder são apresentados como instrumentos teóricos interessantes para o estudo da contemporaneidade e do que se define como consumo. Para Foucault, poder e resistência não são duas coisas opostas, mas duas faces de uma mesma moeda. Um objeto que, em um determinado momento ou período histórico, apresenta-se como objeto do poder; em outro momento ou em outra época, pode se apresentar em sua face de resistência. Ou ainda, algo pode ser objeto de poder e objeto de resistência em um mesmo momento, como pode ser visto em uma análise do corpo. O paradoxo apresentado por Foucault no que se refere ao poder e à resistência servirá para a análise do papel desempenhado pelo sintoma no terceiro capítulo.

O segundo capítulo situa, na teoria psicanalítica, o conceito de sintoma. Em um primeiro momento, faz-se um apanhado de outros conceitos psicanalíticos, como o de sexualidade, que são, sem dúvida, necessários para o entendimento do sintoma. O segundo capítulo também dá ênfase na diferenciação entre o sintoma e os outros sofrimentos psíquicos, como a angústia. A problemática consiste que, segundo Freud, em sua segunda teoria da angústia - estabelecida em 1926 - a angústia e o sintoma têm uma relação de proximidade, mas não de semelhança, chegando até a serem opostos em certo sentido. Nesta revisão da primeira teoria da angústia, em que ele localizava a angústia como resultante do recalque, mecanismo necessário para que o sintoma se produza, esta ordenação é revista. A angústia passa a ser anterior ao recalque e, assim, anterior ao sintoma. O sintoma se produz como uma defesa contra a angústia, sendo este seu objetivo. Assim sendo, de acordo com a indicação de Freud, quando a angústia surge no consultório, é sinal de que ou o sintoma não “deu conta do recado”, não tendo seu objetivo satisfeito, ou que ele não chegou a operar. Esta elucidação se torna fundamental para a dissertação apresentada na medida em que, ao analisar, no terceiro capítulo, a função do conceito de sintoma para o estudo do contemporâneo, será acentuado que nem tudo que se expõe como sofrimento psíquico pode ser definido pelo conceito de sintoma.

O segundo capítulo, também, elucida a relação que envolve o sintoma e a cultura para Freud. É importante já, neste primeiro momento, salientar que, para o autor, o sintoma emerge da cultura, sendo sempre um sintoma cultural. Pretende-se evidenciar que a relação entre o sintoma e a cultura é paradoxal. Neste sentido, o sintoma é resultado do desenvolvimento da civilização, ao mesmo tempo em que demonstra, em si mesmo, a eterna impossibilidade do desejo de adequar-se inteiramente a esses ideais.

No último capítulo, tem-se como objetivo uma análise da cultura atual e de suas diferenças para a modernidade. Autores de diversas áreas como psicologia, filosofia,

sociologia e psicanálise, ao estudarem aspectos da atualidade - apesar de se inclinarem a abordagens distintas, referentes às suas áreas de estudos -, parecem, muitas vezes, delinear uma mesma configuração: a diluição de barreiras rígidas que definiam alguns domínios da modernidade, como o domínio do político, da religião ou da sexualidade. É justamente por causa do consentimento de autores diversos, que escolheu-se o fenômeno da uniformização ou homogeneização como objeto de análise da atualidade.

Diante de um contexto que não mais se define pela rigidez dos domínios, surge nos consultórios e hospitais uma profusão de queixas nomeadas como depressão, toxicomania, síndrome do pânico, impulso a comer, etc. Sem dúvida, há nisso um acordo entre os estudiosos, estas queixas muito bem caracterizam o contexto atual. Elas certamente caracterizam e definem aquilo que pode ser chamado de sofrimento contemporâneo, pois denunciam a relação que os sujeitos contemporâneos mantêm com a cultura. No entanto, ao tomar-se o conceito freudiano de sintoma como instrumento e o que foi dito sobre sua diferenciação do sofrimento psíquico, surge a dúvida da relação dessas queixas com o conceito de sintoma. Da mesma forma com que uma tosse não é sempre um sintoma para a psicanálise, os sofrimentos denominados na contemporaneidade também podem não sê-lo em todos os casos.

As especificidades que concernem ao conceito de sintoma restringem a análise da relação do sintoma com a atualidade. Um dos aspectos que serão levados em conta é a delicada e particular relação estabelecida entre o desejo e o contemporâneo, ou entre as relações de poder na atualidade e as suas formas de resistência. Distingue-se que a época atual se caracteriza, de acordo com o estudo de diversos autores (como Baudrillard, Birman, Bauman, etc.), por um fenômeno denominado de homogeneização que produz uma série de dificuldades ao conceito de resistência – como Foucault o compreende. Essa questão traz novidades a respeito da análise das consequências subjetivas que isso acarreta, pois, muitas vezes, o sofrimento resultante dessa relação – entre o sujeito e a atualidade – não pode ser denominado de sintoma. Defende-se que isso não deslegitima o estudo da relação entre o sintoma e a atualidade, pelo contrário, já faz parte de sua análise, como se elucida ao longo das páginas que se seguem.

Conforme observar-se-á, o sintoma, como entende a psicanálise, é uma das formas dadas ao sujeito para que este faça presente o desejo. O desejo, para a psicanálise, tem um papel fundamental na medida em que ele é o que existe de mais singular, visto que o desejo inscreve o conflito nos atos que o fundamentam, como é o caso do sintoma. O sintoma é sempre uma das possibilidades do sujeito de fazer presente o seu desejo. O conceito de

sintoma se diferencia do saber médico, pois retira do sofrimento o seu caráter passivo e assujeitador.

O sintoma é sempre um ato, um ato frente aos padrões e regras de uma determinada cultura. A importância de se estudar o papel do conceito de sintoma frente às especificidades da atualidade consiste no fato de o sintoma se apresentar não pela via da passividade, mas trazendo a singularidade para o ato. O sintoma viabiliza que se olhe para o sofrimento – não qualquer sofrimento –, retirando desse olhar o que reside de assujeitador.

O sintoma, como mostra Freud (1930), é sempre um sintoma cultural. Ele traz em si mesmo, em sua constituição, aspectos próprios da cultura em voga. No entanto, ele não é apenas isso. Ele também demonstra a impossibilidade de seguir o funcionamento de uma cultura, resistindo ao que ela determina como padrão de funcionamento. Ao empregar os estudos de Foucault sobre o poder e a resistência como forma de análise, ver-se-á que o que resiste para Freud é sempre o desejo. Isso permite vislumbrar o conceito de sintoma como uma forma de resistência.

Procura-se distinguir na conclusão, então, que a importância da análise do conceito de sintoma, para que seja possível a análise de uma cultura, reside no fato de que, até hoje, o conceito de sintoma continua a ser empregado como instrumento teórico e, principalmente, no fato de que ele é uma forma fundamental a partir da qual o sujeito pode presentificar o seu desejo. Assim, apesar da mudança de paradigma, é impossível se questionar sobre uma cultura para além de sua relação com o desejo, pois este, segundo a psicanálise, é justamente o que aponta para o que existe de singular. Assim, por estas razões, tem-se como interesse pensar no conceito de sintoma a partir dessas mudanças paradigmáticas e naquilo que faz com que ele se mantenha como forte instrumento teórico nas práticas psicanalíticas. Por conseguinte, o trabalho, a seguir, tem como objetivo questionar a forma com que o conceito de sintoma freudiano se relaciona com a cultura atual e a sua função frente à mesma enquanto estudo teórico.

1 O DISPOSITIVO PODER – SABER – PRAZER E A MODERNIDADE

1.1 O saber entre as palavras e as coisas

Em toda obra de Foucault, aquilo que diz respeito à cultura sempre se encontra atravessado por uma série de construções de saberes que devem constituir a análise de todo fato social e histórico. Foucault ensina, em *As palavras e as coisas* (1966a), que os conceitos possuem materialidade – como, por exemplo, o conceito de homem, ou conceitos que a ele se articulam como vida, trabalho e linguagem. Os conceitos, para o autor, não representam alguma outra coisa, mas constituem em si mesmos um fato no mundo. Eles só possuem existência própria por estarem intrinsecamente relacionados com a época em que incidem e com a produção de saber dessa. Os conceitos não são apenas resultantes de uma série de desvios e de produções de saberes, como, por si só, constituem esses desvios e essas produções. Essa elucubração é essencial para a presente dissertação, pois a temática proposta concerne justamente à inter-relação entre um conceito – inerente a uma dada produção de saber – e uma determinada época, a atualidade. Parte-se nesse momento – através do estudo de *As palavras e as coisas* – para a averiguação da forma com que os saberes se constituem e se relacionam com a sua época, no pensamento de Foucault.

Já nos primórdios de sua pesquisa, na referida obra, na qual tinha como método o que denominava arqueologia, o autor perfaz os caminhos da constituição do saber até a construção e da inclusão do homem neste. A arqueologia, para Foucault, constitui-se como um método de análise que tem como princípio a busca da constituição dos saberes no solo arqueológico de uma época. A arqueologia trata sempre da análise de discursos. Ela tem como objeto o saber, não aquele reduzido às práticas ditas científicas, mas os saberes que constituem uma determinada época. A arqueologia visa a analisar os discursos como saberes. Ela é a história desses saberes.

Segundo Machado (1982), o livro *As palavras e as coisas* não conta a história de um determinado saber e não se limita a uma área específica. A análise formulada parte do estudo de saberes, a princípio, desconexos, como a economia, a biologia e a filosofia. A investigação parte de domínios distintos, de conceitos distintos, procurando produzir inter-relações conceituais. Refere Machado (1982) que vida, trabalho e linguagem são conceitos que, primeiramente, não teriam relação, mas a arqueologia articula esses saberes, mostrando algumas semelhanças entre domínios que antes pareciam apenas distintos. Afirma Machado (1982/1988:149) que “a grande ambição de *Les mots e les choses* é assinalar as continuidades

sincrônicas e as discontinuidades diacrônicas entre os saberes”. Relata o autor que o livro define “sistemas de simultaneidade” (1982:149) entre os diversos saberes e seus respectivos conceitos em uma determinada época histórica e as condições de possibilidade para os seus surgimentos.

É na relação entre as palavras e as coisas e nas modificações que se incluem nesta, enquanto saber, que Foucault (1966a) se atém em *As palavras e as coisas*, tomando-a como base de sua investigação e tendo como método a arqueologia. O objetivo central do livro é situar o lugar ocupado pelas ciências humanas no campo dos saberes que constituem a modernidade. Deseja-se, neste momento, por em análise o caminho construído por Foucault até o nascimento do homem como objeto do saber da modernidade.

1.2 O saber e a modernidade

Na referida obra, Foucault expõe que, no séc.XVI, a semelhança começa a ter o papel de construção do saber da época, permitindo o desenrolar dos signos e o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis. A interpretação, de acordo com Foucault, é a forma pela qual se pode denominar a relação entre a linguagem e as coisas, sendo ela sempre guiada pela semelhança. Era a semelhança, naquela época, que aproximava a alma e o corpo; semelhança esta conduzida pela religião, que unia o pecado da carne às paixões da alma. Pela proximidade, as coisas do mundo se uniam e se relacionavam. O saber era por elas conduzido, permitindo aos seres, as coisas, alguma espécie de conhecimento. Era pela semelhança que a distância que envolvia as coisas se dissolvia e era através da semelhança que o mundo podia produzir cadeia consigo mesmo.

No prefácio deste livro, Foucault revela que a sua motivação ao escrevê-lo foi um conto de Borges. Neste conto, Borges (1999) escreve sobre uma tal enciclopédia chinesa, que apesar da probabilidade de nunca ter existido, é descrita como dotada de realidade. Os seres nela se agrupam – este parece ser o grande objetivo da enciclopédia – de acordo com critérios que, conforme o nosso julgamento, seriam extremamente aleatórios. Parecer mosca, se agitar como loucos, etc. são alguns dos critérios para a identificação de animais. A partir de um saber ordenado, as coisas se agrupavam e tinham o seu semelhante na linguagem.

Foucault postula a semelhança como ordenadora do saber no séc.XVI, na medida em que esta tem também como princípio a união entre as palavras e as coisas, sendo isto a grande forma de ordenação dos signos e do saber desta sociedade. A linguagem, naquele período, era

o grande signo das coisas. As palavras e coisas se confundiam, pertencendo ao mundo da mesma forma e sobre o mesmo enigma a ser decifrado. Aquilo que se via e aquilo que se lia ou ouvia pertenciam a uma mesma ordem, a uma superfície lisa e única. A similaridade entre as coisas não era estável, suas marcas faziam deslizar todo um círculo de similaridades, visto que elas sempre se remetiam a coisas similares e estas a mais similaridades.

A superfície lisa e única em que eram envolvidas a linguagem e as coisas nessa época deu lugar a um novo sistema de ordenação dos signos. Esta passagem tem seu início no séc. XVII, tendo uma enfática questão filosófica como ponto de partida. Um novo problema surgirá findando o desaparecimento da fusão entre a linguagem e as coisas. A forma com que um signo e o seu significado se relacionam apresenta-se como uma grande questão.

Na época clássica, este problema foi resolvido pela lógica das representações, em que “a linguagem não será nada mais que um caso particular de representação” (FOUCAULT, 1966a/2000:59). Nessa época, infere Machado, as coisas são separadas das palavras, no entanto, se estabelece uma correlação entre elas. Essa correlação é possível pela representação que faz com que as palavras representem as coisas, dominando as coisas através de um esquema de signos. É o que faz com que a história natural possa realizar um de seus grandes objetivos, a nomeação do visível a partir de todo um sistema de ordenação, classificação e de separação.

A filosofia de Descartes, de acordo com Foucault, é o grande marco do pensamento clássico. Como referido, a semelhança, anteriormente, era ordenadora do saber e a grande ligação entre as coisas, mas, na Idade Clássica, ela passa a não mais ser aliada do conhecimento. Isto é o que mostra a filosofia, tendo em Descartes seu maior representante. Descartes (1637) possui seu estudo fundado no estabelecimento de um método que distingue o conhecimento de verdades inatas das ilusões a que se está submetido pela crença inadvertida nos sentidos. Descartes põe a existência do mundo em dúvida, assumindo uma postura que o faz ter como resultado o argumento do *cogito* e, conseqüentemente, a afirmação de uma primeira certeza. Para o filósofo, os sentidos e a imaginação produzem enganos, fazendo com que tudo que deles advenha deva ser duvidado pela razão. Para Descartes, o homem é composto de duas substâncias: corpo e espírito; substâncias pensante e corpórea. Assim, o filósofo é o primeiro a conferir ao humano, por ser este último dotado de sentidos, não só a faculdade da razão, mas, sobretudo, de desconhecimento do mundo.

Machado evidencia que o conhecimento em Descartes não mais tem como princípio a semelhança, mas tem como método a ordenação de ideias. Segundo Machado, para Descartes,

conhecer é ordenar. A ordenação de ideias, não de coisas, direciona o conhecimento para a ordem da representação.

Para Foucault (1966a), na época clássica, aquilo que antes se fixava na unidade terá sua ordem em um sistema que se apresentará como binário, um sistema binário de signos no qual a “significação foi refletida na forma da representação” (FOUCAULT, 1966a/2000:61). O signo se torna dual na medida em que “encerra duas ideias, uma da coisa que representa, outra da coisa representada” (FOUCAULT, 1966a/2000:88).

O signo passa a ser mais ou menos provável, mais ou menos afastado daquilo que significa, que possa ser natural e arbitrário sem que sua natureza ou seu valor de signo seja afetado por isso – tudo isso mostra bem que a relação do signo com seu conteúdo não é assegurada na ordem das próprias coisas” (FOUCAULT, 1966a/2000:87).

No fim do séc. XVIII, a configuração do saber começa a mudar, modificando, assim, a relação estabelecida entre a representação e o objeto. Segundo Machado (1982/1988:129):

[...] o conhecimento torna-se empírico; não é mais a análise de uma representação, não tem mais as idéias como objeto: torna-se sintético; seu objeto é uma coisa concreta, não mais ideal, mas real, tendo uma existência independente do próprio conhecimento. Esse deslocamento assinala a passagem da história natural para a biologia.

Como resultado, a classificação não mais se ordena por critérios de visibilidade e de representação, mas tentando estabelecer relação entre o visível e o invisível em um nível complexo de organização. No entanto, essa não é a grande transformação que caracteriza o saber moderno, visto que esse sistema ainda se refere a um sistema de classificação. As ciências empíricas surgem, então, trazendo mais novidades que irão caracterizar o saber moderno.

As ciências empíricas modernas – biologia, filologia e economia - não têm como suporte a representação, não são classificadas por meio de signos. O surgimento das ciências empíricas é caracterizado pelo aparecimento de objetos como a vida, o trabalho, a linguagem e pelo abandono da representação. De acordo com Machado (1982/1988: 132-133):

[...] só se pode falar de ciência empírica moderna quando os seres vivos, as riquezas e as palavras não são mais analisados a partir da representação, mas tornam-se coisas, objetos que têm uma profundidade específica enquanto vida, produção e linguagem. Desaparece a análise em termos de identidade e diferenças responsável pela ordenação nas ciências do qualitativo.

A modernidade, então, responde a questão instaurada por Foucault - sobre a forma com que um signo e o seu significado se relacionam - tendo como instrumento o sentido e a significação. Como consequência desta mudança de paradigma, “desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzam indefinidamente *o visto e o lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se” (FOUCAULT, 1966a/2000:59). Assim, no séc. XIX, a linguagem passa a crescer sem estar referenciada ao seu princípio, passa a não ter mais referências, passa a não mais se encontrar sobre uma análise representativa que tem, no discurso, um análogo à linguagem, apesar de ainda conservar como referência um esquema binário tal e qual aquele que inaugurou o renascimento.

1.3 O homem e a modernidade

Como já proposto, a Idade Clássica se atém à origem do conhecimento como questão filosófica, implicando, desta forma, a natureza humana em suas investigações. Isso, devido ao fato, segundo Foucault (1966a), da imaginação – faculdade da mente estudada por Descartes – fazer parte da natureza humana. O autor assevera que, na modernidade a ciência tende a retornar ao que, nos séculos XVII e XVIII, chamou-se de ciências da vida ou do homem, mas tendo o saber margeado por um sistema de positivities. A modernidade precisou do homem enquanto saber. E, é apenas com a implicação da representação nas teorias do conhecimento na Idade Clássica, que pôde surgir o homem enquanto produção de um saber na modernidade com a origem das ciências humanas.

Foucault, nos *Ditos e escritos I* (1966b), em entrevista concedida a Bellour – referindo-se *As palavras e as coisas* –, fala do homem em sua origem histórica. O filósofo relata que o homem, na época clássica, ainda não havia surgido enquanto saber – apesar das formulações filosóficas que deram condições de possibilidade para o seu nascimento –, mas o que existia em detrimento a este era o poder particular ao discurso, caracterizado pela ordem verbal de representar as coisas. Aquilo que se apresentava como possibilidade de

transparência na passagem entre as representações e as coisas teve de ser superado para que o homem pudesse ter sua origem. Por Foucault (1966b/2004:529):

Não há mais transparência entre a ordem das coisas e a das representações que se podia ter, as coisas estão mais voltadas de alguma forma à sua própria espessura e a uma exigência externa à representação, e é assim que apareceram as linguagens com sua história, a vida com sua organização e sua autonomia, o trabalho com sua própria capacidade de produção. Frente a isso, na lacuna deixada pelo discurso, o homem se constituiu, um homem que é também aquele que vive, que fala e que trabalha, aquele que conhece a vida, a linguagem e o trabalho, enfim, aquele que pode ser conhecido na medida em que vive, fala e trabalha.¹ (tradução livre de Antonio Tostes)

Assim, o que se produzia em torno do saber representativo, na Idade Clássica, apesar de não incluir neste o que se entende como o homem, foi o pilar de possibilidade para a sua emergência. De acordo com Foucault, o homem se constituía, no séc. XIX, na lacuna deixada pelo discurso clássico.

Viu-se que a ciência empírica é um dos representantes do saber moderno e que suas características muito bem representam o solo arqueológico da época. Assim, a tese de Foucault é de que só a partir da tematização da vida, do trabalho e da linguagem pelas ciências empíricas modernas que o homem pôde se tornar objeto do saber. Afirma Foucault que estudar estes objetos é estudar o homem e, para ele, a única forma de conhecer o homem empiricamente é através desses saberes. Como conclusão, o autor ressalta que, antes dessas temáticas, o homem não existia. Por sua vez, Machado acentua que o estabelecimento do homem como objeto e como sujeito do conhecimento evidencia justamente a dupla função que esse ocupa no saber moderno. Isso é o que faz com que o homem seja visto, por Foucault, como o *a priori* histórico do nascimento das ciências humanas. Assevera Machado que o homem é o *a priori* histórico da reflexão filosófica moderna. Foucault (1966a/2000:170-171) enfatiza a importância desse *a priori*:

¹ Il n'y a plus eu de transparence entre l'ordre des choses et celui des représentations qu'on pouvait en avoir, les choses se sont repliées en quelque sorte sur leur propre épaisseur et sur une exigence extérieure à la représentation, et c'est ainsi que sont apparus les langages avec leur histoire, la vie avec son organisation et son autonomie, le travail avec sa propre capacité de production. En face de cela, dans la lacune laissée par le discours, l'homme s'est constitué, un homme qui est aussi bien celui qui vit, qui parle et qui travaille, que celui qui connaît la vie, le langage et le travail, que celui enfin que peut être connu dans la mesure où il vit, parle et travaille.

Este a priori histórico é o que, em uma época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode anunciar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro.

De acordo com Machado, a arqueologia é a análise dos saberes que tem como base um *a priori* histórico.

Desta maneira, vê-se com Foucault que as ciências humanas não inauguram o lugar do homem no saber. Pelo contrário, o nascimento do homem foi uma condição de possibilidade para a emergência das ciências humanas. Assim, ter o homem como objeto de saber não é um privilégio da sociologia, da psicologia, etc. Questiona Machado, então, sobre a especificidade das ciências humanas, visto que essa não é o estudo do homem.

O autor lembra que as ciências humanas não tematizam o homem nem a partir do domínio do empírico nem do transcendental – como mostra Kant – mas, a partir da representação. A representação que ocupava lugar de destaque nos saberes da época clássica, como já referido, se desloca para as ciências humanas. Assim, a representação abandonada como elo de ligação entre os objetos de saber da biologia, filologia e economia, agora, passa a se referir ao homem, e essa é, segundo Machado, a especificidade das ciências humanas. Para Machado (1982/1988:145): “os homens, pelo fato de trabalharem e falarem, constroem representações sobre a vida, o trabalho e a linguagem: essas representações são justamente os objetos das ciências humanas”.

Em suma, Foucault (1966a) evidencia, tendo como método a arqueologia, que uma série de transformações foi necessária para a emergência do homem no saber moderno. Saber esse que se articula em discursos, distintos a princípio, mas que têm no homem o seu fundamento. Para Foucault, o homem só passa a existir à medida que é incluído no saber. A indicação da constituição do homem, a partir de uma lacuna presente no saber da época clássica, possibilitou que o homem fosse tomado como objeto do saber pelas ciências humanas.

1.4 Assim...nasceu o homem

Foucault (1966a/2000:97), em *As palavras e as coisas*, ao falar da forma mítica do primeiro homem, se remete a Rousseau. Um bom exemplo que pode ilustrar essa origem

mítica sem dúvida se encontra na Revolução Francesa e em fatos que a antecederam, que são fundamentais para o seu entendimento.

Para Rousseau (1762), o problema da humanidade começou no momento em que alguém disse “o Estado sou eu” e outro aceitou. Louis XIV, ao proferir esta frase célebre, parece ter dado uma nova direção ao que a humanidade entendia sobre a função de um rei e a de um Estado. O rei passa a ser aquele que, com direitos divinos, é o representante de um Estado.

No livro *Império*, Hardt e Negri (2001) ressaltam a importância da legitimação dos Estados enquanto individuais. Os autores acreditam que pensar as configurações jurídicas é essencial para uma análise do capitalismo. “O império é formado não com base na capacidade de mostrar a força, mas como algo a serviço do direito e da paz” (HARDT; NEGRI, 2001:33). É impossível presumir esta constituição sem ter como suporte os estados-nação. A formação dos estados-nação parece ser um elemento essencial da ideia moderna de direito. No entanto, o surgimento dos estados-nação parece ter provocado várias reformulações no que se refere à noção da representação de um Estado.

A Revolução Francesa produz uma novidade quanto a esta questão. A novidade é justamente a união de questões que envolvem o Estado com a ideia de justiça. De acordo com Camus (1951), em *L'Homme Révolté*, o que a revolução francesa traz de novidade não é a morte de um rei, isso várias outras sociedades já o haviam feito, mas sim terem julgado o rei antes de tê-lo matado. Camus nos apresenta que o assassinato de Luis XVI, a partir da intervenção da justiça, simboliza o fim do estatuto do rei como representante do poder divino. A justiça humana retira do rei o poder ilimitado de Deus. É Rousseau que produz de fato a ideologia da Revolução Francesa. Além de ter se posicionado contra os privilégios dos reis e dos nobres, que viviam na total ignorância daquilo que se passava com a burguesia e com o povo, Rousseau irá trazer como novidade a ideia, a qual, hoje em dia, parece chocar pela sua obviedade, que é o fato do rei, antes de ser rei, ser uma pessoa. É por conta dessa novidade que até mesmo um rei precisa ser julgado. O rei visto como alguém que merece ser julgado desencarna do rei a figura de Deus. Apresenta-se, aqui, este argumento como o marco mítico daquilo que Foucault evidencia como o nascimento do homem. Rousseau é considerado um filósofo precursor do romantismo. Movimento que parece também ter lançado um olhar sobre o homem para se constituir.

1.5 Saber, poder e cada vez mais prazer

Dando continuidade à contribuição de Foucault acerca do saber e do homem, parte-se, neste momento, para a análise de outro livro deste autor denominado de *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1977). Este livro – pertencente a uma trilogia – foi escrito em um período dos estudos de Foucault distinto da elaboração do livro *As palavras e as coisas*. Nesta obra, Foucault parte para a investigação do lugar ocupado pela sexualidade nas práticas de saber. Diferentemente de *As palavras e as coisas*, o filósofo, agora, não mais se utiliza da arqueologia para os seus estudos. No entanto, por mais que o método utilizado por Foucault, no estudo da sexualidade, seja distinto daquele que possibilitou a análise do nascimento do homem, a arqueologia, sem dúvida nenhuma, algo não só os aproxima como eles próprios parecem se atravessar historicamente. Pois, a sexualidade – sua inclusão nas práticas de saber – precisa da existência do homem para a sua própria emergência.

Em sua trilogia denominada de *História da sexualidade*, Foucault parte do conceito de poder para os seus estudos. A presença do poder em suas investigações é o grande diferencial desse novo período e é o que caracteriza o método de análise denominado de genealogia. Antes de, neste estudo, ater-se às contribuições do livro *História da sexualidade I*, faz-se necessário o entendimento daquilo que caracteriza a genealogia.

Machado (1982) alude que os estudos genealógicos abrem um novo caminho para a investigação do saber. Assim, o que ocorre nessa nova etapa não rompe nem contradiz os estudos que tiveram a arqueológica como forma de investigação. No entanto, sublinha Machado, abre-se, nesta nova fase, outra questão que concerne à análise dos saberes e à localização desses em relação ao poder, a partir de dispositivos políticos. As investigações de Foucault têm como objetivo verificar a importância do poder na constituição do saber e de suas práticas. O estudo do poder se torna, então, essencial para a investigação do saber. Foucault evidencia que todo saber tem, em sua constituição, relações de poder. De forma inversa, o saber também gera novas relações de poder.

Machado assinala que Foucault, através da genealogia, produz um deslocamento no que concerne a forma com que o poder é investigado. Tradicionalmente, as análises de poder verificam uma relação intrínseca entre o Estado e o poder. Elas privilegiam o Estado como objeto de estudo. Em Foucault, esse privilégio não ocorre. Pelo contrário, veem-se, em suas análises, diferentes formas do poder se articular que não se reduzem às práticas do Estado. Machado afirma que com isso Foucault não pretende diminuir o papel de um Estado. O que se

pretende é não reduzir o Estado como o único foco do poder. Machado pontua que a mecânica do poder engloba toda a sociedade através de diversas formas e por meio do investimento nas mais diversas instituições. O poder penetra nos atos cotidianos, e, por conta disso, Foucault o localiza em uma “microfísica”. Machado destaca, ainda, que a análise de Foucault parte dessas relações de poder que se exercem no âmbito do micro – nos gestos, nos discursos – para, só após, tentar configurar de que forma esses poderes se relacionam com o poder constituído pelo Estado.

Foucault, assim, determina que o poder não detém um lugar específico no corpo social. Para Machado, o poder é constituído de dispositivos dos quais nada e ninguém a ele escapam, pois, segundo ele, não existe exterior ou fronteira ao poder. Como o poder não está aqui ou ali, o que existem são relações de poder que se disseminam por toda a rede social. Para o autor, os mecanismos de poder são imanentes a processos econômicos, sociais, sexuais, etc. e utilizam variados instrumentos e métodos para a sua existência. Três características do poder podem ser evidenciadas: seu caráter de imanência, sua mobilidade e sua não exterioridade em relação aos processos sociais.

Sobre a imanência do poder:

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a todo o instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda a relação entre um ponto e outro (FOUCAULT, 1977/2005:89)

Sobre seu caráter de imanência a processos sociais, sexuais, etc.:

Enfim não o entendo (o poder) como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do estado, a forma da lei ou a unidade global de dominação: estas são apenas e, antes de mais nada, suas fronteiras terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização [...] formando cadeias e sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos

aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1977/2005:88-89).

Sobre a mobilidade do poder:

[...] ‘o’ poder no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades [...] o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns são dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 1977/2005:89).

O caráter do poder de ser imanente ao corpo social e dotado de intensa mobilidade já indica que as relações de poder não se reduzem às relações de repressão, tampouco de violência. Machado afirma que o que Foucault quer ensinar é que a estrutura do capitalismo nunca poderia ter se mantido se tivesse como único recurso a repressão. O aspecto negativo, repressivo do poder, não parece ser o mais fundamental. Existe o seu lado positivo que induz e tem como resultado produções e transformações diversas. Segundo Machado, é esse tipo de poder que Foucault nomeia de “poder disciplinar”. O autor revela que ele é um instrumento de poder que age sobre o corpo tornando-o dócil e regulando o comportamento dos indivíduos aos objetivos almejados pelo sistema capitalista. A disciplina implica na construção de discursos de saber. Mas, com Foucault, aprende-se a parar frente a um discurso, pois “as relações de poder estão talvez entre as coisas mais escondidas no corpo social” (FOUCAULT, 1979c/2005:237), e esta evidência só será possível a partir de uma análise cuidadosa sobre o corpo social. Foucault (1979c/2005:237) evidencia que o seu interesse é “[...] pesquisar o que pode haver de mais escondido nas relações de poder”.

De acordo com Machado, o indivíduo é produto do poder e do saber disciplinar. O que rompe com uma visão que põe o capitalismo como massificador, como aquele que domina, oprime algo que já existe anteriormente, como a sexualidade. O homem, como produto do saber, surge dessa regulação do comportamento, da normalização do prazer pelo inerente às disciplinas. Assim, para Machado, a constituição histórica das ciências do homem não se esgota no período arqueológico, sendo assim, retomada a partir da genealogia, como é o caso da *História da sexualidade*.

A referida obra surge, então, nesse novo período de seus estudos denominados de genealógicos. No entanto, ela tem como premissa estudos anteriores de Foucault, como o aqui visto a respeito da emergência do homem nos discursos de saber das ciências humanas. A sexualidade só pôde ser incluída no saber com a inclusão do homem neste. Parte-se, nesse momento, para o entendimento do lugar histórico dado à sexualidade nas práticas de saber – o que Foucault nomeia de dispositivo da sexualidade.

Foucault, em seu livro *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (1977), aponta para a relação que sempre permaneceu encoberta entre o poder e a sexualidade. Freud (1905) já havia introduzido, no tocante à sexualidade, algo que, com toda a certeza, foi o ponto de partida para que leituras a respeito de uma sexualidade não limitada em seu caráter biológico pudessem ser pensadas. Freud é o primeiro a pensar a sexualidade para além das relações sexuais, mostrando que pensar a sexualidade apenas em seu aspecto biológico seria um equívoco.

Foucault, logo no início de sua obra, também evidencia um equívoco concernente à relação entre as práticas de poder em voga e a sexualidade. A visão que imperaria seria de que se viveria, desde a época vitoriana, em um regime de repressão hipócrita, no qual a sexualidade se encontraria muda, tendo como causa as restrições das práticas sexuais. De acordo com este ponto de vista, ainda no séc. XVII, a sexualidade podia se manifestar de forma mais livre e sem tantos interditos, sendo, somente com a emergência da burguesia vitoriana e de suas práticas de higiene e de seus cuidados com o corpo, que esta liberdade sexual começa a ser limitada. Em consonância ao pensamento apresentado, o princípio da repressão sexual coincidiria com o início do capitalismo, que permeia as práticas e objetivos burgueses. Parte-se do senso que a sexualidade atrapalha a produção capitalista, inibe a força de trabalho tão necessária à manutenção de sua ordem. Conforme a ideia do sexo reprimido, falar de sexo já é um ato de libertação, um romper dos limites entre a sexualidade e o poder. Foucault observa neste argumento uma incoerência, e é sobre esta incoerência que argumenta em sua tese.

De fato, como elucida Foucault, a sexualidade na modernidade passa a ter um lugar social específico e autêntico: o quarto dos pais. Sua autenticidade passa a dizer respeito à família, ao casal, que manteria o monopólio da sexualidade para o fim legal da procriação. O autor argumenta que, em sua época, discurso e sexo se encontram atrelados, unindo entre eles a promessa de felicidade e a revelação da verdade. Sexo e verdade se encontram no mesmo

discurso. Assim, Foucault questiona a tese que defende que, desde o séc. XVII, a sexualidade se encontra apenas numa ordem de repressão.

Para Foucault, ao contrário de um mutismo que se inclui em um regime de inibição ao sexo, nunca se falou tanto de sexo. Um regime de poder-saber-prazer envolve a sexualidade no mundo moderno, colocando-a pela primeira vez em discurso. Para tal, o poder começa a controlar os prazeres cotidianos, as atitudes consideradas como as mais individuais. Foucault evidencia que o sexo como discurso faz parte dos mecanismos polimorfos do poder.

Desta forma, Foucault retira da repressão o grande argumento que envolveria a relação entre poder e sexualidade. A repressão seria apenas uma das formas desta se dar. A produção discursiva se torna o principal argumento de Foucault, naquilo que envolve sexualidade e poder. Tal argumento faria do saber um elo entre essas duas instâncias.

Assim, a partir do séc. XVI, a incitação do discurso sobre o sexo se torna crescente, ao contrário de argumentos que indicam a censura como a grande responsável por bani-lo da linguagem. Foucault apresenta a ideia que os discursos repressivos e as instituições que se utilizam da censura como método não fazem nada mais do que falar de sexo. A Igreja, segundo o autor, foi uma grande incitadora da produção discursiva do sexo. A confissão é seu grande instrumento, visto que põe a falar de sua sexualidade todos os seus seguidores. Um minucioso relatório dos hábitos sexuais é realizado no ato da confissão. Para o autor, esse é o início da valorização do discurso sobre o sexo. Assim sendo, a confissão, que tem origem na inquisição da Idade Média, passa a ser uma das técnicas de produção de verdade, ultrapassando a prática religiosa. Por Foucault (1977/2005:59):

Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda. A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância: confessam-se as próprias doenças e misérias [...].

A confissão, para Foucault, é o que, até os dias de sua atualidade, rege a produção discursiva da sexualidade.

Além da Igreja, o Estado passa a ter estratégias de controle da sexualidade, com controle das taxas de natalidade e de saberes sobre o sexo, que, a partir do séc. XVIII, passam a ter como discurso a informação e a ideia de utilidade e não de proibição. A sexualidade passa a ser de ordem pública. Segundo Foucault (1977/2005: 29) “entre o Estado e o indivíduo, o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública: toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram”. A sexualidade infantil é um dos maiores alvos desses controles, que têm como justificativa a ideia de uma boa educação para as crianças e a disseminação de bons valores. Com isso, instituições como a escola e de ordem médica passam a ser fundamentais para que tais justificativas obtenham sucesso. Foucault defende que estas instituições, ao estabelecerem sobre a sexualidade infantil uma necessidade de controle, partem do princípio não de sua inexistência, mas de sua existência.

O prazer se difunde através do poder cerceador e este fixa o prazer que acaba de desvendar. O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer não a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas, na realidade, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder (FOUCAULT, 1977/2005:45).

Neste contexto, a partir do séc. XVIII, a medicina também vem a ser um dos maiores veículos de construção de saber sobre a sexualidade, não apenas infantil, mas adulta, buscando perversões e categorizando a vida sexual ao indicar o que seria normal quanto à sexualidade de um casal. Isto, apesar da sexualidade, nessa época, ser legitimada na intimidade de um homem e de uma mulher unidos pelo matrimônio. Mas, mesmo nestas circunstâncias, as práticas sexuais deveriam seguir toda uma cartilha de informações para que de fato pudessem ser legitimadas. Aspectos considerados perversos não autenticavam esta normalidade.

Foucault apresenta, então, que ao contrário de mecanismos repressivos, o que se encontram nestas práticas são mecanismos positivos, que produzem saber, discursos e que induzem prazer. A sexualidade não tem como seu mais potente mecanismo de poder o interdito, ao contrário, ela é valorizada, sendo falada em demasia e exposta como o grande segredo a ser revelado. Salienta Foucault que estes mecanismos que envolvem a sexualidade se tornam invisíveis na medida em que a sexualidade é tomada por cada humano como uma parte íntima de si mesmo.

Trata-se, antes de tudo, de um tipo de poder que se exerce sobre o corpo e o sexo, um poder que não tem a forma de lei, nem os efeitos da interdição: ao contrário, que procede mediante a inclusão da sexualidade em suas práticas de saber. De acordo com o filósofo, o poder que se detém sobre a sexualidade “não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas” (FOUCAULT, 1977/2005: 47). Foucault conclui que foi a partir de mecanismos de poder que a sexualidade pôde ser produzida como domínio de saber e, assim, incluída em um domínio discursivo. Através do discurso, entrelaçam-se o saber e o poder, tendo-se como produto a sexualidade.

Foucault funda, assim, uma nova maneira de tratar a sexualidade, ao localizá-la como resultado de diversas práticas de saber, o que denomina de dispositivo da sexualidade. A noção de sexualidade, para Foucault, surge na medida em que o sexo é colocado em discurso a partir do saber moderno, como foi visto através das práticas médicas, educacionais e religiosas. Um saber se produz sobre o sexo e os prazeres corporais, delimitando o dispositivo da sexualidade. O dispositivo da sexualidade cria uma rede sobre o sexo, o corpo, o prazer, definindo, assim, uma série de saberes sobre esses e colocando-os em discurso.

Conseqüentemente, a sexualidade não é algo sobre o qual o poder deve se apossar, ela não é anterior às práticas de poder. Segundo Foucault, a sexualidade é um dos alvos do poder mais dotado de instrumentalidade, servindo as mais diversas táticas do poder. Uma das grandes contribuições do autor para o estudo da relação entre poder e sexualidade é a elucidação de que as estratégias de poder têm como objetivo a própria produção da sexualidade. A sexualidade se cria pelo poder e o corpo é o alvo das mais variadas estratégias do dispositivo da sexualidade, permitindo um controle cada vez mais amplo dos homens.

1.6 O corpo como forma da vida

Assim sendo, o dispositivo da sexualidade promoveu toda uma série de saberes sobre o corpo. Um corpo que se torna sexualizado através desse dispositivo. No entanto, Foucault vai além, então, mostrando que esse interesse das práticas modernas pelo corpo dimensiona aspectos políticos que têm a vida como objeto.

Esse deslocamento origina-se nas transformações modernas no nível do saber e se encontra presente na obra de Foucault desde a primeira fase de seus estudos. Em *As palavras e as coisas*, o filósofo refere que o dualismo marcado pela época clássica, entre o que se destaca como visível e o invisível, que, na época, era guiado pela representação, é o fio condutor que faz com que, na modernidade a vida seja incluída nas práticas de saber. Segundo machado (1982/1988:130):

A transformação essencial enunciada pelo conceito de organização é o deslocamento de visível para o invisível, das considerações de superfície para o conhecimento da profundidade, do espaço plano, bi-dimensional, para o espaço volumoso, tri-dimensional. É este deslocamento que faz a determinação do caráter depender não mais da estrutura do visível dos seres naturais, mas de uma organização interna que, escapando do nível da representação, remete o conhecimento para a opacidade, o volume, a espessura constituída de órgãos e funções, que desde então, mas sobretudo a partir do século XIX se chamará vida .

Todavia, a vida e o corpo, como objeto de investimento do saber, não são característicos do início da obra de Foucault, e sim das fases genealógicas, tendo sua marca inicial nos seus estudos sobre a sexualidade. O filósofo apresenta, assim, o alcance que se apresentou historicamente ao se ter a vida como objeto.

Em *História da sexualidade*, Foucault revela que foi, no séc. XIII, o início de um corpo, enquanto protagonista, evidenciado por uma série de regras e controles deste, que viriam em seguida, dando origem ao que se pode chamar de corpo moderno. Em 1977, Foucault infere que o dispositivo da sexualidade se encontra incluso na dicotomia corpo – espírito. A vigilância, a preocupação sobre o corpo dos indivíduos, torna o corpo portador de uma sexualidade. Uma sexualidade que passaria a dar nome a este corpo, ao mesmo tempo em que é nomeada, por este, em atos como a masturbação infantil. O autor salienta, ainda, que a

vigilância, o controle do corpo, levaria não a um esquecimento do corpo, mas, de forma contraditória, viria a intensificar os desejos de cada um sobre o seu corpo.

Nesta obra, Foucault apresenta que, ao fazer do sexo um produto do saber, a burguesia pagou o preço caro de seu corpo. No séc. XIX, houve uma generalização do dispositivo da sexualidade, “o corpo social inteiro foi dotado de corpo sexual” (FOUCAULT, 1977/2005:120). As camadas mais populares passam a ser atingidas pelo dispositivo da sexualidade. Essa transformação no corpo social fez com que a vida passasse a ter um lugar bem determinado nas práticas de saber.

Anteriormente, de acordo com Foucault, as sociedades se calcavam no direito do soberano de fazer morrer ou de permitir viver. A morte dos súditos estava no controle do soberano e era a partir desse direito que o seu poder se exercia. O “direito de causar a morte ou de deixar viver” (1977/ 2005:128) era o que garantia ao soberano a sua sobrevivência enquanto tal. O soberano tinha o poder de fazer morrer todos aqueles que feriam os seus princípios.

No entanto, a partir da época clássica, esta forma de poder se desloca, e assim, o lugar dado à vida e a morte em seus mecanismos. O direito de morte passa a não mais estar relacionado à manutenção do poder do soberano, mas a se ordenar a partir de um poder que tem como função gerir a vida, “...um poder cuja função não é mais matar, mas investir sobre a vida...” (FOUCAULT, 1977/2005: 131). Ainda de acordo com o autor, “o poder de expor uma população à morte geral é o inverso do poder de garantir a outra sua permanência em vida” (FOUCAULT, 1977/2005: 129). Portanto, define o filósofo que esta mudança de paradigma, em que a vida passa a ser valorizada, tem como consequência uma resignificação da morte, fazendo com que esta não mais seja um direito dado ao soberano, mas detenha um caráter privado.

[...] Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais privado (FOUCAULT, 1977/2005:130).

Porém, Foucault entende que o poder sobre a vida teve seus indícios um pouco antes no séc. XVII, com o adestramento do corpo tomado como máquina. Isso, na medida em que o método de poder era o das disciplinas. Mais tarde, no séc. XVIII, o poder concentrou-se no corpo como suporte biológico, utilizando-se do controle da natalidade, da longevidade, etc. Esta forma de poder se encontra em relação com o desenvolvimento do capitalismo, tendo como resultado o fato da vida se entranhar na ordem do saber e do poder. Segundo Foucault (1977/2005:131): “as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”. Entretanto, no séc. XVIII, disciplina e regulação se encontram separadas.

Do lado da disciplina as instituições como o Exército e a escola. [...] Do lado das regulações de população a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável [...] (FOUCAULT, 1977/2005:132).

A relação estabelecida entre o corpo e o poder atinge outro grau de alcance conforme Foucault conceitua acerca do biopoder. No fim do livro *História da sexualidade 1*, Foucault aponta para o biopoder como uma forma de se entender a relação que se estabelece entre as práticas de saber modernas e o corpo. No séc. XIX, com o dispositivo da sexualidade, disciplina e regulação não mais se encontram separadas, como assim o foi no séc. XVIII. Foucault (1977/2005:132) apresenta, dessa forma, o biopoder e suas amplitudes políticas.

Este bio-poder, sem a maior dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos.

O filósofo afirma, ainda, a importância que as instituições tiveram para o nascimento do biopoder:

[...] foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo a de bio-política, inventados no séc. XVIII como técnicas de poder presentes em todos níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a policia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam (FOUCAULT, 1977/2005:132).

Em *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), curso realizado por Foucault no *Collège de France*, o filósofo oferece algumas elucidações a respeito dos fatores históricos que propiciaram o surgimento do biopoder. Esse curso pretende ser a continuidade de outro que foi realizado no ano anterior, denominado de *Sécurité, territoire, population* (1978). Seu objeto de análise são as transformações inauguradas pelo liberalismo quanto à forma de governar. Nesse curso, Foucault se atém a fatores históricos que propiciaram o surgimento do biopoder. De acordo com Foucault, o curso se deu como uma introdução a essa temática.

A tese central levantada por Foucault, ao longo de toda a sua exposição, é a de que a emergência da forma de governar do liberalismo propiciou o surgimento de uma biopolítica. Foucault (1978-79/2004:323) entende a biopolítica como uma maneira de controle que ocorre em certa forma de governar, “fenômenos próprios a um conjunto de vivos constituídos em população” (tradução livre de Antonio Tostes)², como saúde, higiene, natalidade, longevidade, etc. Esses problemas tiveram lugar central a partir do séc. XIX, pertencendo as estratégias econômicas e políticas que se estendem à atualidade. Segundo Foucault, não se pode extrair essas problemáticas do sistema político que as originou, a saber, o liberalismo.

² [...] phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population.

A análise de Foucault não se limita ao liberalismo nem como teoria, nem como ideologia, mas a partir de suas práticas e da forma da sociedade se representar, bem como uma forma de governar que obedece à regra interna de sempre tentar maximizar seus efeitos econômicos.

Acompanhando Foucault, o liberalismo nasce como crítica às práticas governamentais. Sua crítica concerne à irracionalidade própria do excesso de governo. Sua proposta tem como princípio um naturalismo, uma maior liberdade de mercado em suas práticas – liberdade essa questionada por Foucault ao longo do curso. No entanto, em sua análise, Foucault localiza duas formas distintas de atuação do liberalismo na história, a alemã e a americana.

As práticas do liberalismo alemão tiveram como foco fazer valer a concorrência pura através de intervenções estatais, como intervencionismo econômico, inflação dos aparelhos governamentais, burocracia, rigidez no que concerne a todos os mecanismos de poder. Ela também tinha como proposta que a política liberal de mercado deveria ser sustentada por uma política interna e vigilante de intervenções sociais, como ajuda aos desempregados, políticas de moradia, etc. Já o modelo americano ocorreu de forma, muitas vezes, oposta ao modelo alemão de regular o mercado. Os esquemas de análise propostos pelo liberalismo americano não se detêm exclusivamente à ordem econômica, tendo também como objeto de investimento a família, a natalidade, a delinquência e a política penal. Assim, problemas que concernem à vida e à população são incluídos no interior de suas práticas governamentais.

O biopoder, então, nasce como uma política de controle dos corpos e da vida sedimentada pelo capitalismo e pelas suas práticas. O controle dos corpos é fundamental para a manutenção dos ideais econômicos do capitalismo. Ressalta Machado que no biopoder, o poder se expande de tal forma que atinge o que existe de mais concreto em um indivíduo: o seu corpo. Desta forma, Foucault mostra o nascimento do biopoder como uma maneira nova - e muito mais ágil - do poder incidir sobre os corpos. A novidade trazida pelo biopoder é que, cada vez menos, o poder incide através da imposição, posto que são os gestos, os prazeres, os gostos, instrumentos do poder. O biopoder tem, em sua formulação, um caráter altamente positivo. Isto em muito interessa ao estudo da contemporaneidade e de suas práticas de poder, como será visto no capítulo final deste estudo.

Foucault (1979c) também deixa algumas questões inerentes à relação do corpo com o poder na atualidade. O autor evidencia que o poder, quando parece vacilar, recuar, na realidade, desloca-se, investindo em outros campos. Desta forma, nos anos sessenta,

descobre-se que o poder não precisa da rigidez que o fundamentara anteriormente, que ele pode ser muito mais sutil e mesmo assim atuar sobre os corpos, como visto com o estudo do biopoder. Foucault analisa a relação da sexualidade com o período após a modernidade, através do movimento de liberação sexual.

Foucault assevera que o discurso acerca da liberdade sexual, o qual afirmava que a sexualidade se encontrava muda por causa de proibições hipócritas e que dizia que a solução estaria em ultrapassar essas proibições para ser feliz, era, na verdade, um discurso de poder e de controle, que fez com que o próprio movimento fosse depreciado. Para o autor, a repressão sexual e o movimento de liberdade sexual têm enunciados comuns, mas estratégias opostas em seus discursos. Os movimentos de liberação sexual, segundo o filósofo, são movimentos que se afirmam a partir da sexualidade, ou seja, eles partem da sexualidade que um dia foi reprimida, utilizam-na até seu limite máximo e se livram dela até chegarem a ultrapassá-la. O autor também se permite antecipar o que este fenômeno poderia causar como consequência em um futuro próximo (o contemporâneo?). Ele mostra que começa a surgir um fenômeno que se apoia nos objetivos do movimento do “sempre mais sexo” (FOUCAULT, 1979c/2005:234), que propõe criar novas formas de prazer, de relações, de amores. Contudo, de forma contrária, Foucault evidencia que, em verdade, isso pode ter como resultado um movimento antissexo, tirando o sexo do estatuto de segredo universal em que era dotado anteriormente. Segundo Foucault (1979c/2005:235):

Está se esboçando atualmente um movimento que me parece estar indo contra a corrente do “sempre mais sexo”, do “sempre mais verdade no sexo que existe há séculos... Tenho a impressão de escutar atualmente um sussurro “anti – sexo” (não sou profeta, no máximo um diagnosticador), como se um esforço em profundidade estivesse sendo feito para sacudir essa grande “sexografia” que faz com que decifremos o sexo como ser fosse segredo universal.

Foucault (1977) se questiona, dizendo que resta saber sobre que corpo necessita a sociedade atual. Vê-se, isso posto, que a questão instaurada por Foucault pode em muito ajudar na pesquisa aqui efetuada. O corpo que necessitava a sociedade moderna e suas

práticas de poder era o corpo sexualizado, pois, como observa Foucault, o corpo sexual é uma criação datada. Fica aqui a questão de Foucault: de que corpo necessita a sociedade atual?

1.7 A resistência como paradoxo

As contribuições de Foucault sobre o corpo, a partir de suas investigações a respeito das práticas de poder que agem sobre esse, são imprescindíveis para o estudo da resistência. O tema da resistência é intrínseco ao estudo do poder, pois Foucault só os pensa em contiguidade e, ao seguir essa trajetória, o filósofo produz também novidades quanto ao tema da resistência.

Foucault (1977), em *História da sexualidade*, evidencia que a vida tomada como objeto político é reivindicada. Como resultado, a própria vida se volta contra o sistema que a controla, tornando-se o objetivo de lutas políticas. Foucault, então, contextualiza o dispositivo da sexualidade a partir de uma política sobre a vida, em uma política que tem, na sexualidade, uma forma de controle sobre a vida, mas também o seu polo de resistência.

A sexualidade, para Foucault, não é exterior ao poder, pelo contrário, apresenta-se como seu instrumento, como sua condição de possibilidade, gerando ainda mais poder e, inclusive, de forma paradoxal, como forma de resistência ao poder. Isso, como mostra Foucault, conforme a sexualidade e o corpo se tornam não só um produto do poder, mas também uma forma de reivindicação a ele. O corpo, para Foucault, possui um papel político.

Mesmo no início de seus estudos, em *As Palavras e as coisas*, Foucault já teoriza sobre o corpo como um polo de resistência e nessa análise define que as análises históricas devem incluir o corpo. O autor alude que o corpo é o resultado de um embate de forças e não um fato que pré-existe a todas as coisas com que ele se relaciona. No entanto, o filósofo evidencia que o sistema de assimilações faz com que a relação do visível com o invisível fique invertida. Acrescenta que, aparentemente, o visível traz à luz o invisível, quando, na realidade, o que ocorre é justamente o oposto. Em *Microfísica do poder*, o autor expõe que o corpo é a superfície de um embate de forças invisíveis, mas que tiveram que estar ali para que ele pudesse se apresentar enquanto corpo concreto e social.

Segundo Foucault (1979a), a proveniência (*Herkunft*) – objeto próprio da genealogia – se encontra vinculado ao corpo. Entende-se por pesquisa da proveniência não uma tentativa “de reencontrar em um indivíduo, em uma idéia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros...mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar” (FOUCAULT, 1979a/ 2005: 20). Foucault acredita que o se encontra no começo histórico não é a unidade da origem, mas uma dispersão de acontecimentos. A genealogia busca encontrar onde se espera por uma unidade coerente uma proliferação de acontecimentos, busca demarcar os desvios e acidentes que fazem parte da história. Todos esses desvios, acidentes, embates de força próprios a proveniência se fazem presentes, para o autor, no corpo.

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros, nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. O corpo: superfície de inscrição de acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpetua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 1979a/2005:22)

Portanto, o corpo nunca escapa da história, ao contrário, ela é um elemento primordial em sua construção. A alimentação, as vestimentas, as leis morais, etc. constituem um aglomerado de fatores históricos que dão forma ao corpo. Mas, de modo paradoxal, o corpo também resiste a estas forças, impondo-se como uma valiosa forma de resistência.

Assim, Foucault (1979a) evidencia duas facetas do corpo perante o poder. A primeira expõe o corpo enquanto investido pelo poder, e a segunda, em seu aposto, como ação direta perante a este. Contudo, estes domínios se encontram em relação contínua, como se um se

nutrisse do outro para sua mais completa continuidade. A consciência do próprio corpo, mostra o autor, só pode se dar a partir do investimento do poder por este. Sem a ação do poder no corpo, ele não poderia responder enquanto corpo. Ação e reação se encontram, de acordo com a análise de Foucault sobre o poder, em um extremo paradoxo, pois o que reivindica é, em si, o que algum dia foi instituído.

Machado (1982) assinala que não existe um exterior ao poder, uma fronteira a ele. A resistência também não ocupa essa função. Segundo o autor, as lutas contra as práticas de poder não se dão em exterior ao poder. O poder está sempre presente e se estrutura a partir de relações de forças. Assim, onde há poder, há resistência. No entanto, como não há um lugar próprio ao poder, também não existe um lugar próprio à resistência. O que existem são locais transitórios que podem funcionar como um ponto de resistência.

Foucault (1977/2005:96-97) salienta que, nem sempre, o discurso é apenas submetido ao poder, sendo o seu instrumento e seu fruto. Ele pode também se opor ao poder, sendo resistência a este. Estas duas faces do discurso não são distintas, pois podem ser concomitantes, apresentando-se como instrumento do poder e, ao mesmo tempo, como resistência, como forma de barrar o poder imposto. Segundo o autor,

Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas.

Esta evidência reafirma a existência do paradoxo que o estudo do corpo perante o poder evoca. E o paradoxo é resultado do próprio dispositivo de poder. Foucault (1977/2005:146) refere que, a partir do momento em que o poder se exerce sobre o corpo, e após suas consequências, surge a reivindicação do

[...] próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado... O poder penetrou no corpo, encontra exposto no próprio corpo [...].

Com isso, o corpo que responde ao poder é também o corpo sexualizado pelo mesmo. É diante deste paradoxo que se encontra toda a originalidade de Foucault, diante da quebra de uma visão dual sobre o poder.

Entende-se que o estudo realizado neste primeiro capítulo é essencial para o andamento da dissertação, visto que alguns dos conceitos aqui expostos serão ferramentas utilizadas na análise da relação entre o sintoma e a atualidade, no último capítulo, são eles: poder, resistência, sexualidade e biopoder.

Ademais, espera-se também ter demonstrado que os conceitos, resultantes da produção de saber, articulam-se com a época em que incidem e com as suas devidas práticas de poder-saber. O trabalho em curso tem como proposta essa articulação, circunscrito na relação que se estabelece entre o conceito de sintoma e aspectos referentes à atualidade.

No entanto, antes dessa articulação ocorrer de fato, entende-se que uma etapa anterior é fundamental: a elucidação do que consiste o sintoma psicanalítico. Foucault mostra, como referido, que a sexualidade é posta em discurso na modernidade. Na medida em que a sexualidade é agregada ao saber, é que passa a ser possível à psicanálise produzir alguma espécie de saber sobre ela e do que diz respeito ao conceito de sintoma. Sabendo-se que esse se constitui no rompimento de uma série de pressupostos e saberes que imperavam na modernidade, como demonstra-se adiante.

2 O CONCEITO FREUDIANO DE SINTOMA

Este capítulo tem como objetivo o destrinchar do conceito psicanalítico de sintoma e de sua relação com outros conceitos da obra de Freud essenciais ao seu entendimento, tais como o de sexualidade, de recalque e de angústia. Esta análise é fundamental para o trabalho a ser elaborado, pois para que seja possível, mais tarde, pensar na relação entre o conceito de sintoma e o contemporâneo, é preciso que, anteriormente, já tenha sido esclarecido no que consiste o conceito de sintoma. O conceito de sintoma se encontra vinculado à temática da sexualidade.

Freud revoluciona o que é sexualidade. Em uma época em que sexualidade se reduzia ao ato sexual e em que seu único objetivo era a reprodução, ou seja, algo que se referia a um adulto, mas especificamente a um casal, Freud produz um conceito, um conceito muito bem delimitado e que se estende por toda a sua obra. O entendimento do conceito de sintoma, fundamental a este trabalho, não pode se dar sem a apresentação do que é a sexualidade para Freud, porque é só a partir do estudo da sexualidade que ele pôde estabelecer o conceito de sintoma. Assim, é pelo estudo da sexualidade que se deve começar.

As necessidades sexuais, na modernidade, eram explicadas, pela biologia, como um instinto natural, intrínseco à espécie humana, tal como a fome ou a sede. Tudo que fugisse a esta norma era visto como uma atitude perversa, como um desvio da ordem natural das coisas. Freud (1905/ 1974:135) sabia muito bem da situação vigente e observava sobre ela:

[...] a concepção geral é a de que ela (a pulsão³) está ausente na infância, que se manifesta na puberdade em relação com o processo de chegada da maturidade e se revela nas manifestações de uma atração irreversível exercida por um sexo sobre o outro; quanto ao seu objetivo, presume-se que seja a união sexual, ou pelo menos, atos que conduzam nessa direção.

Freud (1905/ 1974) revoluciona o paradigma de sua época, na medida em que estende o que é sexualidade até onde ela, então, não existia, a saber, na infância e no inconsciente. A sexualidade passa a ser diretamente influenciada por uma ordem libidinal inconsciente,

³ Na tradução da obra de Freud, tomada como referência para a dissertação, o tradutor se utiliza do termo instinto para traduzir o termo em alemão *trieb*. No entanto, o presente estudo não se manteve fiel à tradução, preferindo traduzir *trieb* por pulsão, que muitos apontam como sendo um termo mais fidedigno aos estudos de Freud.

estendendo-se para além do ato sexual, como para um conjunto de atividades, de representações, de sintomas, etc. O sintoma, de início, inclui-se no conceito de sexualidade e esta inclusão é uma das grandes descobertas freudianas. Diante deste fato, torna-se praticamente impossível entendê-lo para além da sexualidade.

O conceito de sexualidade perpassa a obra de Freud a partir de inúmeras ressalvas que vão sendo acrescentadas ao longo de seu estudo. Assim sendo, o que será apresentado é apenas um pequeno esboço do que é o conceito, visto que não se tem o tempo necessário para o estudo da grandiosidade que ele representa.

A concepção de sexualidade já se encontra presente desde o início de seu percurso, mas em seus textos como *Projeto para uma psicologia científica* (1985/ 1974) e em *Interpretação dos sonhos* (1900/ 1974), suas duas maiores obras anteriores a 1905, a noção de sexual não se encontra como o “personagem principal” de sua teoria. Aquilo que fundamentava o funcionamento psíquico ainda não tinha como eixo central a sexualidade. A grande virada freudiana tem sua origem nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/ 1974), onde Freud introduz que o desenvolvimento da sexualidade não se inicia na puberdade, estando presente desde os primórdios da infância.

Assim, Freud escandaliza a todos da sociedade médica em que pertence ao defender que o sexual não se reduz ao genital e que não tem como objetivo a reprodução, mas, sim, a satisfação. O sexual se afasta da ideia de um instinto biológico entendido como função vital. Segundo Laplanche e Pontalis (1967), é a introdução da sexualidade infantil que alarga a concepção do que pertence ao âmbito do sexual. A partir deste alargamento, conforme o autor, faz-se possível, para Freud, desdobrar o que se entende como a sexualidade, já que se torna evidente que o sexual não se reduz ao genital.

Para Laplanche e Pontalis (1967), a satisfação em voga não se restringe à satisfação genital, estendendo-se para diversas atividades originadas desde a infância, como o sugar dos dedos. O autor esclarece que a pulsão sexual tem sua origem como uma “perversão do instinto, em que se perdem o objeto específico e a finalidade orgânica” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1967/1975:622). A modificação do que era da ordem de um instinto ligado ao biológico para a inauguração da instância do pulsional, que se refere à singularidade, é justamente o que introduz o conceito de sexualidade. Com a inauguração do conceito, a função do sugar para se receber alimento e a satisfação, resultado da realização desta função, passam a sofrer uma modificação nas suas ordens de importância. Esta modificação é facilmente observada no sugar de dedos, já que nele a satisfação e a função andam juntas conforme o bebê se satisfaz com o próprio sugar e não mais com aquilo que anteriormente era

o seu objetivo final, o alimento e se saciar. Isto ocorre na medida em que a criança passa a fazer parte do universo fantasmático dos pais e passa a ser erotizada como objeto a partir de seus cuidados.

De acordo com Freud, o primeiro objeto da criança é a mãe, junto ao seio que a alimenta. O seio, desde 1905, é visto, pelo autor, como a primeira fonte de prazer da criança. É, nesta obra, que o autor sugere que, ao cuidar do filho em sua higiene e ao dar carinho, a mãe desperta a pulsão sexual deste. A partir desta primeira relação de amor e cuidado é que se origina o que Freud (1905/ 1974: 228/229) nomeia de pulsão autoerótica, que vem a se tornar o protótipo de toda pulsão:

Numa época em que os inícios da satisfação sexual ainda estão vinculados à ingestão de alimentos, a pulsão sexual tem um objeto sexual fora do corpo do próprio infante, sob a forma de seio da mãe. Somente mais tarde é que a pulsão perde esse objeto, bem na época, talvez, em que a criança pode formar uma idéia total da pessoa a quem pertence o órgão que lhe está dando satisfação total. Via de regra, a pulsão sexual torna-se então auto-erótica [...].

Para Freud (1905/1974), a pulsão sexual infantil autoerótica provém do investimento da pulsão em zonas erógenas específicas, que funcionam independentes umas das outras. Sobre a posição autoerótica, o autor afirma que: “deve-se insistir que a característica mais nítida desta atividade é que a pulsão não é dirigida para outras pessoas, mas obtém satisfação no corpo do próprio indivíduo” (FREUD, 1905/1974: 186). Nas fases autoeróticas, a sexualidade ainda não está referenciada ao genital e, para o autor, a subordinação a esta função só se estabelece na última fase, em que atravessa a organização da sexualidade.

2.1 O mecanismo de recalque e a sexualidade

Nas fases autoeróticas, a pulsão se encontra investida no próprio corpo da criança, não havendo ainda o investimento em objetos externos. A criança ainda não se diferencia do mundo que a cerca; a separação da mãe, enquanto objeto de amor, ainda não pôde se dar. No entanto, esta separação é necessária para o desenvolvimento da criança e para que ela possa realizar o que Freud denomina de relação de objeto, o investimento em objetos outros como objetos de amor. Para que esta etapa possa ocorrer, o entendimento de outro conceito é

fundamental. A compreensão do conceito de recalque é o eixo central para o destrinchar da relação entre sexualidade e o sintoma.

De acordo com Freud (1905/1974), o mecanismo de defesa que atua sobre a pulsão não existe desde o início. É só no período de latência, “que se constroem as forças psíquicas que irão mais tarde impedir o curso da pulsão sexual e, como barreiras, restringir seu fluxo – a repugnância, os sentimentos de vergonha e as exigências dos ideais estéticos morais” (FREUD, 1905: 181). O autor acentua que se deve considerar o recalque como um fator interno que atua junto a fatores externos como a limitação da liberdade, a impossibilidade de encontro com o objeto sexual, etc. No entanto, neste começo de sua obra, apesar de já se ater ao tema da sexualidade e de teorizar sobre a censura como mecanismo de defesa imprescindível para que ela se dê, como no caso de 1905, Freud ainda não havia fundamentado o recalque enquanto conceito. Somente dez anos mais tarde que ele aparece fundamentado em um extenso estudo sobre a teoria psicanalítica, intitulado de *Artigos sobre metapsicologia* (1915/1974).

Assim, Freud (1915) esclarece que o recalque é um dos destinos da pulsão que tem como meta tornar a pulsão inoperante, ou seja, fazer com que ela não tenha o seu curso realizado. Determina Freud que este é o seu objetivo, porque a pulsão, ao ser satisfeita, ao contrário do que era para se esperar, não produz prazer, e sim desprazer. Isto faz com que conclua que a satisfação da pulsão não condiz com uma série de reivindicações e intenções do aparelho psíquico. Mais tarde, a partir da segunda tópica (1923/1974), isso será melhor teorizado por Freud, ao dizer que a satisfação da pulsão em muito se distancia das intenções do ego. Mesmo nestes anos anteriores à segunda tópica, a noção de conflito é basilar na obra de Freud e é o que deslancha o conceito de recalque. Por Freud (1915/1974: 170):

Aprendemos então que a satisfação de uma pulsão que acaba sob recalque⁴ seria bastante possível, e, além disso, que tal satisfação seria invariavelmente agradável em si mesma, embora irreconciliável com outras reivindicações e intenções. Ela causaria, por conseguinte, prazer num lugar e desprazer em outro. Em consequência disso, torna-se condição para o recalque que a força motora do desprazer adquira mais vigor do que o prazer obtido da satisfação. Ademais, a observação psicanalítica das neuroses de transferência leva-nos a concluir que o recalque não é um mecanismo defensivo que esteja presente desde o início; que ela só pode surgir quando tiver ocorrido uma cisão

⁴ Ao utilizar o termo recalque, também, o presente estudo não se atém fiel à tradução. O termo utilizado pelo tradutor é repressão.

marcante entre a atividade mental consciente e inconsciente; e que a essência do recalque consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância.

Deve-se atentar para o fato de que em 1915, na primeira tópica, o recalque se restringia ao fato de que o conteúdo a ser recalcado deveria ser afastado para o inconsciente por um agente da censura, que ainda não havia sido nomeado. Do ponto de vista topográfico, a localização do agente da censura, do agente responsável pela função do recalque, passa por algumas modificações na obra. Em *Interpretações dos sonhos* (1900/1974), o agente da censura é localizado, por Freud, no pré-consciente e, em 1915, na fronteira entre o pré-consciente e o inconsciente. São justamente estas problemáticas teóricas que levaram Freud a ter que reavaliar seu esquema topológico, o que se analisará mais adiante.

Segundo Freud (1915/1974), existe um recalque primário e o recalque propriamente dito, o recalque secundário, aquele que se constitui como mecanismo de defesa. Os dois tipos de recalque estão relacionados, sendo justamente a origem do primeiro recalque que faz com que o mecanismo de recalque seja ativado. Para que fique entendido: o recalque primeiro é aquele que impede a entrada no consciente de algum conteúdo censurado. O recalque propriamente dito ocorre nas ideias, que de alguma forma se associam ao conteúdo recalcado pelo recalque primário e que, por isso, mediante uma força posterior, são como que gravitacionalmente atraídos para o mesmo destino dos seus representantes. Gravitacionalmente, pois a força exercida, na realidade, são duas, uma do agente da censura, que afasta de si o conteúdo a ser censurado; e outra exercida pelo próprio material previamente recalcado, que atrai para si o que dele se associa. É por conta deste fato que o recalque original é fundamental para que o mecanismo de recalque seja ativado. O mais interessante disso, e fundamental para o trabalho em voga, é que, de acordo com Freud, o material recalcado não impede que se proliferem ideias derivativas a ele na psique e que interfiram no agir e nas escolhas subjetivas de cada um.

O recalque não é algo que ocorre uma única vez, pelo contrário, é necessário um contínuo dispêndio de forças para mantê-lo, pois o material recalcado produz uma contínua pressão em relação ao consciente. Além do mais, em 1915, Freud desvela que o material recalcado tem três destinos. O primeiro é ser inteiramente afastado do consciente, sem deixar rastros. O segundo é deixar ao consciente alguma espécie de afeto, apesar deste afeto aparecer no consciente disperso daquilo que o originou. E o terceiro é retornar ao consciente como angústia. Este terceiro destino do material recalcado constitui o que é denominado de primeira

teoria da angústia, a qual será explorada mais adiante. Freud é enfático ao afirmar que o material recalado, ao deixar alguma espécie de rastro, seja em afetos ou em angústia especificamente, não pôde alcançar seu objetivo, tendo falhado. A temática da representação e do afeto é central nos estudos iniciais de Freud. O autor descreve o afeto como uma das formas de representação psíquica. Então, a angústia se distingue dos outros afetos, justamente por ser um afeto sem representação. Mostra Campos (2004) que ela, diferentemente dos demais afetos, não se inscreve na rede associativa da linguagem. As relações representativas que se constroem em torno dos outros afetos não podem ser estabelecidas na angústia. Segundo Campos (2004:10):

[...] a angústia não apenas devido a sua ligação direta com a vida sexual atual, mas, sobretudo, devido a ser esta a manifestação mais "bruta" do mecanismo que origina a angústia: a transformação da energia psíquica que não encontra inscrição adequada na rede associativa, ultrapassando o limiar de suporte energético do aparelho psíquico. Desse modo, a angústia é a expressão mais direta de uma insuficiência econômica do aparelho psíquico, tanto em sua manifestação mais pura na neurose de angústia quanto nos demais quadros nosográficos.

2.2 O recalque: entre o sintoma e o objeto

O recalque é um mecanismo necessário ao processo de formação de sintomas. Desse modo, ele produz formações substitutivas, ou seja, produz substitutos a partir da retirada de libido do objeto que foi recalado. Esta libido é convertida e deslocada a fim de produzir sintomas. É também por deslocamento que esta libido passa a ter como fim investir em outro objeto, sendo pela via da condensação que, muitas vezes, o sintoma atrai para si a libido desinvestida.

As escolhas objetais relacionadas à infância com o pai e com a mãe só se tornam possíveis a partir da identificação, etapa esta anterior a qualquer catexia de objeto. Após, com o investimento em objetos variados, outras identificações se tornam viáveis, reforçando ainda mais a que ocorreu inicialmente. A possibilidade da criança de se identificar e de investir em objetos é justamente resultado do que Freud irá denominar de complexo de Édipo. A mitologia edipiana de cada um fundamenta para Freud as escolhas objetais:

Em uma idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação com a mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto a mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta. Uma atitude ambivalente para o pai e uma relação objetal de tipo unicamente afetuosos com a mãe constituem o conteúdo do complexo de Édipo positivo simples num menino. Juntamente com a demolição do complexo de Édipo, a catexia objetal da mãe, por parte do menino, deve ser abandonada. O seu lugar pode ser preenchido por uma de duas coisas: uma identificação com a mãe ou uma intensificação de sua identificação com o pai. Estamos acostumados a encarar o último resultado como o mais normal; ele permite que a relação afetuosos com a mãe seja, em certa medida, mantida (FREUD, 1923/1974:46).

Assim sendo, o mecanismo de recalque ocorre na saída do Édipo, pois a ambivalência em relação aos primeiros objetos de investimento deve ser recalcada. Como resultado, a pulsão passa a ter que investir em outros objetos de amor. Objetos estes que são substitutos deste primeiro objeto perdido. De outro lado, a energia recalcada também resulta, a partir do processo de recalque, nos sintomas. Tendo um caráter singular, o recalque, ao ser necessário para a formação de sintomas, torna os próprios sintomas a atividade sexual da neurose. Nas palavras de Freud (1905/1974:166): “os sintomas constituem a atividade sexual do paciente”. Ainda sobre a formação de sintoma e sobre sua relação com o recalque:

[...] esses sintomas são substitutos – transcrições, por assim dizer – de diversos processos psíquicos, desejos e vontades emocionalmente carregadas de energia libidinosa que por obra de um processo psíquico especial (recalque), foram impelidos de obter descarga em atividade psíquica admissível para a consciência (FREUD, 1905/1974:166).

Laplanche e Pontalis (1962) esclarecem que os sintomas são realizações de desejos sexuais que se efetuam de forma deslocada para poderem passar pela censura. O recalque, em geral, para Freud, é uma das forças que levaria à restrição do objetivo sexual. No mais, é a partir das questões edípicas que aparecem transformações na vida sexual, que conduzem à forma definitiva e adulta. O recalque ocorre e a pulsão sexual, até então autoerótica, passa a buscar outro fim sexual, seja nos sintomas, seja a partir de um objeto sexual.

Todavia, a pulsão sexual permanece sempre independente de um objeto em sua origem (FREUD, 1915/1974), mas, por decorrência do processo de recalque, a pulsão necessita de um objeto para que alguma satisfação, apesar de restrita, possa se dar, pois, é a partir daí que a pulsão sexual terá como via de descarga os processos libidinais, os quais se formarão a partir da busca de um objeto. Sobre a entrada na fase genital e a então busca por um objeto:

A pulsão sexual fora então predominantemente auto-erótica; encontra agora um objeto sexual [...] Agora, contudo, aparece um novo objetivo sexual [...] no lado psíquico o processo de encontrar um objeto, para o que foram preparações desde a primeira infância, se completa (FREUD, 1905/1974:213; 228).

Por conta deste fato, o objeto sexual tem, em termos de importância, sempre um papel secundário. Garcia Roza (1988) salienta a manutenção do objetivo original da pulsão sexual na fase adulta, dizendo que, neste momento, ambos os objetivos se fundem - o que subordina a pulsão sexual à função reprodutora e o objetivo original de obtenção de prazer. Garcia Roza (1988) também pontua o fato de que o objeto para Freud é aquilo que sempre está relacionado à pulsão e ao inconsciente; e não a algo que emerge em face da consciência. Segundo Garcia Roza (1988), o objeto não é da ordem das coisas, e sim da ordem do simbólico.

Assim, vê-se em Freud a importância da sexualidade infantil para a constituição do sujeito. Os traços da sexualidade se inscrevem no desenvolvimento subsequente na medida em que o inconsciente se impõe através de traços.

Um estudo completo das manifestações sexuais da infância provavelmente revelaria os caracteres essenciais da pulsão sexual e nos mostraria o curso de seu desenvolvimento e a maneira pela qual ela se consolida a partir de várias fontes (FREUD, 1905/1974:177).

Em 1915, no artigo *O inconsciente*, Freud expõe a influência da experiência infantil nos atos psíquicos, inferindo que a sexualidade humana só pode ser explicada pela vida sexual infantil inconsciente. Segundo Freud (1915/1974:192): “[...] ocorrem com frequência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova”.

A busca libidinal por um objeto sexual não é senão uma busca para reencontrar o primeiro objeto (mãe) já perdido: “o encontro de um objeto, é na realidade, um reencontro dele” (FREUD, 1905/1974: 299). Portanto, a pulsão, em sua busca permanente por alcançar a completa satisfação, visa também à repetição de uma experiência primária de satisfação, oriunda em um momento anterior em que não havia a barreira da censura. Laplanche e Pontalis defendem que a sexualidade é informada pela fantasia, e é a satisfação dessas condições produzidas pela fantasia que determinam a escolha de objeto e que envolvem simbolicamente os sintomas.

Em síntese, a sexualidade e suas expressões, entre elas o sintoma, estão indubitavelmente marcadas pelas experiências infantis, principalmente pela barreira da castração, que a impossibilita de se expressar como em um primórdio mítico e de alcançar o seu objetivo, a completa satisfação. Além do mais, a sexualidade é marcada pela ausência de um objeto, que uma vez perdido, presentifica-se em sua ausência e determina o que é sexualidade. O recalque opera na medida em que este objeto não é mais só fonte de prazer. Freud pontua, assim, a ambivalência em relação ao objeto, em um misto de amor e ódio para com este, o que faz com que o objeto necessite ser recalcado. O sintoma se produz a partir da impossibilidade de se manter esta ambivalência em relação ao objeto amado. O conflito devido à ambivalência, segundo Freud, retorna pela via da angústia. Entretanto, a relação entre a angústia e o sintoma em muito se modifica na obra freudiana. Quanto a tal relação, é fundamental se deter um pouco, pois é por esta via que Freud melhor define o conceito de sintoma. Ademais, a diferenciação entre angústia e sintoma é fundamental para o trabalho aqui apresentado, visto que a distinção entre sofrimento psíquico e sintoma faz parte do estudo da relação do conceito de sintoma e o contemporâneo. Deve-se acentuar que o estudo da sexualidade não se encerra aqui, pois a todo o momento o seu estudo se faz presente pela via do sintoma.

2.3 A angústia e o sintoma

Apenas em 1926 que Freud desenvolve o que, para a psicanálise, é nomeado de segunda teoria da angústia. Sem dúvida, esta “virada” freudiana, em muito, deve-se a alguns outros desdobramentos na obra, como a passagem para a segunda tópica (1923/ 1974) e a elaboração da segunda teoria das pulsões (1920/1974).

A segunda teoria da angústia distingue basicamente o que anteriormente não era claro na obra de Freud, ou seja, a forma com que a angústia e o sintoma se relacionam. Nesta obra, Freud é muito preciso em distinguir a inibição, o sintoma e a angústia, mostrando que eles podem ter relação de proximidade, mas que são bem distintos entre si. A diferenciação dos três conceitos evidencia a separação entre o sofrimento e o sintoma, já que todos os três se manifestam como sofrimento psíquico. O que importa para o trabalho formulado é a diferenciação entre a angústia e o sintoma, por isso ater-se-á mais inteiramente a esta distinção. Esta análise se faz necessária para que se possa, mais tarde, averiguar o lugar destinado ao sintoma no contemporâneo e a sua diferenciação daquilo que constitui o sofrimento psíquico em geral.

Em sua primeira teoria (1894/1974), Freud localiza a angústia como posterior ao sintoma, como consequente do próprio processo de sintomatizar. Era como se a energia recalçada, própria do processo de recalque, se transformasse em angústia. A modificação feita em 1926 diz respeito à localização da angústia, o que modificará, também, em muito, a sua função frente ao processo de formação do sintoma. No entanto, como já referido, algo se deu na obra de Freud possibilitando que esta modificação fosse feita. Esta prerrogativa é a passagem da primeira tópica para a segunda tópica, sendo apenas a partir dela que a segunda teoria da angústia pôde se estabelecer. Ao longo do texto, ficará claro o fato de que o nascimento da segunda tópica e da forma com que as três instâncias (id, ego, superego) se organizam na obra freudiana foram imprescindíveis para a revisão do que fundamenta o sofrimento psíquico em 1926.

A segunda tópica possibilitou para Freud um novo olhar sobre o que constitui o inconsciente, não mais situado em oposição ao agente da censura e não mais formado apenas pelo conteúdo do recalque. Pois, segundo Freud (1923/1974:30):

Reconhecemos que o inconsciente não coincide com o recalçado; é ainda verdade que tudo o que é recalçado é inconsciente, mas nem tudo que o que é inconsciente é recalçado. Também uma parte do ego – e sabem os céus que parte tão importante – pode ser inconsciente, indubitavelmente é inconsciente.

Assim, a antítese “entre o ego coerente e o recalçado que é expelido dele” (FREUD, 1923/1974:30) necessita de uma substituição. Refere Freud que o sintoma passa a não mais ser proveniente de um mero conflito entre a inconsciente e o consciente. Descobre-se, assim, que o agente da censura, tratado, por Freud, desde *O projeto* (1985/1974), não se localiza totalmente no consciente, estando grande parte no inconsciente, apesar de ser integrante do ego. A trilogia inconsciente, pré-consciente e consciente passa a não mais dar conta daquilo que se desenvolvia na obra. O id, o ego e o superego surgem, então, como necessários agora para o entendimento do processo de recalque, processo sobre o qual a formação do sintoma está atrelada.

Assim, Freud, em 1923, inaugura a existência de outra parte do ego. O superego surge, então, como uma gradação do ego ainda menos vinculada à consciência. Segundo Freud (1923/1974:44), “o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto”.

Nesta fase de seus estudos, Freud retorna ao mito edípico evidenciando o que faz do mito uma história singular. A grande contribuição desse retorno se refere às consequências ocasionadas pela dissolução do complexo de Édipo e do que ele traz de singular à formação do sujeito. É o superego como herdeiro do complexo de Édipo que revitalizará o mito. O superego nasce como um precipitado do ego, formulado a partir das identificações que se dão no fim do complexo de Édipo com o pai e com a mãe (Freud se retifica dizendo que tanto a menina e o menino se identificam com os dois). O superego se confronta com o restante do ego, sendo ao mesmo tempo um resíduo das primeiras escolhas objetais do id e, paradoxalmente, uma defesa a elas. A função reativa do superego condiz com o seu objetivo que é por fim ao complexo de Édipo, recalçando aquilo que o pôs em andamento. Da mesma forma com que os pais se punham contra a realização do desejo, agora, o superego, fruto da identificação com este ideal dos pais, desempenhará esta função, perpetuando-a. A nova formulação a respeito da estrutura psíquica permite a Freud o entendimento de como o conflito se efetua mesmo sobre a ausência de um agente externo ligado a ele. O conflito é justamente o que institui o sintoma como outra forma de destino da pulsão. Desta forma, a formação daquilo que fundamenta o sintoma, enquanto mecanismo de defesa, também é modificado. Mas, a partir da segunda teoria da angústia, que se torna clara a função do sintoma frente à estrutura psíquica.

Para que se possa entender a importância desta mudança, é imprescindível diferenciar a inibição, o sintoma e a angústia como faz Freud, em 1926. A inibição, diz o autor, é uma

restrição à função do ego, seja sexual, seja no trabalho, seja na locomoção, etc. O ego, na inibição, abdica dessas funções como uma medida de precaução, para evitar o conflito com o id e com o superego. A inibição pode estar presente no sintoma. No entanto, pode se dar sem ele, sendo distinta e separada enquanto mecanismo. O sintoma, primeiramente, como explica Freud, distingue-se da inibição por não ser um mecanismo que atua no ego. Como pontua:

[...] um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação pulsional que permaneceu em estado jacente; é uma conseqüência do processo de recalque. O recalque se processa a partir do ego quando este – pode ser por ordem do superego – se recusa a associar-se com uma catexia pulsional que foi provocada no id (FREUD, 1926/1974:112).

No sintoma (FREUD, 1926/1974) devido ao recalque, o curso pretendido pelo id não ocorre, pois o superego consegue barrá-lo. No entanto, de forma paradoxal, o sintoma passa a representar interesses distintos; torna-se proveitoso ao ego, já que o objetivo do id não é completamente alcançado, se fundindo em parte com o ego, ao mesmo tempo em que traz em si o conflito com o ego, por já ser em si mesmo uma forma, apesar de deformada, de satisfação pulsional. O sintoma sempre ocasiona o que Freud nomeia de ganho secundário, já que ele é uma forma do id de se realizar, apesar do desvio ocorrido em seu curso. A satisfação advém do fato do sintoma ser um substituto do que foi recalcado. Pois:

[...] o sintoma, sendo o verdadeiro substituto e derivativo do impulso recalcado, executa o papel do segundo; ele continuamente renova suas exigências de satisfação e assim obriga o ego [...] a colocar-se em uma posição de defesa (FREUD, 1926/1974:122).

O triunfo descrito por Freud, no que diz respeito ao sintoma, ocorre na medida em que o sintoma consegue unificar o que é proibido com aquilo que causa satisfação, fenômeno que pode ser observado na neurose obsessiva:

Os sintomas que fazem parte dessa neurose se enquadram, em geral, em dois grupos, cada um tendo uma tendência oposta. São ou proibições, precauções e expiação – isto é, negativos quanto à natureza – ou são, ao contrário, satisfações substitutivas que amiúde aparecem em disfarce simbólico [...] A formação dos sintomas assinala um triunfo se consegue combinar a

proibição com a satisfação, de modo que o que era originalmente uma ordem defensiva ou proibição adquire também a significância de uma satisfação (FREUD, 1926/1974:135).

O sintoma, como descreve Freud (1926/1974:136), acaba por ter “além do seu significado original, um significado diretamente contrário. Isto é tributo do poder de ambivalência”. O sintoma se desenvolve como uma penalidade imposta pelo superego através do mecanismo de recalque, sendo ela mais rígida na neurose obsessiva. Penalidade esta consequente das formações reativas do complexo de castração. Enuncia o próprio Freud que afirmar que este mecanismo tem como objetivo afastar o conteúdo desagradável oriundo do complexo de Édipo para longe de si, para o curso do inconsciente, não é de todo correto. Pois o sintoma é, em si, penalidade. “O resultado desse processo, que se aproxima cada vez mais de um fracasso completo da finalidade original de defesa, é um ego extremamente restringido, que fica reduzido a procurar satisfação nos sintomas” (FREUD, 1926/1974:141). A luta entre o id e o superego toma dimensões tão grandes que nada que o ego execute deixará de ser este conflito.

Freud nomeia de técnicas substitutivas do recalque aquilo que se desenrola no processo de formação do sintoma, no instante em que o recalque não pode, por si só, realizar o seu objetivo inteiramente. Estas técnicas são melhores observadas na neurose obsessiva, como, por exemplo, na tentativa obsessiva de “desfazer o que foi feito”, de anular o que já se presentificou nos pensamentos obsessivos. Nessa tentativa, uma ação é cancelada por outra que lhe é posterior, como os atos compulsivos que tentam anular o que se fez presente nos pensamentos obsessivos.

Em geral, o sintoma tem como objetivo se desligar da experiência traumática. Na histeria, este objetivo é realizado com mais êxito, na medida em que a experiência traumática pode ser esquecida. Já na neurose obsessiva, ela não é esquecida, mas é descolada de seu afeto correspondente. O mecanismo de isolamento, bem demarcada na neurose obsessiva, ocorre, assim, para “remendar” um furo que denuncia uma falha do mecanismo de defesa. O que Freud pretende evidenciar ao tratar destas técnicas é o que anteriormente já era, para ele, uma convicção, que os sintomas se apresentam apontando uma falha e que sua ambiguidade já a denuncia, pois o superego não pode ter seu objetivo satisfeito, o de afastar de si inteiramente o material do id, posto que o sintoma se constitui deste material. O recalque, assim, nunca tem sua meta totalmente realizada. Do mesmo modo, o id também não pode ter seu objetivo inteiramente satisfeito. Em resumo, a formação de compromisso, correspondente ao processo

de sintomatizar, evidencia a impossibilidade dos objetivos do id e do superego se realizarem. No entanto, ao mesmo tempo, de forma paradoxal, ela já é em si mesma uma realização, mesmo que nunca em sua integridade.

Enquanto o neurótico está empenhado em pensar, seu ego tem de manter muita coisa afastada – a intrusão de fantasias inconscientes e a manifestação de tendências ambivalentes. Ela não deve relaxar, mas está constantemente preparado para uma luta. Ele fortifica essa compulsão a concentrar-se e a isolar mediante a ajuda dos atos mágicos de isolamento que, sob a forma de sintomas, se desenvolvem, passando a ser tão dignos de nota e a ter tanta importância prática para o paciente, mas que são, naturalmente, inúteis em si e que têm a natureza de cerimoniais (FREUD, 1926/1974:145).

O sintoma, desta forma, necessita da estruturação completa pós-edípica ego, id e superego para se dar. Indo além “o ego e o superego têm uma parcela especialmente grande na formação dos sintomas” (FREUD, 1926/1974:136). Diferentemente do sintoma, os primeiros sinais de angústia surgem antes do superego se formar.

A distinção do conceito de angústia para o de sintoma tem seus indícios no fato observado, por Freud, de que muitas neuroses não apresentam angústia, como a própria histeria de conversão, responsável pelo interesse de Freud na vida psíquica. Na histeria de conversão, os sintomas como contraturas, paralisias nos membros, cegueira, etc., não são acompanhados pela angústia e mesmo assim se mantêm enquanto sintomas. Em outras neuroses, como a obsessiva e a fóbica, uma maior aproximação entre a manifestação do sintoma e da angústia é observada. Este fato já indica que conceitualmente a angústia e o sintoma não são equivalentes.

É a angústia que provoca o sintoma; e não, como Freud anteriormente pensava em sua primeira teoria da angústia, o sintoma que provoca a angústia. A angústia não é o impulso deformado resultante do recalque, pelo contrário, é a angústia que faz com que o recalque se torne necessário. Ela é um sinal dado pelo ego indicando o perigo de castração. Junto ao sintoma – por exemplo, o sintoma fóbico – a angústia pode ser dirigida para um outro objeto, não mais oriundo do complexo de Édipo, mas um que o represente e que não seja percebido pelo ego em sua ambivalência de amor e de ódio. A angústia é, então, percebida através de outro objeto que o substitui. O aparecimento da angústia, mesmo a partir de outro objeto, vem a demonstrar que, do ponto de vista econômico, nada se modificou, que o medo da castração

continua enquanto força motora. A angústia anuncia um perigo que nada mais é que o perigo de castração.

A angústia como sinal de perigo é remediada pelo ego, que tem como função afastar qualquer indício de desprazer. O sintoma surge, então, como forma de solucionar este impasse, de evitar o desprazer na vida psíquica e de afastar o sujeito da situação de perigo que gerou angústia, o perigo de castração.

[...] se criam sintomas a fim de evitar uma situação de perigo cuja presença foi assinalada pela geração de ansiedade. Nos casos que examinamos, o perigo em causa foi o de castração ou de algo remontável à castração” (FREUD, 1926/1974:152).

O perigo de castração, por sua vez, remete-se a uma perda, a separação do primeiro objeto investido pela libido, miticamente remetido, por Freud, à mãe. A angústia, então, aparece como uma reação à perda deste objeto tão valioso, apontando a necessidade de uma separação. É a perda do objeto que a angústia aponta enquanto situação econômica, ou melhor, não só a perda do objeto, mas ao perigo da perda de seu amor. É frente ao desamparo da separação que a angústia aponta como desprazer.

Com o desenvolvimento da vida psíquica e com o superego já estruturado, o perigo em voga passa a não ser percebido enquanto tal. Com a despersonalização do agente da lei e com a sua internalização, a partir do superego, o perigo passa a não ser mais tão bem delimitado, ou passa a ter outros limites a partir da criação de outros objetos de perigo, como é o caso do medo da morte. Assim, “a ansiedade de castração se desenvolve em ansiedade moral – ansiedade social” (FREUD, 1926/1974:163). O medo da punição ou do não amor do superego faz com que o ego reaja com angústia. O ego passa a ser a sede da angústia.

A angústia é um afeto. Um afeto que gera desprazer. No entanto, nem todo afeto que gera desprazer é a angústia, como a dor do luto. A angústia tem como indicativo estar sempre remetida à castração e se reproduz a todo o momento em que este perigo se renova.

No tocante à angústia e ao sintoma, já foi visto que os dois têm especificidades e que, portanto, não são equivalentes. Freud acentua o fato de que a angústia não é um sintoma da neurose. Indo além, diz que a relação entre os dois não é tão estreita como antes se pensava. É fato, porém, que o desencadear da angústia põe em jogo a elaboração dos sintomas. No entanto, a situação de perigo se encontra entre eles e é o que faz com que eles não tenham relação diretamente:

os sintomas são criados a fim de remover o ego de uma situação de perigo. Se se impedir que os sintomas sejam formados, o perigo de fato se concretiza [...] no qual o ego fica desamparado em face de uma exigência pulsional constante crescente – o determinante mais antigo e original da ansiedade (FREUD, 1926/1974:168).

A angústia atua como sinal do perigo de castração. A formação dos sintomas faz com que o risco de perigo cesse ou diminua e, conseqüentemente, faz com que cesse também a angústia. O perigo pulsional é algo através do qual o sintoma se defende enquanto formação substitutiva.

O sintoma faz do que é recalcado um excluído, prejudicando e desviando os seus objetivos de satisfação. No entanto, como excluído, ele se repete de forma compulsiva, fazendo com que a força ligada ao recalque tenha que estar sempre atuante e fixada. O recalque não é uma defesa utilizada uma única vez pelo ego, mas, pelo contrário, exige uma força ininterrupta para que possa se manter constante. “Em vista dos perigos da realidade (externa), o ego é obrigado a resguardar-se contra certos impulsos instintuais do id e a tratá-los como perigos” (FREUD, 1926/1974:180).

Em resumo, o sintoma e a angústia não são sinônimos e nem mesmo possuem uma relação direta, visto que a situação de perigo faz com que eles não cheguem a se confrontar. Assim, a angústia surge ao alertar a presença de um perigo, o perigo da castração, servindo como sinal ao ego, que é, por excelência, a sede da angústia. Como reação à angústia, o sintoma se impõe como defesa. Ou seja, o sintoma é justamente uma solução para este perigo que se impõe, resultando no cessar da angústia. Por conta desse fato, a angústia surge como excesso, como desprazer e, neste surgir, denuncia ou a ausência total do processo de sintomatizar ou a impotência do sintoma em voga de solucionar o conflito, denunciando-o em sua falha. O que Freud é enfático em apontar sobre os sintomas é que eles têm como força motora o medo da castração, assinalado pela angústia, oriundo da saída do complexo de Édipo.

2.4 O sintoma e a cultura

Desde o início da obra de Freud, as referências à cultura se encontram presentes. Mais ainda, não apenas presentes, mas no antro da fundamentação de seus conceitos, como o de

sexualidade, o de recalque e, sobretudo, o de sintoma. Mesmo em seus textos mais conceituais, as referências aos aspectos culturais possuem o seu espaço, como a menção do papel da educação nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Muitas citações poderiam ser colocadas para mostrar o quanto a cultura fez parte do pensamento de Freud. No entanto, para o trabalho em voga, talvez seja mais indicado partir dos ditos textos culturais de Freud – termo não muito adequado, pois, afinal, a cultura sempre esteve presente nos textos de Freud.

Em *Totem e Tabu* (1913/1974), Freud, a partir da menção de uma situação mítica que conseqüentemente originou nada menos que os interesses culturais, traz em sua similaridade o também mítico complexo de Édipo. Freud, como homem muito culto que era, possuía um interesse especial pela antropologia, sendo, em referência a ela, que este texto foi escrito. Assim, em um princípio mítico - é necessário que o caráter mítico da história fique acentuado -, em um tempo e em uma tribo que a cultura não se fazia presente enquanto norma social e como ponto de interseção entre as relações humanas, o pai da horda detinha, em seu poder, todas as mulheres da tribo. O resto dos homens, seus filhos, desejosos para si desta satisfação intensa, uniram-se frente a este objetivo em comum e tramaram matar o pai. De forma inesperada, o pai, agora morto, não deixou de se fazer presente. Pelo contrário, sua ausência presentificava ainda mais a sua figura. Um espaço vazio se originou, ressaltado pelo fato de que nenhum dos homens poderia ocupar o seu lugar, pois haviam se unido para matar o pai e a satisfação que os motivou tinha sido a do homem que detinha sozinho todas as mulheres para si. A culpa os possuía e, desta culpa, que marcava para sempre a impossibilidade de um homem ocupar aquele lugar, surge, então, a figura de um totem, um totem que presentifica ainda mais o ato ocorrido. Um misto de amor e ódio se reflete através daquela figura e é justamente esta ambivalência em relação ao objeto, que, enquanto coisa comum, fez-se presente entre todos na tribo. Tribo essa que passa a deter uma norma cultural que guia os atos dos homens - ninguém mais pode ter todas as mulheres para si –, tabu que se inscreve e que se evidencia na presença de um objeto, um totem, ressaltando a ausência do pai.

O mito evidencia, através da origem da cultura, o que o complexo de Édipo já evidenciava ao falar sobre a origem de um sujeito desejante. Os dois ressaltam a necessidade de um afastamento pulsional nas relações humanas. No entanto, a similaridade entre a análise de uma cultura, como é o caso de *Totem e Tabu*, e a análise de cada sujeito, é pontuada, por Freud, alguns anos depois, em *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921/1974), quando o autor explicita a igualdade entre a análise de um grupo e a análise de cada sujeito. A necessidade de um afastamento pulsional para os fins culturais deve ser melhor compreendida

através da relação entre a sexualidade e a cultura. É sobre este ponto que este trabalho se detém através de dois outros importantes textos de Freud.

Freud, em sua obra *Moral Sexual Civilizada e doença nervosa moderna* (1908/1974), assim como em *O Mal Estar na Civilização* (1930/1974), refere ter a civilização influências prejudiciais ao sujeito. Enquanto que em seu primeiro trabalho o autor se atém, basicamente, a considerar apenas a sexualidade como sendo o aspecto principal na relação sujeito – cultura, ele, em 1930, também traz a agressividade como um dos aspectos fundamentais desta relação. Contudo, o texto apresentado enfocará apenas a sexualidade.

Na obra escrita em 1908, afirma-se que a relação sujeito-cultura se dá por intermédio de uma moral sexual civilizada, que se constitui a partir de regras e normas que norteiam a vida sexual dos pertencentes a uma determinada sociedade. A civilização, portanto, para Freud, tem como suporte a supressão das pulsões sexuais, sendo necessário que o sujeito renuncie a uma parte de suas pulsões para que seja possível a vida em sociedade. Esta renúncia não é uma escolha dada ao sujeito, e sim algo rigorosamente imposto pela moral sexual civilizada. As regras que compõem a moral sexual civilizada são fundamentais na medida em que reduzem as práticas sexuais a poucas situações específicas, como dentro de um casamento legítimo, heterossexual, tendo como meta a reprodução. Elas também exigem a abstinência sexual completa até o casamento.

Entretanto, a renúncia das pulsões não pode ser vista como uma tarefa de fácil execução, já que o sujeito é regido pelo princípio do prazer, o que o faz buscar a satisfação pulsional. Por conta deste fato, a inibição deste objetivo se torna insuportável para a grande maioria, exigindo do sujeito um gasto de energia tal, que chega muitas vezes a adoecer. A neurose obsessiva e a histeria, ou seja, as psiconeuroses, que podiam ser consideradas grandes quadros psicopatológicos no tempo de Freud, são por ele consideradas consequências da supressão das pulsões impostas pela moral sexual civilizada. Por conta do gasto de energia utilizado, os sujeitos esgotam todas as suas forças, não mais podendo utilizá-las em atividades produzidas culturalmente. Por esta razão, Freud expõe que esta supressão tem como consequência homens fracos e bem comportados; e não reformistas ou pensadores originais.

A sublimação também é outra possibilidade que decorre da supressão sexual. Contudo, ela é mais saudável e interessante ao sujeito do que a formação de sintomas. Por sublimação, entende-se a “capacidade de trocar seu objetivo sexual original por um outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro” (FREUD, 1908/1974:193). Apesar dessas qualidades, a sublimação é uma solução psíquica que, para Freud, nem todos podem utilizar e,

mesmo os que conseguem, não são capazes de fazê-la todo o tempo, porque é indispensável certa quantidade de satisfação pulsional direta concomitantemente à sublimação. A moral sexual civilizada e, por conseguinte, a relação que os sujeitos têm com a civilização, segundo Freud (1908/1974) não permitem ao sujeito ter suas pulsões satisfeitas e, desse modo, alcançar a felicidade.

Esta impossibilidade é enfatizada em 1930, na medida em que Freud volta a reafirmar aspectos prejudiciais da influência da civilização sobre o sujeito e a impossibilidade de se encontrar a felicidade a partir desta relação. Todavia, o autor também afirma a necessidade de um outro na vida humana, sendo, portanto, o contato social conflituoso, mas inevitável e necessário. Freud, então, explicita o paradoxo existente nesta relação, visto que a relação entre o sujeito e a cultura tem sempre como consequência prejuízos para a satisfação pulsional do sujeito, porém, por outro lado, é indispensável para que haja alguma possibilidade de satisfação. Como já mencionado, a realização da pulsão, ao contrário do que era de se presumir, ao invés de trazer prazer ao eu, produz desprazer. Além disso, todas às vezes que se procura proteção frente às ameaças de sofrimentos vividos na civilização, buscam-se soluções que fazem parte desta mesma civilização para amenizar este sofrimento. Ela, portanto, aparece como um mal necessário.

Para Freud, a civilização funciona para o sujeito como uma forma de proteção contra a natureza, pois ele afirma que o homem civilizado trocou suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. O sofrimento é oriundo da decadência do próprio corpo, do mundo/natureza com seu poder de destruição e, principalmente, dos relacionamentos com outros homens. Além disso, Freud ressalta aspectos da cultura como a beleza e a atitude estética que, apesar de não terem um emprego evidente nos objetivos culturais - protegendo o sujeito da ameaça de sofrimento - não devem ser banidos da civilização, pois podem ser utilizados como forma de compensar a ameaça de sofrimento. Isso ocorre porque o belo pode ter como origem um impulso inibido em sua finalidade, tendo sempre relação com o sexual. A beleza é, portanto, uma possibilidade dentro da civilização, do sexual, apesar de inibido em sua finalidade, se expressar.

A civilização, de outro modo, incentiva as produções mentais do homem, sua capacidade de produção artística, científica e cultural. Contudo, sua mais relevante característica é a maneira com que regula os relacionamentos sociais dos homens e como organiza o lugar que eles devem ocupar como membro da família, como objeto sexual e em todos os outros papéis desempenhados na sociedade. Através dessas regulações, o interesse

individual é enfraquecido frente a outro poder que expressa a comunidade e os ideais da civilização (a lei), e que restringe as possibilidades de satisfação. Para Freud, é exatamente esta renúncia, a impossibilidade de satisfação, que regula os relacionamentos entre os homens, sendo grande parte da energia utilizada para atingir seus objetivos retirada da sexualidade. Por conta deste fato, na civilização, a vida sexual dos homens se encontra prejudicada, parecendo encontrar-se em um processo de involução. Apesar da pulsão sexual ser barrada pela civilização, Freud coloca que as frustrações causadas na vida sexual, normalmente, não podem ser toleradas.

O texto de 1930 enfatiza as incompatibilidades entre o objetivo individual e o objetivo da civilização. Como o sujeito é regido pelo princípio do prazer, seu objetivo principal é a obtenção de felicidade, por mais que, em seu desenvolvimento, exista a relação entre duas premências, a que busca a felicidade (egoísta) e a que visa à união da comunidade (cultural). Já a civilização tem como objetivo maior a criação de uma unidade a partir dos seres humanos, sendo o objetivo da felicidade colocado em segundo plano. Mas, apesar das discrepâncias entre os objetivos, os homens nunca abandonam o objetivo de encontrar a felicidade, presente em seus juízos de valor. Por conta disso, eles tentam apoiar suas ilusões em argumentos presentes na própria civilização, buscando dentro dela possibilidades legitimadas de obtenção de alguma satisfação. Entretanto, como já foi averiguado, esta felicidade sempre está vinculada à satisfação das pulsões sexuais, satisfação esta incompatível com as exigências e normas da civilização e, portanto, inalcançável. A satisfação pulsional direta, aquela que miticamente poderia ser dirigida ao seu alvo, sem qualquer impedimento que fosse, é incompatível com os ideais da cultura, como visto. O que é necessário ao desenvolvimento cultural é a pulsão inibida em sua finalidade, castrada.

No entanto, de forma paradoxal, aquilo que é recalado é fundamentalmente o material utilizado pela própria cultura no seu desenvolvimento. Vale lembrar que a castração é essencialmente o que constitui a sexualidade. O conceito de sexualidade, para Freud, evidencia o paradoxo contido na cultura, na medida em que é somente pela castração que se pode falar em sexualidade e que se pode pensar o desejo. Assim, Freud traz um paradoxo na medida em que o conflito que se realiza entre a sexualidade e a cultura não pode mais ser visto como inerente a uma dualidade. Como analisado anteriormente, com Freud, a sexualidade é um produto da cultura e do recalque. A dualidade inerente à relação sexualidade-cultura se evidencia, na obra de Freud, como um produto da própria formação cultural.

O sintoma surge, então, como necessário a esta relação, pois ele nada mais é do que uma das formas da pulsão de se realizar. O sintoma se apresenta evidenciando o paradoxo instaurado pela sexualidade e pela cultura, posto que ele também é uma forma de compromisso entre os ideais culturais e os interesses do id. O conflito presente na relação entre a cultura e o sujeito é o que faz com que o sintoma possa se inscrever.

3 O CONCEITO DE SINTOMA E O CONTEMPORÂNEO

O capítulo que aqui se segue traz algumas considerações acerca de aspectos que caracterizam a época contemporânea. Bem como, indaga-se de que forma o conceito psicanalítico de sintoma serve para o estudo da contemporaneidade, em detrimento do fato de que aquilo que o fundamenta em sua formulação, a modernidade e suas barreiras e limites bem definidos, não é mais o que caracteriza a atualidade.

Em um primeiro momento, é necessário o entendimento do que certos autores descrevem como característico da lógica contemporânea. Após, trata-se de esclarecer de que forma o conceito psicanalítico de sintoma se relaciona com estes aspectos da contemporaneidade. Um dos pontos norteadores nos estudos da lógica contemporânea e do conceito de sintoma na contemporaneidade é uma tese que Joel Birman (2000:82) tem como premissa, em seu livro: “na passagem da modernidade para a pós-modernidade, algo da ordem do sujeito e do desejo se transformou radicalmente”. Ao que parece, a distinção entre o lugar do desejo na modernidade e o lugar do desejo na atualidade se inclui na lógica contemporânea que pode ser considerada, como ver-se-á, mais adiante, a partir de uma certa tendência a uniformização. Todas estas considerações serão desenvolvidas tendo em vista a definição freudiana de que é de desejo que o sintoma trata. É o que será abordado neste capítulo.

3.1 É de uma coisa que se trata

O grande divisor de águas, aquilo que parece caracterizar a atualidade enquanto uma nova lógica, é a emergência do que usualmente denomina-se sociedade de consumo e é, nesse aspecto da atualidade, que o estudo, aqui, focaliza-se. O capitalismo havia se enraizado, enquanto território, há bastante tempo e, sem dúvida, já havia trazido muitas novidades, como foi abordado com Foucault. Mas, é só a partir do nascimento da sociedade de consumo que se pode delimitar aquilo que se denomina como atualidade. Assim, no séc. XX, a sociedade de consumo se constitui vinculada aos ideais libertários da década de 60, permitindo uma nova tonalidade à lógica capitalista. O enfraquecimento de instituições como o Estado e a família, instituições tradicionais que detinham lugares privilegiados na modernidade, dá corpo a esta nova fase do capitalismo.

Baudrillard (1970) é um dos primeiros a apontar para o consumo como uma tendência que definiria a atualidade, elaborando, pela primeira vez, alguma formulação teórica sobre o

assunto. Na sociedade de consumo, a aquisição de objetos se torna necessária, perpassando o cotidiano de cada um dos que nela vivem. A ideia de felicidade passa a equivaler à ideia de ter, de consumo dos mais diversos produtos do mercado. Enuncia o filósofo que o consumo se torna necessário para que os consumidores se sintam vivos na medida em que é o consumo que organiza o cotidiano. Esta organização da vida pelo consumo, exposta pelo autor, alcança consequências que se expandem para muito além do ato isolado do consumir. É sobre essa expansão que o autor se detém ao tomar o consumo como objeto de estudo do contemporâneo. Para Baudrillard (1970), a lógica do consumo passa a ser a lógica da vida, expandindo-se para todas as atividades e para a forma do indivíduo se relacionar com todas as coisas, inclusive em sua vida afetiva e social. Como se observa em suas palavras:

Na fenomenologia do consumo, este clima geral da vida, dos bens, dos objetos, dos serviços, das condutas e das relações sociais representam o estado acabado, “consumado”, em uma evolução pura e simples, através de redes articuladas de objetos ao condicionamento total dos atos e do tempo [...] (BAUDRILLARD, 1970/2003:23) (tradução livre do autor⁵).

O filósofo, então, em seu livro de 1970, já aponta para a extensão alcançada pela sociedade de consumo, mostrando que o estudo do consumo não diz apenas respeito a um enfoque meramente econômico. No entanto, o autor não aponta somente nesta direção, como vai além no percurso de seus livros publicados. Vinte anos depois de ser um dos primeiros a escrever sobre a sociedade de consumo, lança um livro cujo nome é *A Transparência do Mal* (1990). Nesta obra, ele não possui mais como objeto de estudo a elucidação das características fundamentais da sociedade de consumo, apesar de ainda se deter nas consequências de sua emergência, teorizada, por ele, muitos anos atrás. O que emergia, na década de 60, marcando uma nova forma de se relacionar socialmente, é dimensionado enquanto teoria apenas neste segundo livro, sendo, segundo a presente pesquisa, o ponto de partida do capítulo aqui proposto.

Em resumo, para Baudrillard (1990), os objetos no consumo são descartáveis. Isso faz com que não mais se diferenciem entre si, já que não portam mais o valor necessário para marcar a sua diferença. A ausência desta diferença faz com que a sociedade de consumo

⁵Dans la phénoménologie de la consommation, cette climatisation générale de la vie, des biens, des objets, des services, des conduites et des relations sociales représente le stade accompli, “consommé”, dans une évolution qui va de l’abondance pure et simple, à travers les réseaux articulés d’objets jusqu’ au conditionnement total des actes et du temps [...].

universalize fatos distintos, uniformizando as diferenças e tornando o consumo não apenas uma forma de comprar, mas também uma forma de se relacionar e de se posicionar frente a aspectos diferentes da vida. No consumo é uniforme a maneira do indivíduo de lidar com objetos, bem como o é em seu relacionamento com outras pessoas na vida social. A uniformidade das coisas faz com que elas se tornem indiferenciadas. O consumo se expande por todos os aspectos da vida.

Baudrillard (1990), assim, evidencia o caráter epidêmico do contemporâneo, que tem como consequência o desaparecimento da metáfora. A metáfora é aquilo que permite que certos domínios, como do político, do sexual e das artes, diferenciem-se. Sem a metáfora, as categorias se contaminam, generalizam-se, perdem a especificidade e se desfazem umas sobre as outras. A partir do momento em que tudo é político, nada mais é político, na medida em que tudo é sexual, nada mais é sexual. Como resultado, os signos passam a estar desligados de suas essências, daquilo que lhes deu origem. As coisas, os signos e as ações no contemporâneo se encontram dispersas de seus conceitos, ideias, origens e valores. No entanto, o autor apresenta um grande paradoxo, ou seja, de que as coisas, mesmo desligadas de suas essências, perpetuam-se, continuam a existir, expandindo-se para além daquilo que lhes deu origem. Faz-se necessário ressaltar que o termo “coisa”, aqui utilizado, é um termo do próprio Baudrillard, que, particularmente, na ótica deste estudo, é muito propício ao que se está abordando, pois se está analisando algo que não mais se diferencia por suas qualidades, que não mais possui um lastro que o sustenta enquanto diferença das outras coisas. O termo coisa traduz, com muita precisão, o caráter indiferenciado do contemporâneo, por isso mantido esse termo no presente trabalho.

Lachapelle, em sua fotografia, parece expressar, através da criação artística, o que Baudrillard expõe através da academia. Segundo Nascimento (2007) - que também tem Baudrillard como referência para se pensar a atualidade -, a análise de obras de artistas contemporâneos como David LaChapelle viabiliza a compreensão do momento histórico atual. De acordo com o autor, as fotografias do artista encarnam algumas das características do pós-moderno de forma contundente. Para análise, o autor tem como fonte de investigação uma fotografia de LaChapelle, denominada de *Última Ceia*.



Figura 1 – Fotografia de Lachapelle - Última Ceia

Segundo Nascimento (2007), na fotografia exposta, alguns elementos faltam à cena clássica da Última Ceia, como o pão, e alguns são acrescentados, como uma transexual, latas de refrigerantes, menção ao hip-hop e a logomarca da Adidas. No entanto, apesar dessas modificações, é possível reconhecer, na fotografia, que se trata da Última Ceia. Segundo o autor, através da utilização da linguagem publicitária própria da atualidade, ocorre o esmaecimento de fronteiras. Assim, uma transexual, Amanda Lepore, pode fazer parte de uma cena clássica e - a princípio - religiosa. O autor vai além dizendo que essa forma de arte evidencia um aspecto da atualidade que é a falta de profundidade.

Há o esmaecimento das fronteiras entre a alta cultura e a cultura de massa. Refletindo outra característica das sociedades pós-modernas, a falta de profundidade (NASCIMENTO, 2007:2).

As obras de Lachapelle se caracterizam por um excesso de elementos, que, a princípio, seriam de ordens e valores distintos. No entanto, a forma com que são representados diz sobre a possibilidade de uma ausência de qualquer distinção entre os elementos, como se todos eles pudessem se sobressair em sua obra, ao mesmo tempo, fazendo com que, na realidade, nenhum se sobressaia sobre os outros. A ausência de perspectiva, da noção de figura e fundo, que sempre nortearam os sentidos e que sempre fizeram parte daquilo que uma obra precisa

para ser uma obra de arte, permite uma experiência de unidade, como se tudo, como se qualquer objeto, pessoa comum, celebridade, cores, pudessem ser uma única coisa. Vê-se traduzido para a estética aquilo que Baudrillard (1990) exalta sobre a ausência da metáfora, sobre a homogeneização das coisas.

Nesse contexto, no desenvolvimento deste estudo, utilizar-se-á de um instrumento para a feitura do texto que nada mais é do que o seu próprio conteúdo. Para tal, ter-se-á como referência a Wikipédia, grande fonte de pesquisa do contemporâneo e grande fonte para se pesquisar o contemporâneo - em virtude de algumas características que serão melhor analisadas adiante - como fonte de referência ao estudo proposto. Assim, a Wikipédia descreve o trabalho de Lachapelle como ultrassaturado:

A temática de Lachapelle, além de única, é de tal forma peculiar que é fácil reconhecer o seu trabalho em qualquer parte. No seu trabalho, o absurdo e o exagero de cores, formas, pessoas e situações é constante. Lachapelle cria um mundo estático onde tudo tem brilho e tudo o que compõe a imagem está a posar para e a servir a foto, desde os próprios modelos até um acessório aparentemente sem importância como uma cadeira ou a sede de um jardim. Tudo, até ao mais ínfimo pormenor é pensado num enquadramento de David Lachapelle.

[...] Todas essas personagens, têm algo de não-humano, como se fossem ascendência à perfeição através dos seus corpos incrivelmente brilhantes, poses e figuras perfeitamente esculpíveis, à semelhança das representações olímpicas da antiga grécia.

(<www.wikipedia.org/wiki/David_LaChapelle>)

A Wikipédia, a princípio, não seria uma fonte de dados que melhor se adequaria à academia, a uma dissertação de mestrado, pois se espera que o aluno se utilize de fontes “seguras”, de autores reconhecidos. No entanto, a fonte que se buscou para o presente trabalho já é em si o seu conteúdo e, assim, ao utilizá-la é como se pudesse dar voz ao próprio conteúdo do trabalho. Sem dúvida, a referência que foi utilizada para falar de La Chapelle e o contemporâneo também revela sobre a forma de organização do saber na atualidade e,

justamente por isso, foi usada como fonte. A Wikipédia exemplifica aquilo que Baudrillard fundamenta sobre a homogeneização dos domínios.

Segundo Peixoto (2008), a atualidade marca a não-valorização da competência em relação ao trabalho. Na mídia, como na Wikipédia, todos podem se exhibir e executar uma determinada atividade na qual não é a sua especialidade. Conforme Peixoto (2008), possuir um *status* na mídia se torna algo mais fundamental do que de fato a qualidade do que é executado. Todos podem usufruir desse *status* e se exhibir em todos os lugares. Assim, na Wikipédia, qualquer um escreve sobre um determinado assunto, há a possibilidade de todos contribuírem para a feitura de um texto. Mas, ao se seguir a ideia de Baudrillard, isso faz com que ninguém escreva, já que ninguém assina esse trabalho, sendo ele de ninguém. E, nada melhor do que dar à “coisa” – no caso a Wikipédia – a possibilidade de falar de si mesma. É diante da perfeição da coisa, do espanto de sua indiscriminação entre aquilo que coisa é e aquilo que coisa não é, que o artista quebra um pedacinho de sua escultura, pronunciando: - “Parla!”⁶.

Este caráter uniformizante/homogeneizante da sociedade de consumo será objeto de análise de muitos que têm o contemporâneo como tema de estudo. Psicanalistas, sociólogos, artistas, filósofos tomam a homogeneização e suas consequências como objeto de análise, como ainda vai ser considerado. A ideia do consumo como homogeneizante parece ser o ponto de partida de muitas contribuições teóricas a respeito da atualidade. É, por conta disso, que se apresenta o pensamento do filósofo como fundamental para o trabalho proposto.

3.2 De turista e vagabundo todo mundo tem um pouco

A homogeneização, como declara Baudrillard, é o estado de coisas da atualidade. Tal estado de coisas não só se estende aos objetos de consumo como também a todos os âmbitos dos relacionamentos, isto é, desde o relacionamento que fundamenta o consumo, entre o ser humano e o objeto, até os relacionamentos entre os humanos. Pontua Peixoto (2008:191) que “não existe nada na cultura ou na natureza que não tenha sido contaminado ou transformado

⁶ Referência ao mito de Michelangelo: “O grandioso túmulo encomendado a Michelangelo pelo papa Júlio II, em cujo projeto original, constavam nada menos que 40 estátuas de mármore em tamanho real, nunca foi concluído. Acabou com seis estátuas, sendo apenas três de autoria de Michelangelo. Uma delas, representando Moisés, é considerada a mais perfeita escultura realizada pelo artista. Surpreso com o resultado desse trabalho, Michelangelo teria batido com o martelo na estátua e gritado: “Parla, parla!” (<<http://www.mestres.folha.com.br>>).

de acordo com os interesses do poder midiático”. O caráter espetacular da atualidade se dissolve pelos comportamentos e objetos oferecidos pela cultura em voga – detendo-se no conceito de espetáculo mais adiante.

O termo coisa, referência de Baudrillard (e mantido neste texto), vem a descrever a ausência de qualidade deste objeto através do qual se relaciona na atualidade. A homogeneização, ou como define Baudrillard, a ausência da metáfora, vem a descrever um espaço onde as coisas não se diferenciam, e não se diferenciando, não são representadas por noções estéticas como a figura e fundo, assim como as obras de Lachapelle. Foi a diferença que promoveu a instauração das divisões características da modernidade, como, por exemplo, entre o eu e o outro, o indivíduo e a cultura e entre o público e o privado. É a ausência de uma diferença que vem a promover a sua diluição. A fotografia de LaChapelle ilustra um excesso de elementos que não se sobressaem e, justamente por não se sobressaírem, que o excesso se destaca como estética.

De partida, aquilo que se sustenta na afirmação da diluição entre uma das divisões oriundas da modernidade, a divisão entre o público e o privado, é algo da ordem de um espaço. Um espaço, assim como a fotografia de Lachapelle. Um espaço que se evidencia pela ausência da figura e do fundo. Um adendo: há de se ressaltar o que se deseja evidenciar, ao falar da ausência da figura e do fundo. Nessa abordagem, não se marca a ausência de algo mais profundo e de um outro mais superficial, como em uma abordagem equivocada que trataria o consciente como a superfície e o inconsciente como o mais profundo. Não é nada disso. Até porque, o inconsciente de profundo não tem nada, pois ele, através dos atos, como a fala, tem sua origem na superfície dos acontecimentos (LACAN, 1964). Aquilo que se quer evidenciar é apenas a ausência de uma diferença, de algo que marque uma diferença, pois o fenômeno de homogeneização é o que permite o apagamento da diferença entre as coisas. A diluição entre as divisões que tão bem definiam a modernidade traduzem este apagamento, posto que as barreiras rígidas evidenciam uma nítida diferença entre os domínios. Aspectos da contemporaneidade rompem com o mais evidente dos ditos populares utilizados pelas vovós: “uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa”.

É no espaço que o homem se encontra e é através dele que algo de próprio lhe é conferido. Nesse sentido que a diluição das barreiras entre o público e o privado na atualidade faz parte da análise de diversos autores. Magareth Rago (1994), em seu texto *Políticas da (in)diferença: individualismo e esfera pública na sociedade contemporânea*, declara, referindo-se ao pensamento de Sennett, que “no séc XIII, nasce a noção de espaço público como esfera de sociabilidade oposta ao domínio privado da família, lugar onde o homem

realiza sua natureza” (RAGO, 1994:15). A sociedade da época tem demarcações bem delimitadas entre estas duas esferas, o que fazia com que, no espaço público, os indivíduos tivessem que seguir regras de civilidade, tivessem de manter um distanciamento social de acordo com o papel que desempenhavam na sociedade, de acordo com as diferentes condições sociais. Já no espaço privado, de forma apostada, deveriam “ser naturais e transparentes” (RAGO, 1994:15). Como forma de exemplificar de que modo as problemáticas resultantes da divisão público-privado eram produtoras do espaço, a autora descreve as revistas femininas do início do séc. XX, que traziam como informações para as mulheres maneiras de se portar de forma polida em espaços públicos, como em reuniões sociais. A descrição era sempre o melhor conselho para as mulheres, tanto na maneira de vestir, sem muitas joias e decotes; como na hora de saírem às ruas, nunca acompanhadas de um homem que não fosse de sua família. A autora mostra, através da análise das condutas, as diferenças que marcavam os âmbitos público e privado. As diferentes formas de conduta marcavam de forma estética e ética o que se encontrava na base da formação da época.

O controle das condutas como forma do poder permear os corpos, foi abordado com Foucault, principalmente em *História da sexualidade*. O destaque é que o dispositivo da sexualidade se inclui em um sistema de dicotomias que ressoavam no saber da modernidade – e depois expressas, por exemplo, por Sennet (1974) em sua teorização acerca da divisão entre o público e privado. Foucault marca a criação da sexualidade juntamente com a origem dessas dicotomias. A sexualidade é a grande marca desta divisão, é ela que se impõe como diferença. O sintoma, enquanto sexualidade, também marca esta divisão e esta diferença. No entanto, pensadores apontam para uma nova contextualização do lugar desta divisão na contemporaneidade.

Rago (1994:18) mostra que, segundo Sennett, nos séculos posteriores ao séc. XIII, a esfera pública e a privada “se borram a tal ponto que se perde a referencia dos limites entre uma e outra”, e que este paradigma caracteriza o mundo contemporâneo. De acordo com a autora, isto levou à valorização da intimidade, por conseguinte, a valorização do individualismo. Ela observa que “assim como Sennett, Foucault enxerga no mundo contemporâneo o declínio da sociabilidade no espaço público, transformado em lugar de seqüestro e de esquadriamento do indivíduo” (RAGO, 1994:18-19).

A autora cita outro autor que pensa as consequências da diluição entre os limites entre o público e o privado de uma forma um pouco diferente. Ao invés de priorizar o

individualismo como modo de ser do contemporâneo, Maffesoli (1985) localiza no modo de ser da atualidade um desenraizamento. Conseqüentemente, o desejo do homem das grandes cidades, para o autor, numa era tecnológica, é o de se reterritorializar, expresso em uma tentativa de se conectar com a própria época vivida. Assim, sobre o homem contemporâneo, enuncia:

[...] o desejo de perder-se na multidão, de fundir-se com a massa, de reunir-se, que caracteriza o homem contemporâneo, desterritorializado e desenraizado [...] este homem tenderia a buscar refúgio e abrigo na multidão, nas situações de conagração em que seu eu se fundiria com a coletividade, numa nova economia pulsional (RAGO, 1994:23).

O desenraizar, expresso pelo autor, demonstra a diluição dos limites entre o público e o privado que caracteriza a forma de estar no mundo do homem contemporâneo. Pois, as formas com que uma sociedade se estrutura e os mecanismos dos quais ela se utiliza, como poder, não têm apenas como resultado produções de ordem econômica.

Um autor que vem, pela sociologia, tentar demonstrar a ausência de barreiras entre o social e o subjetivo e descrever a forma com que o indivíduo contemporâneo se insere neste espaço sem limites é Bauman (1998), com as suas figuras do Turista e do Vagabundo como estereótipos dos homens da atualidade. A partir dessa ótica, é interessante se ater um pouco nas conseqüências vistas, pelo autor, da ausência de limites da contemporaneidade no tocante ao modo de ser do homem. A figura do turista, para Bauman (1998), é o protótipo desse modo de ser conseqüente dessa nova ordenação entre os espaços.

Na concepção de Bauman (1998), a figura do turista valoriza o movimento e a ideia de ter a liberdade de poder mudar de lugar quando lhe for conveniente. Os turistas são aqueles que renegam a construção de uma identidade sólida e realizam “a façanha de não pertencer ao lugar que podem estar visitando” (BAUMAN, 1998:114). O autor defende que “é deles o milagre de estar dentro e fora ao mesmo tempo” (BAUMAN, 1998:114). Esta colocação do autor parece expressar, com muita precisão, o que se está analisando sobre a diluição de certas dicotomias marcadas pela época moderna.

O turista, segundo o autor, põe suas vontades em primeiro plano, sendo isso sinônimo de liberdade e de autonomia. Declara o autor que ele não possui um objetivo final em seu caminhar, tendo como característica central o fato de poder se “ligar” e “desligar” com grande facilidade, sem maiores sofrimentos e sem o peso da responsabilidade por suas escolhas, durante sua passagem pelo mundo. Satisfação esta considerada como impossível em um lar estável. Mais uma vez, esta ideia parece se remeter à frouxidão de limites.

O sociólogo traduz o homem contemporâneo através da ideia do turista, como maneira de mostrar que os valores se esvaziam com facilidade naquilo que denomina de Pós-modernidade, tal como os relacionamentos que existem apenas durante o período de prazer e que sobrevivem como objetos na cultura do consumo. Toda a satisfação do lugar de viagem do turista acaba um pouco após serem “visitados”. Os turistas perpassam em sua existência a mesma lógica de descartabilidade da sociedade dos objetos de consumo.

No entanto, Bauman problematiza a forma de estar no mundo dos turistas, pois os turistas consideram o caminhar em suas viagens como escolhas próprias. A figura do vagabundo é oposta à do turista. Ele se movimenta sem pressupor que está se movimentando a partir de um desejo próprio. O problema desta asserção se dá na medida em que, para o sociólogo, o movimento dos turistas não ocorre por uma questão de livre arbítrio, ou seja, tendo como ponto de partida o desejo individual de cada turista:

Talvez muitos se recusassem a se aventurar numa vida de perambulações se fossem solicitados a isso, mas eles não foram solicitados. Se estão em movimento, é porque foram impelidos por trás – tendo sido, primeiramente, desenraigados por uma força demasiadamente poderosa e muitas vezes demasiadamente misteriosa, para que se resista (BAUMAN, 1998:117).

Todavia, o autor não se atém, em seu livro, à explicação do que permitiria, então, este movimento, dizendo apenas que se trata de uma força “demasiadamente poderosa”. Para tal estudo, a análise de Foucault sobre o poder é, sem dúvida, uma forma de se pensar a constituição desta força “demasiadamente poderosa”.

No entanto, antes de se deter precisamente nas contribuições de Foucault para se pensar as relações de poder na atualidade e no que essas dizem respeito ao que se está denominando uniformização, é necessária a elucidação de uma outra temática inerente ao processo de uniformização: a sexualidade.

3.3 Cadê o sexual?

Nessa parte do trabalho, tem-se como objetivo apresentar de que forma a lógica homogeneizante da sociedade de consumo engloba a sexualidade.

O conceito de corpo, para a psicanálise, sempre esteve atrelado ao conceito de sexualidade. Isso na medida em que Freud (1905) abre mão de um organismo ligado ao biológico para tratar de sexualidade. A distinção entre a noção de corpo e a noção de organismo, determinada na própria constituição do conceito de sexualidade, funda uma sexualidade não mais restrita ao sexo em sua função de reprodução. Cabe lembrar que o conceito de sintoma, em Freud, é calcado no conceito de sexualidade e que se presentifica no corpo descrito como sexual.

Barros (2002) esclarece que a psicanálise não surge como uma forma de tratar problemas emocionais, como era usual pensar, mas como outra forma de tratar problemas do corpo, junto ao corpo das histéricas e aos seus sintomas de conversão. O corpo, enquanto sexual, é o que permite a ele próprio a produção de sintomas.

Como evidencia Freud (1908), a sexualidade é formulada a partir do encontro com a cultura. A sexualidade se constitui a partir de um interdito que tem origem no discurso da sociedade em voga. Assim, a civilização marca regras e lugares rígidos para a expressão da sexualidade, mas, a partir da instauração de um conflito, enquanto marca, que se pode dizer sobre a emergência do sujeito desejante da psicanálise. As restrições sexuais que a moral sexual determinava ao sujeito definiam em quais situações o sujeito poderia se expressar mais livremente em sua vida sexual.

Como há muito se sabe, a partir da sociedade de consumo, vive-se em um momento que o sexual se localiza, enquanto discurso, em um lugar muito distinto do assumido na época de Freud. O prazer é estimulado através da lógica do consumo, que incita a felicidade através do caráter sedutor de mercadorias e suas respectivas propagandas. Aspectos referentes ao sexo se encontram presentes nesse contexto atual, sendo mercantilizáveis como todos os outros objetos de consumo. A vida sexual não é mais, como na modernidade, algo que deva se restringir à vida privada. Ao invés disso, a vida sexual se faz presente publicamente, sendo incitada em seus mais diversos aspectos. Ela não é mais especial e distinta de outros âmbitos da vida. Assim, autores como Baudrillard apontam para um fenômeno que se daria como uma

nova posição do sexual frente ao contemporâneo e que é consequência daquilo que foi visto como fenômeno da homogeneização. Deixa-se entrever, dessa forma, o princípio homogeneizante presente na lógica do consumo, resultante da diluição de algumas dicotomias modernas, como exposto.

Baudrillard (1990), ao considerar a ausência da metáfora na vida contemporânea, aponta para a falta de especificidade das coisas conforme elas se generalizam e se contaminam. O sexo se inclui, para o autor, nessa lógica. As essências, que produzem a ligação entre as coisas e as suas origens, não mais caracterizam o movimento de perpetuação do sexual. Como decorrência, o sexo não se incluiria mais no sexo, tampouco o político no político e, assim por diante, nos mais diversos domínios, outrora bem delimitados pela civilização ocidental. Os domínios generalizam-se, uniformizam-se, fazendo como que o sexo não seja mais um aspecto em diferenciação de outros domínios. Baudrillard (1990) nomeia este estágio em que tudo e nada são sexuais de transexual. Este estágio seria, para o autor, resultado do próprio movimento de liberação sexual que tinha como objetivo fazer com que o sexo e o desejo se expressassem com força total. Contrariamente a este objetivo inicial, o ocorrido foi que a sexualidade se tornou indiferenciada dos signos do sexo. Para o filósofo, anteriormente, o corpo era metáfora da alma; na modernidade, transformou-se em metáfora do sexo. Já na atualidade, sem a metáfora, o sexo se encontra sem rosto, transexual. A transexualidade é o estágio em que o sexual perde a sua diferenciação em relação a todas as outras coisas. Na modernidade, o que fundamentava o sexual era justamente o fato de ele fazer parte da categoria do subversivo, sendo diferenciado de todos os outros domínios. Assim, perde-se a diferença, perde-se também a sexualidade.

[...] essa estratégia de exorcismo do corpo pelos signos do sexo, de exorcismo do desejo pelo exagero de sua encenação, é bem mais eficaz que a antiga repressão feita de proibições. Mas ao contrário da anterior, já não se sabe a quem ela se aproveita, pois todo mundo a suporta indiscriminadamente (BAUDRILLARD, 1990/2001:30).

O autor parece fazer referência, nesta passagem, a uma estratégia relacionada ao sexo e ao corpo que substitui o discurso de repressão de tempos anteriores.

Há de se evidenciarem as possíveis problematizações, para o trabalho aqui em construção, deste fenômeno contemporâneo que se está trazendo à luz. O fenômeno da homogeneização do sexual, da ausência da instância do sagrado metaforizada no corpo pelo signo do sexual, sem dúvida oferece empecilhos, já que se tem como instrumento de trabalho o conceito psicanalítico de sexualidade, no qual o sintoma se inscreve. E, a ideia de transexual parece ir de encontro com o que foi estudado sobre o conceito de sexualidade em Freud, pois a sexualidade, para Freud, mantém vínculos com a fantasia. De forma oposta, o transexual é justamente aquele que não mantém vínculos. Assim, como pode a homogeneização do sexual, já que é justamente o sexual que inaugura a diferença? Isso seria demasiadamente contraditório.

Um psicanalista que pode ajudar a esclarecer a problematização acerca do conceito psicanalítico de sexualidade e o contemporâneo é Melman (2003), que ressalta a particularidade do encontro com o sexual na atualidade. O autor evidencia o fato de que antes se vivia em uma cultura solidificada pela representação, necessária na organização do ato sexual, como na aproximação de um objeto. Para ele, o sexo, no discurso freudiano, encarna e representa a verdade subjetiva que se suporta pela castração. Segundo o psicanalista, a relação do sujeito com o mundo é instalada pela falta de um objeto, sendo esta que permite acesso às representações possíveis e à possibilidade de se produzir identificações sexuais. O autor defende que, no contemporâneo, os sujeitos são “liberados de qualquer gravitação” (MELMAN, 2003:144), ou seja, aliviados do peso do próprio percurso de sua história. Desta forma, sua relação com os objetos não é envolvida por este percurso, mas busca “ir ao objeto mesmo” (MELMAN, 2003:20). O sujeito contemporâneo, para o autor, “gira em torno dos objetos sem nenhum estilo” (MELMAN, 2003:144). O homem sem gravidade, descrito por Melman, como protótipo do homem contemporâneo, diz, sobretudo, acerca da ausência de vínculos na relação com os objetos – característica esta que também se inclui na definição de Baudrillard sobre o transexual.

O sexo na atualidade, para Melman, também não tem vínculos, por perpassar esta lógica de ausência de gravitação. A consequência, que merece ser enfatizada, é o afastamento da sexualidade, como a psicanálise a compreende. A falta de uma gravitação faz com que as relações do contemporâneo não sejam marcadas pela sexualidade. Por conseguinte, a sexualidade, assim, não se encontraria mais no sexo. O corpo não encarnaria mais, junto com Foucault, o corpo sexualizado da modernidade. Pode-se concluir, então, que a sexualidade,

como conceito psicanalítico, não se encontra presente no transexual, conceito de Baudrillard, que apresenta um fenômeno da vida sexual contemporânea.

No entanto, é possível pensar sobre a ausência do desejo? Esta poderia ser a questão resultante do estudo do conceito de sexualidade e o contemporâneo, pois ao se falar em sexualidade a partir da psicanálise, está-se necessariamente lidando com o desejo. Para a psicanálise, de acordo com Melman, o desejo sempre carrega um aspecto de subversivo, fora da norma, e a satisfação provinda deste gira sempre em torno desta transgressão. Assim, o desejo é justamente o que escapa a qualquer coisa que se ofereça enquanto homogêneo. O desejo é aquilo que não faz o ser viver como autômato. A relação enfatizada aqui entre o desejo e o que é homogêneo é de extrema valia para o estudo do tema.

Birman (2000) também vem a problematizar a questão do desejo na atualidade. Para o psicanalista, a cultura do narcisismo, forma de denominar a atualidade por Lasch (1983), de forma paradoxal, exalta a individualidade, mas, não o desejo. Na cultura do narcisismo, o indivíduo é centrado em si mesmo, não consegue perceber o outro como diferença. O outro é apenas um objeto usado para seu próprio prazer. Assim, na atualidade, “o sujeito vive permanentemente em um registro especular” (BIRMAN, 2000:25). O registro especular é aquele que, segundo Lacan (1956-1957), se dá em nível imaginário, não inerente ao registro do simbólico, que é aquele regulado pela fantasia. A presença da fantasia nas relações perpassa o desejo enquanto instaurador.

Birman (2000), como outros autores já explicitados, enfatiza na cultura contemporânea o seu caráter homogeneizador, detendo-se a este fato como um dificultador para a constituição do desejo. Aduz que a cultura do narcisismo revela uma potência perversa que é homogeneizante:

[...] a homogeneidade sem diferenças que caracteriza as massas na modernidade é a contrapartida da racionalização das práticas sociais e da burocratização das instituições. Estas últimas formas do ser do social têm o poder de homogeneizar as diferenças subjetivas e apagar os emblemas distintos das individualidades. Portanto a sociedade pós moderna constituiu poderosos instrumentos para perverter os corpos e os sujeitos, transformando-os em corpos dóceis e em subjetividades passivas, o que impede a constituição do sujeito da diferença. A cultura do narcisismo, que

grassa nos tempos sombrios da pós-modernidade e do neo-liberalismo, é marcada pelos mesmos operadores homogeneizantes, apesar de sua pretensão de ser rebelar contra a massificação (BIRMAN, 2000:266).

Birman (2000), como Melman, reconhece na atualidade uma forma de esmaecimento da diferença sexual, sendo isso resultado da lógica contemporânea. No entanto, o problema que pode decorrer desta característica contemporânea é o que leva Birman (2000:260) a afirmar que o reconhecer da diferença sexual é o que possibilita as diferenças entre as individualidades: “A individualidade somente pode ser constituída como singularidade na medida em que o sujeito da diferença se constitua”, sendo isso possibilitado na diferença sexual. Quando a diferença sexual não se instaura, não se pode dizer que ali há um sujeito, pois o desejo não se faz presente.

A importância do que foi visto até agora reside no fato de que o sintoma diz sobre um sujeito desejante, sendo uma das vias de expressão da sexualidade. Como foi abordado com Freud, este conceito se difere do conceito de sintoma patológico para a medicina. O conceito de sintoma também não é análogo a todas as formas de sofrimento psíquico, pois Freud é extremamente enfático ao diferenciá-lo da inibição e da angústia, que também se enquadram naquilo que se pode denominar como sofrimento. O sintoma é em si a realização de um desejo; e nem todo sofrimento psíquico traz em si esta definição. O sintoma enfatiza o que Birman descreve como a constituição da diferença sexual. Segundo Birman, é impossível o total esmaecimento dessa diferença, pois sem ela não se poderia falar em desejo.

Assim, tendo-se em conta o conceito de sintoma e a sua análise para o estudo da contemporaneidade, para o estudo aqui proposto, é necessária a clareza de que, ao se falar de homogeneização, está propondo-se uma dificuldade para a análise do sintoma, pois ele é aquele que impõe a diferença sexual e o que está em evidência, no contemporâneo, é justamente a diluição desta diferença. Todos os sofrimentos que não se enquadram nesta categoria, de portadores de uma sexualidade, não terão lugar como sintoma. O que se deseja frisar de imediato é que nem todo sofrimento advindo da cultura pode ser caracterizado como sintoma. Pois, como refere Birman (2000), a homogeneidade, como forma de poder de uma organização social, faz com que não se constituam sintomas como bem entende a psicanálise. Ao invés disso, a homogeneização produz “zês-ninguém” (BIRMAN, 2000:265); e o sintoma sempre diz sobre “alguém”. Birman (2000) afirma que é preciso pensar o papel dos destinos do desejo nos dias atuais. Essa pontuação do autor faz-se pertinente neste estudo, já que é justamente sobre o destino do desejo que se pensa ao analisar o sintoma.

Birman (2000) também ressalta que a cultura do narcisismo é marcada pelo desamparo. E é sob ou frente ao excesso que este desamparo, como bem ensina Freud, constitui-se:

Sob o desamparo, o sujeito se encontra diante da pressão constante das forças pulsionais, que o perpassam em diferentes direções e o inundam. O sujeito é tomado pelo excesso, de cabo a rabo. Por isso mesmo, ele é obrigado, por um lado, a realizar um trabalho de ligação daquelas forças irruptivas, constituindo um campo de objetos capazes de oferecer um horizonte possível de satisfação e, por outro, deve se impor a exigência de nomeação daquelas forças. Portanto, na experiência do desamparo, cabe ao sujeito a tarefa imperiosa de construir circuitos pulsionais esteticos para dominar satisfatoriamente as intensidades que lhe perpassam, assim como tecer derivações simbólicas para os excessos pulsionais. Enfim, tudo isso se recoloca de maneira permanente e renovada, pois a pulsão como força constante se apresenta de forma repetida. Nesse contexto, o sujeito se encontra na posição inevitável de angústia do real, que pode ter um efeito traumático caso ele não possa transformá-la em angústia do desejo, já que o efeito do impacto pulsional é sempre a angústia. A constituição de circuitos pulsionais ligados a um campo de objetos de satisfação, possibilitando a simbolização das forças pulsionais em representantes-representação, constitui a condição sine qua non para a transformação da angústia do real em angústia do desejo, impossibilitando, pois, a instalação, no sujeito, do horror do trauma (BIRMAN, 2000:44).

Birman (2000) mostra, então, que é, frente ao desamparo, que se constitui a angústia. A angústia, por sua vez, pode ter como causa o horror do trauma, caso o sujeito não possa tecer derivações simbólicas responsáveis em fazer com que estes excessos sejam redimensionados. A impossibilidade desta tecitura simbólica faz com que o sujeito fique à deriva dos excessos, dando lugar à angústia como sofrimento. Com foi visto, Birman (2000) aponta que as relações contemporâneas se dão em nível especular, o que faz com que estas amarrações simbólicas não ocorram. A angústia, assim, aponta para esse excesso. Sofrimento este que caracteriza o sofrimento contemporâneo, mas que não pode ser localizado enquanto sintoma. A angústia, como o grande mal-estar dos excessos contemporâneos, redimensiona o sofrimento psíquico, ao mesmo tempo em que dificulta a possibilidade do sintomatizar.

De acordo com a análise aqui efetuada, o sofrimento, caracterizado pela angústia enquanto excesso, é consequência do processo de homogeneização da atualidade que se caracteriza pela diluição de algumas das dicotomias bem definidas da modernidade. Pois, como esclarece Birman (2000:268), com a homogeneização se torna impossível a emergência do sujeito da diferença:

É sobre essa matéria prima maleável e plástica, marcada pela multiplicidade não-substancial, que o poder se exerce positivamente, realizando a extração do tempo do gozo e amputando o sujeito da livre circulação de suas pulsões.

Seguindo-se por esse caminho e de acordo com este estudo, pode-se dizer que é necessário atentar para o fato de que os sofrimentos psíquicos da atualidade denunciam em muito este processo de homogeneização da cultura. E denunciam muitas das vezes por não poderem ser caracterizados como sintomas, como bem entende a psicanálise. Assim, sofrimentos como depressão, compulsão, etc. denunciam, de acordo com a análise aqui proposta, muitas vezes a impossibilidade do sintoma se constituir e não “sintomas contemporâneos”. Faz-se imperativo esclarecer que não se está afirmando que estes sofrimentos contemporâneos não podem advir como sintomas, em uma análise singular. Podem, e este é sempre o objetivo de uma análise, no entanto, enquanto sofrimentos psíquicos presentes em uma cultura, eles não se caracterizam sobre a forma de sintoma. Pois, como define Birman, o sintoma não é uma característica do contemporâneo.

Todavia, esta constatação não responde à pergunta antes efetuada e que pode ser assim resumida: e o desejo? Apesar dos mecanismos contemporâneos, como expressa Birman, serem de exclusão do desejo, não é justamente ele que permite se posicionar enquanto sujeito? Por mais que o desejo não seja algo fomentado pelo funcionamento uniformizante das práticas de poder da atualidade, seria impossível presumir a ausência do desejo em uma cultura. Mais uma vez, parece que Foucault pode ajudar na elucidação da questão, ao problematizar a relação do corpo com o poder. Pois, sabe-se que o sintoma é sempre um sintoma corporal e sempre diz sobre o desejo, assim, propõe-se algumas considerações acerca de seus argumentos. A aposta que se segue é de que Foucault, ao teorizar sobre a relação entre o

corpo e o poder – a partir do paradoxo que se inscreve entre o poder e a resistência –, pode fornecer algumas contribuições sobre a relação entre o poder e o sintoma enquanto corporal.

3.4 Sobre a resistência

Foucault (1979e/2005: 179) ensina que “em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social [...]”. O filósofo é um autor fundamental para o entendimento do conceito de poder e de sua relação com o conceito de subjetividade. No primeiro capítulo, foi explanado que o poder, para Foucault, não é algo que incide sobre os corpos, como um poder externo aos que neles vivem. O poder é positivo, instrumento de formação de corpos sexualizados na modernidade. O autor evidencia que o estudo do corpo é essencial para o estudo do poder, o que foi visto através do dispositivo da sexualidade. Procura-se, junto a Foucault, pensar a relação entre o corpo e o poder, para assim, analisar de que forma o fenômeno descrito como uniformizante/homogeneizante – evidenciado por autores distintos – pode se incluir na temática do poder. Parte-se da premissa que a teorização de Foucault sobre o corpo e as questões levantadas a partir dessa análise são necessárias para uma maior compreensão do fenômeno da uniformização/homogeneização na sociedade de consumo.

A partir das explicações feitas até aqui, percebe-se que o corpo do qual necessitava a sociedade moderna e suas práticas de poder era o corpo sexualizado, pois como evidencia Foucault, o corpo sexual é uma criação datada. O corpo, enquanto sexual, é declarado por Foucault não como consequência de uma prática de poder, como se fosse um mero objeto pelo qual o poder incide, e sim, como a própria prática do poder, e é isso que difere a análise de Foucault de outras análises.

Foucault (1979c) nos diz, como já foi visto, que por volta dos anos sessenta, o poder sobre o corpo não precisou mais da rigidez que o caracterizava anteriormente. A temática da biopoder se inscreve nesse deslocamento do poder. O autor discorre sobre o biopoder, como já foi visto, como uma estratégia muito mais ágil e eficaz do poder incidir sobre os corpos. Pois o funcionamento do biopoder é altamente positivo, tendo como seus instrumentos os comportamentos, os gostos, os gestos. O biopoder age muito pouco pela imposição e essa é a sua grande novidade.

No entanto, retoma-se que a relação entre o corpo e o poder não é meramente unilateral. Foucault, em 1979, afirma que o corpo é investido pelo poder, ao mesmo tempo em que age em resistência a ele. Essas duas faces do corpo frente ao poder encontram-se em continuidade, uma se nutrindo da outra para a sua existência. Segundo Foucault (1979b/2005:146), “o domínio, a consciência do próprio corpo só puderam se dar pelo efeito do investimento do corpo pelo poder”. Um paradoxo se faz presente na análise de Foucault sobre o poder, pois, sem a ação do poder no corpo, o corpo não poderia responder enquanto corpo. Sobre as contribuições de Foucault sobre o tema da resistência, Peixoto (2008:104) afirma:

Aquilo mesmo que o poder investe – a vida – torna-se, precisamente, o território de ancoragem da resistência a ele, em uma reviravolta inevitável. Ao poder sobre a vida responde então o poder da vida, a potência do corpo biopolítico coletivo, capaz de fazer variar suas formas e reinventar seus regimes de enunciação.

Apresenta, ainda, que pensar o corpo como forma de resistência é reativá-lo enquanto instância paradoxal. Também, refere que é o paradoxo que se apresenta no corpo que todos os tipos de poder tentam apagar, resultando em corpos esvaziados. Peixoto ressalta, também, que são esses corpos apagados que se encontram na clínica atual, conforme abordado a respeito das consequências da homogeneização para o sujeito.

A leitura do corpo e do poder através do paradoxo é de extrema relevância ao trabalho em construção e pode fornecer algumas contribuições no que concerne à relação entre o sintoma e a cultura, ou dito de outra forma, através de conceitos de Foucault, entre o sintoma e as formas de poder da sociedade. Essas contribuições foucaultianas sobre a relação entre o corpo e o poder podem fornecer um olhar diferenciado sobre o conceito psicanalítico de sintoma e a sua relação com o poder, permitindo, assim, como expõe Peixoto (2008), um diálogo da psicanálise com outras áreas de saber.

Ressalta-se que o paradoxo evidenciado por Foucault e pensado por Peixoto no que diz respeito ao corpo é, aqui, extremamente oportuno, porque o sintoma, enquanto conceito psicanalítico, também, traz em si um paradoxo referente à relação entre o sujeito e a cultura. O sintoma, enquanto conceito psicanalítico, evidencia este paradoxo, pois ele é, como mostra Freud, necessário à cultura, fundamental ao desenvolvimento dos ideais civilizatórios, já que

barra o desejo, ao mesmo tempo em que já é o desejo em sua constituição. Ao longo do capítulo, viu-se, junto às ideias de Birman, que o desejo é o que foge ao homogêneo, é o que foge da tendência atual de homogeneizar os domínios. Ao se tomar emprestada a teoria de Foucault, pode-se dizer, então, que o sintoma engloba o mesmo paradoxo que se inscreve na relação entre o corpo e o poder; o paradoxo que inscreve o corpo enquanto objeto do poder e como objeto de resistência no mesmo instante. Esse enfoque ainda será melhor elucidado através de uma abordagem que inclua o entendimento foucautiano de resistência.

Além disso, a modernidade necessitava do sintoma para o seu desenvolvimento, evidenciando ainda mais as barreiras que tão bem definiam a época Moderna, necessária à constituição do próprio conceito. No entanto, o que se observa é que a cultura do consumo tem como estratégia evidenciar a ausência do sintoma, não mais necessitando dele como instrumento civilizatório, ou ainda, necessitando inexoravelmente dele, mas em sua exclusão. Segundo Carreiro (2005), na atualidade, atravessa-se um momento não mais de afrontamento como era na modernidade, mas de evitamento do conflito, seja este referente às instituições, à coletividade ou à subjetividade. De acordo com a autora, o corpo também é atingido pelo evitar do conflito, em uma tentativa de pretensão onipotente. Assim, vê-se que o que a atualidade deseja afugentar quanto ao afastamento do sintoma, é a instância do conflito como algo pertencente ao corpo.

Carreiro (2005) defende que a impossibilidade de completude, o conflito, valorizado pela teoria psicanalítica, não é instância valorizada pela sociedade atual, que tem, no corpo, um instrumento de extrema importância. O corpo é hipervalorizado na atualidade, mas não é valorizado como entende a psicanálise, como portador do conflito. Atitudes como a compulsão por ginástica, o abuso de drogas, o ato de se tatuar exageradamente, etc. definem a posição da sociedade contemporânea em relação com o corpo, como enumera a autora. Assevera Carreiro (2005) que o corpo é atingido imaginariamente por uma pretensão de tudo poder controlar, que rege o contemporâneo. Contudo, lembra a autora, que o perigo da falha real ou simbólica continua a atingir o sujeito, que se vê, muitas vezes, desamparado frente às exigências da atualidade ou direcionado por uma eterna tentativa de possuir a melhor performance. A análise da autora permite considerar que, mesmo não sendo mais o afrontamento que rege o discurso no contemporâneo, o corpo possui um papel de destaque, sendo ele alvo dos mecanismos de controle. A valorização do corpo, na atualidade, não faz

com que o poder, como acentua Foucault, não penetre sobre o corpo, e sim que se utilize do corpo através de outros mecanismos.

O corpo, na modernidade, que responde ao poder é também o corpo sexualizado pelo mesmo, como analisado no primeiro capítulo. Diante desta lógica, o corpo investido pelo poder, no contemporâneo, também, responde, mas agora de outra forma. É diante desta contradição que se encontra toda a originalidade de Foucault sobre a questão do poder. A conceituação do biopoder nasce na própria teoria de Foucault como uma forma de tentar elucidar esta outra maneira do poder penetrar o corpo, que tanto se distingue da modernidade e restando, assim, a possibilidade de pensar nas dificuldades de resistir a um poder que permeia os corpos.

O tema da resistência permeia este trabalho, pois, para a psicanálise, o que resiste é sempre o desejo. E, como elucidado através do entendimento do fenômeno da homogeneização, a atualidade trouxe problematizações a respeito desse tema. Para o entendimento da problemática referente à resistência no contemporâneo, cabem algumas considerações. No tocante ao tema da resistência, a partir de uma abordagem baseada em Foucault, que se visa, agora, a focalizar. Primeiramente, introduz-se o tema da resistência a partir de algumas concepções importantes ao estudo do contemporâneo, como a teorização deleuziana sobre o controle e, após, a partir da concepção de Debord quanto ao espetáculo. Salienta-se que não foram aprofundadas essas duas teorizações, mas houve o desejo de ater-se minimamente a elas, pois os dois autores partem de conceito muito caro a esse trabalho, que é o biopoder. Pode-se dizer que essas duas formulações teóricas nascem como tentativas de uma maior elaboração do conceito de biopoder de Foucault e, aqui, são expostas como forma de introdução ao tema da resistência. Contudo, deixa-se claro que os autores utilizados nessa explanação – Deleuze, Agambem e Hardt e Negri - foram escolhidos como comentadores de Foucault e a partir da leitura de Foucault que lhes são próprias. Suas contribuições teóricas que escapam a esse enfoque serão superficialmente consideradas, apenas, como forma de contextualização.

3.5 Do controle à resistência

Nessa parte da dissertação, tem-se como objetivo elucidar a leitura de Deleuze do biopoder e da problemática da resistência a partir do que ele denomina como sociedade de controle. A teorização de Deleuze acerca do controle como forma de poder nasce do conceito de Foucault de biopoder, em contraste ao que foi formulado como sociedade disciplinar. Colocam-se, para tanto, algumas elucidacões acerca dessas concepções a partir da temática da resistência.

Em seu artigo denominado de *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, Deleuze (1990) determina alguns dos aspectos que caracterizam a sociedade de controle e que a distinguem da sociedade disciplinar estudada por Foucault. As sociedades disciplinares podem ser situadas num período que vai do século XVIII até a Segunda Grande Guerra. Sobre as sociedades disciplinares, Deleuze localiza no enclausuramento a sua operação fundamental. Espaços fechados possuem a função de organizadores nesse tipo de sociedade. Tendo como recurso esses espaços fechados, Deleuze enuncia que um molde fixo e definido se aplicava às diversas formas sociais.

A sociedade disciplinar, declara Gondar (2004), foi descrita por Foucault como uma sociedade em que instituições, como a família, a escola, a prisão, etc., eram imprescindíveis para os mecanismos de poder da época, que tinham a disciplina como dispositivo fundamental. Estas instituições mediavam as relações sociais e disciplinavam corpos dóceis, como bem mostra o que foi exposto sobre Foucault no primeiro capítulo deste trabalho. A psicanalista aponta Ehremberg (1998) como um autor que relaciona a sociedade disciplinar com a sociedade vivida por Freud.

Hardt e Negri (2001) exprimem que Foucault fornece material para que se pense o capitalismo na medida em que fornece instrumentos à investigação entre a transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle. Na sociedade disciplinar, que condiz com a modernidade, o comando do social se faz sobre uma rede de dispositivos que produzem e regulam os hábitos e costumes sociais. Os que nela vivem, a ela obedecem, via instituições que produzem razões para as práticas sociais. Segundo os autores, o capitalismo nasce nesse terreno em sua primeira fase, que era de acúmulo de capital.

Deleuze (1990) evidencia que, depois da segunda metade do século XX, a sociedade disciplinar analisada por Foucault entra em transição para a sociedade de controle. Deleuze aponta não só uma maior complexidade no que se refere à forma de funcionamento dos

mecanismo do controle, mas também uma maior amplitude. A sociedade de controle é mais sofisticada, pois não necessita, como antes, de espaços fechados como forma de concentração, pois ela se evidencia justamente pela interpenetração dos espaços. A verticalidade de seu funcionamento, por meio das instituições, é substituída por um funcionamento horizontal, que atua de modo constante por toda a rede social. Por conseguinte, ele não pode mais ser localizado. Costa (2004) observa que as características do controle definem as formas de comunicação, as novas tecnologias, os comportamentos e até os atos terroristas da atualidade. Segundo o autor:

Hoje, o importante parece ser essa atividade de modulação constante dos mais diversos fluxos sociais, seja de controle do fluxo financeiro internacional, seja de reativação constante do consumo (*marketing*) para regular os fluxos do desejo ou, não esqueçamos, da expansão ilimitada dos fluxos de comunicação. Por outro lado, da mesma forma que o terrorismo é uma consequência do terror imposto pelo Estado, a ação não localizada dos *hackers*, produzindo disfunções e rupturas nas redes, parece ser o efeito que corresponde adequadamente aos novos modos de atuação do poder. Nenhuma forma de poder parece ser tão sofisticada quanto aquela que regula os elementos imateriais de uma sociedade: informação, conhecimento, comunicação. O Estado, que era como um grande parasita nas sociedades disciplinares, extraindo mais-valia dos fluxos que os indivíduos faziam circular, hoje está se tornando uma verdadeira matriz onipresente, modulando-os continuamente segundo variáveis cada vez mais complexas. Na sociedade de controle, estaríamos passando das estratégias de interceptação de mensagens ao rastreamento de padrões de comportamento [...] (COSTA, 2004: 12).

Assinala Peixoto (2008) que a sociedade de controle teorizada por Deleuze (1990) não se impõe pela clausura como na disciplinar, mas pelo controle contínuo e na comunicação instantânea. Enquanto a disciplina se calcava em modelos bem definidos, o controle se baseia em trocas flutuantes. Seriam formas de poder “ao ar livre” (PEIXOTO, 2008:52) e instantâneas. Segundo Deleuze (1990), não é cabível questionar qual é o regime mais duro, pois cada qual possui os moldes e suas sujeições.

De acordo com Peixoto, Deleuze pontua que, com o declínio das disciplinas, está-se perante a controles que se exercem via modulação, através de forças que se transformam a todo o tempo. Nessa fase do capitalismo, o que é priorizado não é mais a produção como anteriormente nas sociedades disciplinares, mas o seu produto. Um capitalismo dispersivo voltado para uma produção em excesso, sustentado por empresas e não mais pelas fábricas, eclode tendo como instrumento primordial o seu potencial de marketing.

Hardt e Negri (2001), a partir dos ensinamentos de Foucault e Deleuze, partem para a análise do capitalismo e de suas características, como o controle, tendo como recurso a concepção de império e as suas relações de poder. Os autores mostram que o modelo societário atual se sustenta pelo império. Nesse modelo societário, “o domínio público teria sido privatizado de tal modo que já não seria mais possível entender as organizações sociais por meio de uma dialética entre os espaços públicos e privados, ou entre o dentro e o fora” (HARDT; NEGRI, 2001:189). O império para os autores seria o novo modelo da ordem mundial, posterior ao imperialismo e seus estados-nação, que se concentra hoje nos Estados Unidos e se sustenta através de instituições transnacionais e junto ao mercado mundial. Isso tudo é teorizado tendo como base o apontamento de Deleuze a respeito das sociedades de controle e o conceito de biopoder para Foucault.

Segundo Hardt e Negri (2001), Deleuze e Guattari irão ressaltar o paradoxo que envolve o biopoder conforme, ao envolver e unificar a todos, ele cria um novo contexto de multiplicidade e pluralidade. E é sobre a produção que se concentra todo o seu argumento. O poder controla a vida que produz, sendo, ele mesmo, resultado de uma produção. “Na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida” (HARDT; NEGRI, 2001:51). Hardt e Negri (2001:58) mostram que o capitalismo opera “onde as fronteiras são flexíveis e as identidades são híbridas e fluidas”.

Deleuze e Guattari (1980) evidenciam que a multiplicidade ultrapassa as divisões binárias, como a de corpo e alma. Estas divisões, quando surgem, aparecem nas multiplicidades, em um espaço rizomático. Este se produz tanto a partir de linhas que produzem territorialidade quanto a partir de linhas de fuga, que produzem desterritorialização. As linhas distintas se conectam continuamente umas às outras.

Assim é descrito também o capitalismo contemporâneo, em seu movimento de desterritorialização contínua e oriunda do movimento do próprio desejo, ao mesmo tempo em que é em si uma organização, e, enquanto organização, se oferece como espaço sedimentado.

É neste momento em que o capitalismo se configura enquanto paradoxo na medida em que é multiplicidade presa a uma estrutura. Segundo os autores:

Vale dizer que o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não para de ser contrariada e impedida no objeto, enquanto que um novo tipo de unidade triunfa no sujeito. O mundo perdeu seu pivô, o sujeito não pode nem mais fazer dicotomia, mas acede a uma mais alta unidade, de ambivalência ou de sobre-determinação, numa dimensão sempre suplementar aquela de seu objeto (DELEUZE; GUATTARI, 1980:14).

Em síntese, a elucidação apresentada sobre o capitalismo atual, que tem o biopoder a seu serviço, traz impasses às possibilidades de se resistir ao poder. Na sociedade disciplinar, cujo poder não chegou a permear por inteiro os corpos dos indivíduos e em que o biopoder ainda não tinha alcançado toda a sua extensão, sublinham, Hardt e Negri (2001), que o poder exercido era correspondente ao que o indivíduo oferecia como resistência. A sociedade de controle, ao ter o corpo não só como instrumento, mas como seu próprio produto, faz com que o corpo social seja um só corpo, abrangendo-o em sua totalidade. Esta nova forma de poder parece trazer uma problemática para o tema da resistência. O estudo do biopoder se torna, então, fundamental para uma análise do capitalismo ao explicitar os caminhos que o poder conduz e a forma com que o capitalismo tomou o biopoder a seu serviço. Conforme Hardt e Negri (2001:52):

O poder, enquanto produz, organiza; enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz mercadorias, mas, além disso, cria subjetividades, põe umas em relação as outras, e ordena-as.

3.6 Do espetáculo à resistência

Peixoto (2008), ao pensar sobre o tema da resistência na atualidade, ressalta a pertinência da utilização da teoria de Debord (1967) para esse fim. Pontua, Peixoto (2008), que a problemática do espetáculo se localiza sobre o tema da resistência, numa época em que o espetáculo se sustenta no biopoder. Para este autor, praticamente, todos os teóricos que se preocupam em estudar a atualidade percebem a pertinência da análise do espetáculo e as suas repercussões, posto que o capitalismo trouxe um acúmulo de espetáculos. Assim o é com autores como Agambem ou Hardt e Negri. E sob tal perspectiva, junto a esses autores, analisa-se, aqui, de que forma o conceito de espetáculo ajuda a pensar a temática da resistência no biopoder.

Afirma Peixoto (2008:192) que Debord (1967) anuncia cinco aspectos da sociedade do espetáculo: “renovação tecnológica incessante, fusão econômica-estatal, segredo generalizado, mentira sem contestação e presente perpétuo”. Segundo Peixoto (2008), mesmo a tecnologia já estando presente desde o surgimento do capitalismo, depois da Segunda Guerra, ela passou a reforçar o poder do espetáculo. Sobre o presente perpétuo, expressa Debord (1967) que a circulação de informações esquece o passado e descrê no futuro, anunciando sempre as mesmas notícias e reproduzindo as mesmas informações como se fossem grandes novidades. De acordo com Hardt e Negri, apesar da enorme quantidade de estímulos, de imagens, os meios de informação foram reduzidos. A informação se tornou mais homogênea, sendo isso uma forma de manipulação da opinião pública. Segundo os autores, a comunicação é um elemento basilar nos mecanismos de biopoder.

Para Agambem (apud PEIXOTO, 2008: 198)), o espetacular não se resume à mídia, ele constitui a relação entre as pessoas. Questiona-se, Agambem, sobre a forma de se pensar o espetáculo na atualidade. O triunfo do espetáculo que, segundo Peixoto (2008:199), tornou-se a

[...] própria linguagem, a comunicabilidade mesma ou o ser lingüístico do homem. Do seu ponto de vista, seria necessário complementar a análise marxista, dado que o capitalismo não concerne apenas a exploração da atividade produtiva, mas também e sobretudo, a alienação da própria linguagem, da natureza lingüística e comunicativa do homem.

A amplitude e o alcance generalizado do espetáculo, para Agambem, fazem com que uma oposição ou resistência a ele seja algo bem difícil. Para o autor, essa forma de tirania se funda não no laço social que o constituiu, mas no laço social que ele interdita.

A abordagem de Hardt e Negri, em relação ao espetáculo, também se situa sobre o tema da resistência. No entendimento dos autores, o espetáculo é um aparato que produz e regula o discurso social, como uma cola que sustenta os corpos no império. Ele se presentifica como uma espécie de sociabilidade de massa, uniformizando as ações e os pensamentos. Observam, os autores, que, no território de espetáculo, as formas tradicionais de luta não têm alcance. No entanto, para os autores, não existe um lugar central onde ficaria o que organiza o espetáculo,

[...] ainda que, em geral, ele funcione como se esse ponto realmente existisse. O espetáculo da política é encenado como se a mídia, o governo, as empresas transnacionais ou as instituições financeiras globais, dentre outro, estivessem sendo dirigidos de forma consciente e explícita por um poder único, apesar de não estarem (HARDT; NEGRI, 2008:194-195).

É necessário salientar que todos os autores apresentados apontam para uma tendência à uniformização na sociedade do espetáculo.

Para Peixoto é inegável, então, que o espetáculo traga dificuldades às expressões de resistência. Segundo o autor - que tem como enfoque, em seu livro, os modos de subjetivação na atualidade, suas formas de poder e de resistência, através de uma aproximação, de um diálogo entre a psicanálise e outros campos de saber - os efeitos da globalização se tornam visíveis nas formas de sofrimento que caracterizam a atualidade. Um mal-estar que se difere do descrito por Freud em sua época, que tinha como base um discurso de restrição. De acordo com as suas afirmações, a forma de organização da sociedade, a qual denomina de perversa, tem como consequência uma perda de singularidade. Segundo o autor, no mundo contemporâneo, o indivíduo é codificado em saberes morais, tornando-se objeto do poder, transformando-se em um processo de sujeição. Está-se na atualidade comprometido com uma política de vida que se sustenta no biopoder, na qual, para Peixoto, está apoiada a perversidade dos processos de sujeição. Está-se diante de uma estratégia de poder que faz da subjetividade um mero consumidor de objetos de consumo, o que, para o autor, traz novos embates ao tema da resistência. Peixoto tem como objetivo pensar nas formas de resistir aos mecanismos de poder da contemporaneidade.

Segundo Peixoto, o poder, em sua forma avançada no contemporâneo, configura-se através do biopoder, tema muito bem argumentado por Foucault. Foi Foucault que denunciou, pela primeira vez, que existem forças no corpo social que fogem a esse esquema de controle. Para Peixoto, é, por meio desse entendimento, que se realiza a possibilidade de pensar a resistência, percebida, por ele, como a emergência do singular. Ele expõe que um dos perigos das forças de resistência da atualidade é a sua captura pelo biopoder, sendo assim esvaziadas de suas potências criativas.

No entanto, por mais que autores, como Peixoto, digam sobre as dificuldades de resistência na atualidade, possibilidades de se resistir estão a todo o momento presentes. O presente trabalho traz o estudo do sintoma como uma das formas de pensar essa possibilidade de se resistir.

3.7 Da resistência ao sintoma, de Foucault à psicanálise

Gondar (2004) defende que a sociedade disciplinar, ao trazer barreiras bem definidas, permitia a emergência de algo da ordem de um conflito. Já na sociedade de controle, onde não há limites bem definidos, não há espaço para a emergência de um conflito, sendo esta sua maneira de se expandir.

Diluindo-se os muros institucionais, instaura-se um modo de vida no qual existem cada vez menos distinções entre o dentro e o fora, entre o natural e o social, o público e o privado, o eu e o outro (GONDAR, 2004:82).

O que é apontado pela psicanalista é que o controle incita o ato, em detrimento do desejo, e que isso dificulta formas de resistência a este controle. Assim, o agir se dá para além do desejo, dificultando sua manifestação e a possibilidade de se mostrar resistente àquilo que se apresenta como homogêneo:

Um mandamento disciplinar porque se inscreve em um campo social e/ou subjetivo com fronteiras e limites estabelecidos, permite um espaço para a sua transgressão, porém um mandamento proferido sob a lógica do controle dificilmente oferece ao indivíduo possibilidade de objeção, já que todas as suas tentativas nesse sentido são fagocitadas pela instancia ordenadora, servindo paradoxalmente para fortalecê-la (GONDAR, 2004:85).

No entanto, a autora aponta para uma forma de resistência e de escape em relação a este controle e localiza, no desejo, esta forma de escape. Apesar de se manifestar como sofrimento e de falhar em seu objetivo, o desejo deve ser encarado como uma maneira de se posicionar contra a homogeneização.

É no espaço fluido que o capitalismo se expande, deslizando inadvertidamente enquanto suspira um tempo em que havia limites. As barreiras que definiam o público e o privado, que tão bem caracterizavam a modernidade, diluíram-se, deixando passar o que nutre o capitalismo. Gondar (2004) pontua que a sociedade atual, ao pregar o prazer imediato acima de tudo, incita ao ato, sendo este ato estimulado no contemporâneo em detrimento do desejo. O agir para além do desejo, que se pode tomar como o protótipo do ato contemporâneo, aquilo que fundamenta a sociedade atual, desconsidera a possibilidade de singularidade de um sujeito. Esta forma de movimentar-se em sociedade (usa-se, aqui, a expressão em referência à Bauman) diz sobre o que foi explicitado acerca da ausência da sexualidade neste movimento, pois o ato que desconsidera o desejo é um ato que se afasta da sexualidade. O ato dotado de sexualidade é o que distingue e singulariza o sujeito para além de qualquer uniformização. E, o sintoma é, por essência, um ato sexualizado.

Como foi visto, Birman (2000), ao se questionar sobre os destinos do desejo na atualidade, revela que a lógica capitalista contemporânea incita o individualismo, mas não o desejo. Para o autor, a lógica homogeneizante da atualidade, fundamentada pelo esmaecimento da diferença sexual, é um dificultador na constituição do desejo. Como consequência, Birman aponta para o afastamento do desejo também nas formas de sofrimento, o que o leva a crer que a lógica da atualidade também não incita a produção de sintomas, como entende a psicanálise – pois, a psicanálise sempre entende o sintoma como um ato desejante.

Assim, é, na tendência de uniformização das instâncias da vida e, conseqüentemente, da descaracterização e diluição do sexual nesta, que Gondar (2004) menciona a dificuldade de se afirmar algo subjetivo quando não se há um fora, mencionando a dificuldade de oferecer resistência a algo que é dado como universal – nas palavras do autor –, que se apresenta como uniforme. Contudo, Gondar (2004) desvela que, apesar das dificuldades e das barreiras para o seu surgimento, o desejo ainda emerge, ainda que tímido, impondo-se, mesmo que quase sem fôlego, ao que impera como universal. Portanto, ele pode, de alguma forma, ser considerado como “um lampejo de subjetivação ou um lampejo desejante” (GONDAR, 2004:89). Gondar explicita que, do ventre de uma sociedade em que a indústria de comunicação vende a ilusão de que tudo pode ser dito e que tudo é possível, o desejo vem para desmoronar esse discurso, mesmo sendo este a partir de um sintoma. É o que se pode chamar de resistência ao universal. A partir dessa argumentação, a autora introduz algo que se torna essencial para a finalização do trabalho aqui em andamento, que é a possibilidade de um olhar para o desejo e, por conseguinte, para o sintoma – visto que o sintoma é também desejo – como resistência aos mecanismos de poder que, na atualidade, oferecem-se a partir de uma lógica homogeneizadora.

O que singulariza uma modalidade subjetiva é sua forma particular de fazer obstáculo à universalidade, sua possibilidade de resistir aos processos homogeneizadores. Mesmo um sintoma pode ser entendido simultaneamente como expressão de sofrimento psíquico e como forma de resistência a injunções que se pretendem universais. É nessas brechas que o analista trabalha (GONDAR, 2004:83-84).

Assim, a partir do caminho proposto pela autora, de se pensar o conceito psicanalítico de desejo em sua face política e a partir do intercruzamento da psicanálise com outras áreas de saber – como o conceito foucaultiano de resistência – é possível inferir que o tema da resistência, em muito, interessa a este trabalho, pois, como foi dito, para a psicanálise, o que resiste é sempre o desejo.

Em suma, em uma época que teóricos diversos apontam para uma tendência à homogeneização dos domínios, a qual tem como consequência que signos, objetos e atos não

mais se distinguem entre si - segundo Baudrillard -, em uma época, que se faz evidente a falta de espaço para algo de ordem subjetiva, como a sexualidade e o desejo; o sintoma indica a possibilidade da emergência de algo que foge a este princípio. Ou melhor, apesar de tímidos, sintomas surgem e, enquanto atos, pois essa é sua natureza, denunciam o padecimento de algo que não se deixa ser homogeneizado. Os sintomas não mais caracterizam o mal-estar contemporâneo, visto que o mal-estar contemporâneo se produz justamente em sua ausência, mas, inusitadamente, os sintomas insistem em apontar para a presença do desejo.

CONCLUSÃO

No dia a dia, ou mesmo em trabalhos acadêmicos, muitas vezes, utilizam-se palavras esquecendo o peso conceitual que elas possuem. É possível ignorar por completo que elas constituem um conceito e isso modifica em muito o lugar dado a elas no sentido da mensagem em questão. Mesmo sendo ignorados enquanto conceitos, o sentido conceitual das palavras modifica totalmente o rumo dado na mensagem a ser enviada. Esse é o caso do sintoma.

Fala-se, no cotidiano, usualmente em sintomas descrevendo tudo o que gera sofrimento, seja uma tosse, seja uma tristeza. É bem comum também – mesmo na academia – referir-se sobre a relação entre o sintoma e a cultura através da expressão sintomas contemporâneos, apontando para as mais frequentes manifestações de um mal-estar contemporâneo e definindo-as como sintomas.

Nesses dois casos, do cotidiano e da academia, apesar de muitas vezes se estar lidando com uma palavra comum – sintoma – é inegável o fato da utilização de um conceito para descrever desses episódios. Porém, o conceito de sintoma utilizado nesses dois casos não parece advir da psicanálise, e sim, da medicina. Indo além, não se conhece outra forma de falar de sintoma sem a utilização ou de um conceito médico ou de um conceito psicanalítico, seja em um trabalho acadêmico, seja na mais banal conversa do dia a dia.

Assim, repetidas vezes, faz-se uso da palavra sintoma através do saber médico, como é o caso dos dois exemplos mencionados. O sintoma, para a medicina, é tudo aquilo que, como consequência de uma causa, gera alguma espécie de sofrimento, seja ela orgânica ou psíquica. Nesse contexto, toda manifestação de sofrimento é descrita como sintoma. O sintoma como conceito médico está presente na analogia entre as formas de sofrimento mais comuns do contemporâneo e os sintomas contemporâneos. Sem dúvida, essa utilização do conceito é muito usual nos estudos psicológicos, médicos e mesmo psicanalíticos da atualidade.

No entanto, não é a forma médica que foi inserida enquanto análise neste trabalho. Como foi visto no capítulo conferido a Freud, a psicanálise nasce, ou melhor, se estabelece, rompendo com alguns aspectos da medicina, sobretudo conceituais, como é o caso do sintoma. Uma apropriação é feita sobre o conceito. E o sintoma psicanalítico surge trazendo novidades. Conforme a ótica deste trabalho, algumas dessas novidades trazidas por Freud podem ser ainda muito úteis no estudo do contemporâneo, acarretando importantes considerações, que não se fazem possíveis através da ignorância de que a palavra sintoma

sempre constitui um conceito. Sem dúvida, um dos grandes interesses deste estudo é lembrar a impossibilidade da utilização de certas palavras sem a força conceitual que elas possuem.

Dessa forma, escolheu-se trabalhar com o conceito psicanalítico de sintoma, não o médico, o que impossibilita partir para uma análise da atualidade utilizando a expressão sintomas contemporâneos, pois, como referido, esse tipo de análise implicaria em uma similaridade entre o sintoma e o sofrimento. A escolha parte das particularidades do conceito de sintoma para a psicanálise e de sua distinção do conceito de sintoma para a medicina.

Assim, como se espera ter mostrado a partir do estudo de Freud - mais especificamente na diferenciação feita por ele entre sintoma e angústia - o sintoma não é análogo ao sofrimento. Segundo Freud, existem outras formas de sofrimento, como o luto ou a angústia que diferem em muito do sintoma. Por si só, essa diferenciação impossibilita nomear qualquer manifestação de sofrimento de sintoma.

Um psicanalista que pensa criticamente sobre o uso da expressão “sintomas contemporâneos”, na análise dos sofrimentos psíquicos determinados pela atualidade, é Cabas (2006). O autor indica um paradoxo existente na expressão “novos sintomas”, mostrando que, a partir da leitura psicanalítica sobre o sintoma, pode-se afirmar que não há “novos sintomas”.

Para este autor, a psicanálise pode participar do debate sobre o sofrimento contemporâneo, mas não utilizando a expressão novos sintomas para a elaboração dessa temática. Sobre o tema dos “novos sintomas”, os estudos psicanalíticos devem sempre partir de um posicionamento crítico. Visto que, segundo o autor, a psicanálise não pode propor uma solução ou uma resposta para a determinação dos “novos sintomas”, sobre os “sintomas de nosso tempo”, pois não pode estabelecer regras quanto às formas de satisfação.

Declara o psicanalista que, em uma época na qual existe a multiplicação em serie de objetos, de *gadgets*, é só quando o Viagra não consegue mais causar o resultado esperado, quando as cirurgias plásticas não evocam mais a imagem ideal, que a psicanálise pode se posicionar, tendo algo a dizer. Demonstra Cabas que o que é dito pela psicanálise só pode ser dito *a posteriori*. Na sua perspectiva, os sintomas só existem, em uma análise clínica, depois que o sujeito se questiona sobre eles, dando-lhes assim existência. Isso faz com que não existam sintomas de “nosso tempo”, pois não se pode definir quais são eles. Para o autor, nomear quais são os sintomas contemporâneos seria o descrever de uma fórmula, o que faz com que a prática psicanalítica rompa com os seus propósitos.

A psicanalista Herzog (2006) compartilha da mesma opinião de Cabas a respeito do uso polêmico da expressão “novos sintomas”. De acordo com Herzog, todos que pensam acerca da época contemporânea consentem com o fato de que esta traga algumas novidades

em relação à clínica. No entanto, enuncia a autora, este consentimento não ocorre no que concerne à forma com que devem ser tomadas essas particularidades contemporâneas, como, por exemplo, a pertinência do uso da expressão "sintomas contemporâneos" para a denominação dessas novidades. Ao ir além de sua indagação sobre a expressão "sintomas contemporâneos", a psicanalista questiona se os sintomas precisam de uma nosografia específica.

Hergog (2006) parece dar um passo adiante ao estudo de Cabas na medida em que demonstra que a crítica em relação à utilização dessa expressão não retira da psicanálise as suas possibilidades de pensar sobre a subjetividade contemporânea, pelo contrário, só fortalece as suas contribuições. Herzog cita Calligaris (apud Herzog, 2006: 16) para ressaltar a pertinência de sua afirmação de que "cada época organiza seus gozos e tem as 'patologias que merece'". Porém, ressalta a autora, essa afirmação não deve ser uma deixa para possíveis classificações e generalizações, a ponto de definir-se quais são essas 'patologias' ou defini-las em uma relação meramente causal. Esse posicionamento levaria não a um conhecimento do que se passa sobre a produção subjetiva na contemporaneidade, mas, pelo contrário, ao risco da perda do que tanto preza e defende a psicanálise, que é a singularidade, a riqueza de cada caso. Apresenta a autora que, do ponto de vista clínico, não se podem extrair modelos. E assinala que o conceito de sintoma se refere ao singular de cada caso, em conformidade com a cultura, mas nunca através de modelos pré-definidos. Pontua mais uma vez que o conceito de sintoma, antes de tudo, é "um modo de resposta a algo que inquieta, que afeta, sendo à luz dessa perspectiva que todo sintoma é contemporâneo" (HERZOG, 2006:17). Faz-se importante frisar o comentário da autora sobre a contemporaneidade do sintoma, o que afirma a legitimidade de se pensar sobre o conceito à luz da atualidade.

Seguindo os passos traçados pela psicanalista que defende a contemporaneidade do conceito de sintoma ao tomá-lo como uma forma de atuação da singularidade em meio à cultura em voga, verifica-se a pertinência da análise desse conceito perante a atualidade. Ainda, seguindo os seus passos, verifica-se a pertinência também de tomá-lo no singular "sintoma", o que impossibilita a utilização do termo "sintomas contemporâneos". Pois, como salienta a autora, não se pode definir o sintoma a priori, nem mesmo definir modelos causais a partir da cultura. Inferir, por exemplo, que pessoas com depressão refletem um sintoma contemporâneo, é cair nesses modelos pré-definidos. O que não significa que uma análise do sofrimento, oriundo da "depressão", não possa ser muito válida para o estudo do contemporâneo. O que se diferencia aqui é o lugar da depressão no estudo em voga, como um sintoma ou como uma forma de sofrimento.

Isto é, utiliza-se das críticas desses dois autores sobre a expressão sintomas contemporâneos, não como forma de mostrar que aspectos particulares à subjetividade da atualidade não podem ser estudados e analisados pela psicanálise. A crítica que se fornece neste trabalho é terminológica, ou seja, diz respeito à utilização do conceito de sintoma como forma de definir a subjetividade e as particularidades da atualidade. Ressalta-se, assim, a pertinência da análise do sofrimento que reside na cultura e de suas particularidades. Sobretudo, esse foi um dos pontos de destaque do último capítulo desta dissertação, que teve como ênfase destacar aspectos particulares da época atual e consequentes interferências destes à temática do desejo. Mas, como oportunamente analisado, sofrimentos advêm da cultura da atualidade que não podem ser enquadrados dentro do conceito de sintoma. No entanto, o conceito ainda resguarda a sua importância nessas análises sobre a cultura, justamente, por não servir a essas definições, a priori, e por se destacar como algo distinto do conceito de sofrimento.

A análise referente à singularidade do conceito de sintoma e de sua consequente legitimidade, pode ser verificada na obra de Freud, com o que ele pontua, desde o início de seus estudos, de diversas formas, a respeito do conflito como inerente ao sintoma. Um sintoma não é apenas um padecimento psíquico, mas um padecimento resultante de um conflito. Chamando-se atenção para o fato de que é o conflito, na obra de Freud, que delinea e define o que a psicanálise denomina de singular. É no conflito que se instaura o singular, o que a psicanálise tanto preza no sujeito desejante.

Todavia, a análise do que constitui o conflito pode acarretar alguns mal-entendidos, como, por exemplo, uma análise meramente dualista da obra de Freud. Deseja-se, nessa perspectiva, marcar, como assinalado no último capítulo, que o conflito presente no sintoma evidencia a instância do paradoxo.

Há de se frisar que o sintoma é paradoxal, não por ser duas falas distintas - o que a princípio pode parecer em uma análise superficial da obra de Freud -, mas por ser uma fala do próprio paradoxo. Ele denuncia a existência de um paradoxo no sofrimento do sujeito. O sintoma, assim, alerta para a presença daquilo que, como ordem, não deveria coexistir, porém coexiste. O paradoxo é justamente esta impossibilidade; a impossibilidade de duas coisas distintas coexistirem lado a lado. Entende-se, aqui, o paradoxo como algo bem distinto de uma dualidade. Isso posto, a dualidade evoca duas coisas distintas e ressalta ainda mais a diferenciação que existe entre elas. Como exemplo, distinções feitas a partir da preposição “ou”: Jesus é um Deus ou é um Homem. O “ou” na sentença apresentada evoca que Deus e

Homem são de naturezas distintas e que não podem coexistir como sendo uma mesma coisa. Outro exemplo: o sintoma é satisfação ou é sofrimento. Essa afirmação evidencia que satisfação e sofrimento são duas coisas irreconciliáveis. Com esse último exemplo, pode-se compreender a falha que o sintoma apresenta na lógica dual, visto que o sintoma não é satisfação ou sofrimento, o sintoma é satisfação e sofrimento. O entendimento da diferenciação existente entre satisfação e sofrimento é anulado com o conceito de sintoma, e, nessa anulação, que entende-se o paradoxo apresentado pelo sintoma.

O sintoma, então, marca, de forma sempre abrupta, a inexistência, a impossibilidade de uma dualidade. Para Freud, o sintoma, ao mesmo tempo em que é uma renúncia da satisfação pulsional, já é, em si mesmo, uma forma de satisfação pulsional. Este é o primeiro grande paradoxo do sintoma psicanalítico, mas não é o único a ser elucidado. Como ao tomar-se emprestado conceitos de outro autor – Foucault – e suas contribuições para a análise da cultura e de suas práticas de poder para o entendimento do conceito freudiano de sintoma. Na realidade, os paradoxos que são colocados como próprios ao sintoma não são distintos entre si e não se diferenciam do paradoxo já apresentado, que concerne à satisfação e ao sofrimento. No entendimento deste estudo, são formas distintas de dizer uma mesma coisa. São modos diversos de entender o paradoxo instaurado pelo sintoma.

A dimensão desse conflito paradoxal inaugurado por Freud traz em si o paradoxo existente entre o poder e a resistência - de acordo com o estudo de Foucault. O sintoma é sempre uma forma de submissão ao poder já instaurado - a partir do discurso de uma cultura – e, ao mesmo tempo, uma forma de resistência a ele. O paradoxo se evidencia em sua faceta de ser simultaneamente duas coisas que tendem a apresentar-se como apostas, mas que, no sintoma, mostram-se como paradoxo. Assim, um minucioso olhar sobre a obra de Freud demonstrará o quanto esse conflito não diz respeito a forças duais como, por exemplo, entre o sujeito e a cultura - pelo menos essa dualidade não é original, e sim fruto da experiência cultural e de suas formações - mas sim para algo que é paradoxal, que se apresenta como um contraste em uma mesma coisa.

O trabalho que foi apresentado teve como objetivo a elucidação de um conceito psicanalítico e as implicações de pensá-lo na atualidade. Para isso, fez-se necessário um intercruzamento entre a psicanálise e outras áreas do saber, em particular, um diálogo entre o conceito apresentado e outros conceitos foucaultianos, como o de resistência e o de poder. Viu-se, a partir de autores que também se utilizam dessa abordagem, como Birman, Gondar, Peixoto, etc., que a relação entre o desejo e a cultura para a psicanálise pode ser entendida por meio de um entendimento da resistência em face do poder em voga.

Observou-se, ao longo do percurso desta dissertação, que o poder atual se apresenta na forma do processo de homogeneização dos diversos âmbitos da vida. Como Birman salienta, o desejo se apresenta na diferença sexual, não fazendo parte da lógica homogeneizadora. O desejo, assim, é justamente o que evidencia a diferença, o não homogêneo. De acordo com essa leitura, pode-se dizer que o desejo sempre faz contraponto ao que se estabelece como assujeitador, ao que está instituído. Gondar, ao pensar nas formas de resistir ao poder do controle em sua lógica homogeneizadora, pontua, através do desejo, essa possibilidade. O desejo é visto pela autora como uma forma de resistir ao que se oferece como homogêneo, ao que se oferece como universal, instaurando a singularidade. O sintoma traz em si mesmo essa possibilidade.

De acordo com a análise presente nessa dissertação, o sintoma sempre é o instituído, por preservar e tratar de discursos que concernem os mecanismos de poder atuais, mas ao mesmo tempo, trata daquilo que vem a contrariar esta lógica, sendo sempre uma forma de resistência ao que é instituído, uma maneira de romper com os discursos rígidos de uma sociedade. É por ser paradoxal que ele se apresenta como singular, pois ele emerge também como uma forma de resistência.

Foucault, em sua análise sobre o poder, elucida que toda a época tem seus dizíveis e seus indizíveis. Nesta ótica, o sintoma é sempre aquilo que não se pode dizer e, simultaneamente, já é em si uma fala. É o dizer de algo e a impossibilidade de uma fala que o caracteriza como sintoma.

Conforme a presente pesquisa, esse entendimento seria fundamental ao estudo do contemporâneo, pois retira um certo olhar do sofrimento como algo submisso e apenas como uma resposta passiva a algo que é externo. Como o é, por exemplo, o conceito de sintoma para a medicina. Freud inaugura outro olhar para o sintoma em sua faceta de singularidade. Uma tosse, para a psicanálise, só pode ser considerada o sintoma de alguém se algo de singular se presentificar nessa queixa. Ressalta-se que o que torna possível a presença desse algo singular é o conflito marcado pelo desejo, demarcado pela instância do paradoxo. A partir desse entendimento, torna-se impossível asseverar, por exemplo, que a depressão é um sintoma nos sujeitos contemporâneos. A depressão pode sim trazer, em si, um sintoma a um sujeito, mas nunca a priori.

O que o sintoma, concebido por esse enfoque, pode ajudar no estudo do contemporâneo? A resposta a tal questionamento foi exaurida a partir de vários autores a quem a atualidade, caracterizada como sociedade de consumo, traz um problema às manifestações de resistência no que se refere aos seus mecanismos de poder. Deleuze

denominou a forma de poder do contemporâneo como controle, um poder muito mais fluido e inconsistente do que o descrito por Foucault como disciplinar. A partir de então, autores de diversas áreas, como sociologia, psicologia, filosofia e psicanálise, ocuparam-se da tentativa de entendimento das particularidades dessa forma de poder e de sua consequência para a subjetividade. Desse modo, autores não só de áreas divergentes como de linhas teóricas, muitas vezes, opostas, parecem, cada um a seu modo, ocuparem-se de uma mesma coisa e concordarem com pelo menos uma particularidade do contemporâneo: certa tendência à uniformização. É lógico que não se está referindo que as teorias são equivalentes, nem mesmo próximas, nem se minimizam as consequências teóricas trazidas pela teoria de cada um dos autores. No entanto, Bauman, ao inferir sobre uma liquidez da Pós-modernidade; Deleuze quanto à fluidez do controle; Foucault a respeito do biopoder; Baudrillard concernentemente ao fenômeno de homogeneização e da transsexualidade; e Sennet no tocante à diluição entre o público e o privado, bem como muitos outros, tendem a apontar para uma mesma particularidade no contemporâneo. É importante notar-se que essas teorias não estão presentes, no trabalho exposto, como similares. Apenas está sendo lembrado que existe algo que se repete nas análises do contemporâneo, mesmo essas análises tendo sido feitas por autores tão diversos.

Almeja-se ter apresentado, no desenvolvimento deste trabalho, não apenas algumas das facetas dos mecanismos de poder na atualidade, como, em continuidade a este estudo, as particularidades inerentes ao tema da resistência. Para tanto foram citados autores que demonstram que este novo poder, que a tudo engloba; que é fluido; que não se corporifica em nenhuma entidade sólida, como era o caso das instituições na sociedade disciplinar; e que se serve da vida, como evidencia Foucault, traz algumas dificuldades ao tema da resistência. Na realidade, segundo o ensinamento de Foucault, não só todo poder tem as suas formas de resistência como todo o poder cria as suas próprias formas de resistência. No caso das sociedades disciplinares, em que o poder se concentrava em instituições, como o Estado e o exército, as formas de resistência se criavam a partir desse paradigma, por meio de greves, de revoltas populares, de revoluções que tomavam o poder, ou, como ressalta Foucault, através da própria sexualidade. Nas sociedades disciplinares, onde o poder tinha totens bem demarcados, a resistência, ou pelo menos as suas tentativas, também, podiam ter signos bem específicos que as representassem. O problema proposto por diversos autores, no que se refere ao tema da resistência na atualidade, é relativo a essa diferenciação entre a contemporaneidade e as sociedades modernas, em que signos se encontravam presentes como representantes do poder, porém, hoje, esses signos não têm mais a força de outrora; e o poder

se encontra, assim, disperso. Com isso, revoltas populares, greves, etc. perdem as suas forças, não atuando mais como poderosas armas de resistência. Ao contrário, parece que cada vez mais são apropriadas pela sociedade de consumo como pertencentes à sua própria lógica. Como exemplo, camisas do Che Guevara são vendidas e comercializadas como se nenhum empecilho ou contradição se apresentasse nesse ato. Pelo contrário, o consumo parece se apropriar do próprio paradoxo, tamponando a possibilidade do paradoxo apresentar algo de singular, de trazer alguma espécie de criatividade. Outro exemplo seria o Dalai Lama, que, em diversas entrevistas, enaltece a maravilha que é a ciência. As instâncias bem demarcadas da modernidade se diluem através do consumo.

Autores que trabalham com a psicanálise, como Joel Birman ou Jô Gondar, discorrem sobre a problemática do desejo na atualidade, fornecendo, a partir de suas análises, contribuições ao tema da resistência. Eles indicam que na medida em que a atualidade dificulta a emergência de algo singular, também, dificulta a emergência do desejo, visto que, para a psicanálise, desejo e singularidade são análogos. Atos esvaziados de desejo, enunciados por Gondar, circulam na atualidade, no consumir de objetos expostos pelo consumo.

Sem adentrar, pois tal argumento escapa do tema em foco, patologias surgem não mais oriundas do dualismo moderno, como, por exemplo, nas conversões históricas, evidenciando não mais o paradigma moderno disciplinador, mas evidenciando um mal-estar oriundo da dificuldade de expressão do desejo em uma lógica homogeneizadora. Ataques de pânico, compulsão à compra, ao sexo, as drogas, etc. são frutos não tanto da formação de sintomas, mas expressões de angústia, momento esse em que o sujeito se encontra inerte, paralisado diante da causa de sua angústia. Algo localizado por Freud como anterior ao sintoma. Algo localizado pela psicanálise como anterior ao ato.

No entanto, não quer dizer que esse sofrimento não possa ser olhado e mesmo transformado em outra coisa, em uma coisa nova e incorporado pelo sujeito como algo singular. Essa incorporação, para a psicanálise, tem um nome: sintoma. Na medida em que se consegue vislumbrar alguma espécie de conflito no sofrimento, em que esse sofrer passa a não fazer tanto sentido assim ao sujeito que o possui, pode-se vislumbrar o que é denominado de desejo. Uma questão simples assim pode surgir: “O que eu tenho haver com isso?” e mudar tudo. O se fazer responsável pelos atos, permite ao ato seu próprio caráter que é a imprevisibilidade, a novidade, o emergir de uma potência criativa. Essa é a aposta da psicanálise.

O sintoma não é a conversão histérica, o ato obsessivo ou mesmo a compulsão e a depressão da atualidade. O sintoma psicanalítico é a possibilidade de vislumbre do desejo em

um sofrimento. Entendendo-se o sintoma como a possibilidade de olhar para o sofrimento não apenas como resultado de forças asujeitadoras, de um ato de passividade e condescendência do sujeito. Esse olhar traz a possibilidade de vislumbre do paradoxo, do conflito, da resistência tão intrínseca ao poder. Indo além, é a ausência de um saber prévio sobre qualquer tipo de sofrimento. A depressão é um sintoma? Não se sabe. Só se pode sabê-lo depois de o sujeito fazer alguma coisa com isso. O sentido proposto pela medicina aos sintomas é rompido pela psicanálise. Se existe algum ensinamento de Freud a respeito do sofrimento que vai muito além do imaginário do Édipo e dos preconceitos de sua época - muito útil ao contemporâneo - é que o sofrimento através do sintoma é um ato, um ato no mundo, não esvaziado de singularidade, como é o esteriótipo do consumo.

Como conclusão, deseja-se também deixar uma questão. Uma interrogação que merece ser mantida como questão, sendo, assim, mais interessante do que uma possível resposta. A questão pode ser exposta dessa forma: qual a função do sintoma na atualidade? Para tanto, passa-se a apresentar de forma mais clara a questão proposta.

A civilização tratada por Freud fala, sobretudo, como abordado, da sociedade moderna. É época esta que funda, por assim dizer, a divisão entre a esfera pública e a privada como consequente à lógica moderna. A casa passa a ser um território distinto da rua. Os corredores marcam o que define a divisão entre ambiente íntimo, o quarto, a sala, ambiente de encontro entre a família. Uma série de outras divisões se funda nesse mesmo processo, definindo algumas demarcações a subjetividade. É o princípio da intimidade. É o princípio da individualidade, do indivíduo como distinto da esfera social. É o princípio a que Foucault nomeia sexualidade.

Assim, o conceito de sintoma se estabelece através dessa mesma lógica, configurando um paradoxo. Ao mesmo tempo em que o conceito de sintoma bem define o dualismo moderno, também, ele protagoniza os limites bem demarcados da modernidade - entre cultura e indivíduo, entre o público e o privado - ao mesmo tempo em que ele serve como modo de sustentar ainda mais essa forma de poder, ele o desmascara. O sintoma denuncia o discurso de poder da modernidade que sustentava ser possível manter essa dualidade em todos os âmbitos da vida. O desmascarar parece ser oriundo de sua própria essência que é o paradoxo. Onde é renúncia, o sintoma é também satisfação, onde é cultura, ele é contracultura, onde é dois - cultura e indivíduo, público e privado - ele é um só. A grande função que o sintoma tinha na modernidade era, através do paradoxo, evidenciar a impossibilidade de dualidades tão bem definidas. Retornando-se à questão: qual a sua função na contemporaneidade? Isto é: se, na modernidade, o sintoma servia como instrumento de resistência por denunciar a

impossibilidade dessa rigidez de limites bem definidos, em uma época em que essa rigidez não mais é característica, como na atualidade, onde está a sua face de resistência? Lembra-se que ao formular essas perguntas, na realidade, está-se questionando sobre o lugar do desejo no sofrimento em face da cultura da atualidade.

Junto à emergência da sociedade de consumo, o prazer se torna palavra de ordem no lugar da antiga restrição. Prazer, este, que se encontra embutido no oferecer dos mais diversos produtos do mercado, os chamados objetos de consumo. No entanto, da mesma forma com que Foucault denuncia o discurso de restrição da modernidade, mostrando que, muitas vezes, o que estava velado sob esse discurso não era tanto o ato de restringir, mas o de incitar, deve-se também ter cuidado ao analisar os discursos no contemporâneo. Como representa Bauman, através da figura do turista como uma caricatura do homem na atualidade, o turista age como se o seu agir fosse dotado de total instrumentalidade, da mais ampla liberdade de escolha. O autor denuncia que o turista se movimenta como se esse movimento fosse oriundo de seu próprio desejo, quando, na realidade, ele não pode escolher por se movimentar. Assim, pode-se dizer, a partir dessa análise, que o discurso atual que prega a total liberdade, o pleno prazer, também, traz em si uma forma bastante severa de controle. Um discurso que tem meios muito distintos da modernidade, mas que também apresenta impasses à subjetividade.

No mundo de Freud, a partir da lógica moderna dominante, a resistência também se guiava pelo embate dual comum à época, o que levou Foucault a afirmar que cada época cria as suas formas de resistência. De certa forma, a partir de caminhos tortos, uma rede de possibilidades de resistências ao poder se definia nesse território. A lógica dualista criava as suas formas de resistências e, de forma paradoxal, as suas formas de resistência mostravam a incoerência de se seguir por essa lógica – como é o caso do sintoma. Deve-se atentar para o fato de que não é apenas a atualidade que oferece dificuldades à expressão do desejo, Freud se referia a isso, em sua obra de 1930, *O mal estar na civilização*. No entanto, ao mesmo tempo em que o sintoma representava os ideais dessa civilização, de afastamento do desejo, o sintoma já era em si mesmo a presentificação desse desejo excluído.

De forma contrária a esse apontamento, a sociedade de consumo, ao vender a ilusão de que a felicidade e a liberdade são possíveis, vende também a ilusão de que não há poder. Assim, uma forma de controle muito mais fluida permeia os corpos, como que se diluindo sobre eles. Sofrimentos demonstram a sua presença e, mesmo não mais caracterizando o cenário atual de mal-estar, sintomas também brotam não apenas demonstrando a presença do poder, mas querendo dizer algo sobre ele. Os sintomas dizem sobre a lógica da atualidade, até em suas dificuldades de aparição, e quando emergem, ainda demonstram uma forma de

resistência à lógica atual – já que o sintoma sempre se apresenta em contraponto a cultura. Na cultura atual, o sintoma parece funcionar em contraponto à fluidez que permeia a lógica da atualidade.

Na emergência do sintoma na atualidade, o que emerge ainda é o paradoxo – nisso não há nenhuma novidade. O paradoxo mais uma vez se instala no sintoma, no entanto, o que se apresenta como resistência na atualidade – aí está a novidade – não é mais o dizer sobre a impossibilidade de uma lógica dual como na modernidade, pois isso permeia o próprio discurso instituído. Ou seja, a fluidez que permeava o discurso de resistência do sintoma frente à modernidade não funciona mais como resistência na atualidade porque esta fluidez faz parte do próprio discurso já instituído da sociedade de consumo.

No entanto, o sintoma ainda se apresenta em uma face de resistência, pois ele sempre é expressão do desejo, apesar dessa face não ser mais a mesma. Pergunta-se, então, se o que se oferece como resistência no sintoma frente ao poder da atualidade não é o caráter de divisão do sintoma, o caráter de clivagem do sintoma, que era o que, na modernidade, sustentava o discurso do instituído. Uma divisão que, por sua vez, demonstra que toda a fluidez não é tão possível assim. A impossibilidade que é denunciada no paradoxo do sintoma da atualidade não é mais a dos espaços bem demarcados da modernidade, porém é a impossibilidade de se viver tão somente a ausência de limites, em um espaço tão uniforme. A ordem dos fatores – instituído, instituinte – parece se alterar na atualidade, alterando, assim, a função do sintoma frente à cultura.

REFERÊNCIAS

- BAUDRILLARD, Jean. (1970) *La société de consommation*. Paris: Folio Essais Ed., 2003.
- _____ (1990) *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas: Papirus Ed., 2001.
- BAUMAN, Z (1998) *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED., 1998.
- BARROS, Romildo. (2002) De que corpo se trata? *Revista Clique*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p. 99-103, 2002.
- BIRMAN, Joel. (2000) *Mal estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira Ed., 2007.
- _____. (2003) Soberania, crueldade e servidão: mal-estar, subjetividade e projetos identitários na modernidade. In: PINHEIRO, Teresa (org.). *Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas*. Rio de Janeiro: Contra capa Ed., 2003. p.11-26 .
- _____. (2007) *Foucault et la psychanalyse*. Lyon: Parangon Ed., 2007.
- BORGES, Jorge Luis (1999) *Obras completas*. São Paulo: Globo Ed., 1999.
- CABAS, Antonio Godino (2006) Psicanálise e sintomas contemporâneos. In: FIQUEIREDO, Ana Cristina. *Corpo, sintoma e psicose: leituras do contemporâneo* . Rio de Janeiro: Contra Capa Ed., 2006. p.19-26.
- CAMPOS, Érico (2004) A primeira concepção freudiana de angústia: uma revisão crítica. *Revista Ágora* , v.7, n.1. Rio de Janeiro., 2004.
- CAMUS, Albert. (1951) *L'homme revolte*. Paris: Folio Essais Ed, 2006.
- CARRETEIRO, T. (2005) Corpo e contemporaneidade. *Psicologia em Revista*., Belo Horizonte, v.11: INNS Ed., 2005.
- COSTA, Rogério (2004) A sociedade de controle. *São Paulo em perspectiva* v.18 n.1, São Paulo, 2004.
- DEBORD , Guy (1967) *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles (1972) Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *In: Conversações*. Rio de Janeiro: 34 Ed, 1990. P.219-226.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. (1980) *Mil Platôs* Vol. 1. Rio de Janeiro: 34 Ed., 1980.

DELEUZE, Gilles. e PARNET, Claire (1977) *Diálogos*. Rio de Janeiro: Escuta Ed., 1977.

DESCARTES, René. (1937) Discurso do Método. In: Coleção Os Pensadores, vol. 1. São Paulo: Nova Cultural Ed, 1987.

EHRENBERG, Alain (1998) *La fatigue d'être soi*. Paris : Odile Jacob Ed., 1998.

HARDT, Michael. e NEGRI, Antonio. (2001) *Império*. Rio de Janeiro: Record Ed., 2001.

HERZOG, Regina e SALTRAGER, Ricardo (2003) A formação da identidade na sociedade contemporânea. *In: PINHEIRO, Teresa (org.). Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas*. Rio de Janeiro: Contra capa Ed., 2003. p.27 - 42.

HERZOG, Regina (2006) O contemporâneo do sintoma. *In: FIQUEIREDO, Ana Cristina. Corpo, sintoma e psicose: leituras do contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Ed., 2006. p.13-18.

GARCIA ROSA, Luiz Alfredo. (1988) *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

GONDAR, Josaida (2004) A sociedade de controle e as novas formas de sofrimento. *In: ARAN, Marcia (org). Soberania*. Rio de Janeiro: Contra Capa Ed., 2004.

GUIMARÃES ROSA, João (1968) Aletria e hermenêutica. *In: Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Ed., 2001. P.29-40.

FOUCAULT, Michael. (1966a) *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São paulo: Martins Fontes Ed., 2000.

_____. (1966b) Michael Foucault, Les mots et les choses *In: Dits et écrits I*. Lonrai: Gallimard Ed., 2001.

_____. (1976) *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes Ed, 1991.

- _____. (1977) *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Graal Ed., 2005.
- _____. (1977-1078) *Sécurité, territoire, population*. Lonrai: Gallimard Ed., 2004.
- _____. (1978-1979) *Naissance de la biopolitique*. Lonrai: Gallimard Ed., 2004.
- _____. (1979a) Nietzsche, a genealogia e a história. *In: Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal Ed., 2005. p.15-38.
- _____. (1979b) Poder-corpo. *In: Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal Ed., 2005. p.145- 152.
- _____. (1979c) Não ao sexo rei. *In: Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal Ed., 2005. p.229-242.
- _____. (1979d) Sobre a história da sexualidade. *In: Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal Ed., 2005. p. 243- 276.
- _____. (1979e) Soberania e disciplina. *In: Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal Ed., 2005. p. 179-191.
- FREUD, S. (1893) Estudos sobre a histeria . *Edição Standard das Obras Completas*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1894) Extratos dos documentos dirigidos a Fliess: Rascunho E. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1895) Projeto para uma psicologia científica. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____.(1900) Interpretação dos sonhos. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1905) Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1908) Moral Sexual “Civilizada” e Doença Nervosa Moderna. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1913) Totem e tabu. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915) Artigos Sobre Metapsicologia. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915) Os instintos e suas vicissitudes. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1920) Além do Princípio do Prazer. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1923) O ego e o id e outros trabalhos. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1926) Inibições, sintomas e ansiedade. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1930) O Mal-estar na Civilização. *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

LACAN, Jacques (1956-1957) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. (1962-1963) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1964) O inconsciente freudiano e o nosso In *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LAPLANCHE, L. e PONTALIS, J. (1967) *Vocabulário da psicanálise*. Santos: Martins Fontes Ed., 1975.

LASCH, Christopher (1983) *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1983.

MACHADO, Roberto (1982) *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal Ed., 1988.

NASCIMENTO, Leandro (2007) A última ceia. *In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação* VI - Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Norte, Belém. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br>>.

MAFFESOLI, Michel (1985) *A sombra de Dionísio, contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal Ed., 1985.

MELMAN (2003) *O Homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia das Freud ED., 2003.

PEIXOTO, C.A (2008) *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: PUC - Rio Ed., 2008.

RAGO, M (1994) - Políticas da (In)diferença: Individualismo e Esfera Pública na Sociedade Contemporânea. *Revista do Núcleo da Subjetividade e Política*, Rio de Janeiro, n. 2, 1994.

RUSSEAU, Jean-Jacques (1762) *Do contrato social*. São Paulo: Escala Ed, 2000.

SENNETT, Richard. (1974) *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras Ed., 1988.

<www.wikipedia.org/wiki/David_LaChapelle> Acesso em: 15/ 03/ 2009

<www.mestres.folha.com.br> Acesso em: 20/ 08/ 2009