

O sofrimento como hífen na teoria social freudiana e sua atualidade. O exemplo das modificações corporais

Nelson da Silva Junior

10.1 Introdução

As representações da teoria social de Freud, aquelas, por assim dizer, mais conhecidas, inspiram-se em três grandes textos: *Totem e tabu* (1913), *Psicologia de massas e análise do ego* (1920) e *O mal estar na civilização* (1930). Se o primeiro apresenta uma teoria da gênese da lei e da religião nas sociedades humanas a partir de uma construção hipotética e assumidamente especulativa, os dois últimos se concentram na análise dos efeitos irracionais da organização social.

Claro está que cada um destes textos é objeto de objeções provenientes de dentro e fora do campo psicanalítico. Contudo, poucas destas objeções levam em conta o *método* utilizado pelo criador da psicanálise para elaborar suas hipóteses sobre a organização social e seus efeitos. Este método, pouco conhecido, busca construir modelos sobre as determinações dos processos psíquicos a partir dos males individuais, das patologias psíquicas, enfim, do que escapa ao controle das consciências e causa sofrimento. Trata-se do método psicopatológico, que busca fazer inferências a respeito das estruturas subjacentes ao que é considerado normal pela sociedade a partir das aberrações e exageros presentes naquilo que ela julga anormal (SILVA JR., 1999).

Note-se desde já a sutil e radical potência crítica deste método. Com efeito, trata-se de tomar o que a sociedade expulsa de si como aquilo que pode revelar que o que para ela é mais inassimilável, e portanto, mais verdadeiro. Em suma, trata-se de assumir que o que ela julga como sua “norma” depende de uma constante vigilância e expulsão do que a isto não se adequa. Nas patologias e sofrimentos do indivíduo teríamos, assim, a chave de leitura de certas formas de controle e disciplina que a organização social faz sobre seus membros e seus corpos. Apesar das ressonâncias, esta chave de leitura não começa em Foucault, mas em Freud, e, antes dele, em Marx e Nietzsche, os três hermenutas da suspeita, segundo Paul

Ricoeur (1965, p. 40). Em tais hermenêuticas, a suspeita de que algo está sendo velado da consciência é um princípio de leitura dos discursos. Mas há diferentes suspeitas possíveis. O fato é que, se Nietzsche toma os valores morais e se Marx toma a ideologia capitalista como objeto de leitura das verdades veladas da e pela estrutura social, Freud toma os sintomas psíquicos, os sofrimentos dos sujeitos para fazer sua leitura sobre a sociedade e a civilização.

Uma reflexão sobre o que seria o sentido do hífen, nesse caso, revela nesse modelo de leitura não uma oposição, tampouco uma separação entre o indivíduo e a sociedade, (que, então, seriam reunificáveis por um elemento com função de hífen), mas, sim, um co-pertencimento e uma co-determinação, ao modo de vasos comunicantes, em que o nível do líquido em cada abertura está em relação com o nível de todas as outras.

A imagem do equilíbrio falseia, contudo, algo essencial do modelo freudiano. Assim, uma observação importante nesse ponto é a de que, neste modelo, não há lugar para uma situação de equilíbrio sem resto: não há possibilidade de uma revelação final da verdade nem para algo análogo à teleologia marxiana da história, em que a luta de classes e a falsa consciência chegariam ao seu termo uma vez que o proletariado assumisse o governo. Em vez disso, encontramos uma posição trágica na base do pensamento freudiano, que assume que a própria constituição da organização social depende de uma renúncia constante e uma exclusão de desejos. O equilíbrio social é, portanto, segundo Freud, essencialmente tenso e precário. Diferentemente de em Marx, não haveria redenção final no conflito entre a norma social e sua exceção, entre o seu interior e aquilo que é dele excluído. Por outro lado, isso não implica, nesse modelo, uma resignação à ordem social vigente e ao seu sofrimento inevitável. A posição ética oriunda da teoria freudiana é mais sutil. Procurarei explicitá-la e demonstrar seu funcionamento a partir da análise dos fenômenos de modificação corporal que têm crescido exponencialmente em nossa cultura. Trata-se, assim, de demonstrar o valor metodológico do sofrimento como chave de leitura da organização social (DUNKER, 2015).

A suposição de base por nós assumida no Latesfip (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise) na investigação das patologias do social é que as formas de sofrimento não podem ser isoladas da própria organização social de onde surgem, sendo, portanto, formas privilegiadas de leitura destas últimas (SAFATLE, 2015). Freud supunha que a cultura possui um poder causal na produção de suas patologias e se referia a estas como “patologias da comunidade culturalizada” (FREUD, 1930). Como as razões disto nem sempre estão claras, proponho-me a fazer aqui uma exposição sobre o que sustenta tais diagnósticos. Buscarei, em outras palavras, demonstrar como funciona a estrutura conceitual psicanalítica capaz de produzir diagnósticos das culturas e o que as práticas do corpo nos informam sobre o nosso caso. Veremos, ainda, que esta estrutura conceitual orga-

niza a discussão a respeito da eventual aparição de “novos sujeitos” ao distinguir diferentes lugares para o sujeito e para as subjetividades.

Começemos com algumas observações preliminares sobre a abordagem psicanalítica do corpo: a saber, que, para a psicanálise, um corpo é sempre construído pelos discursos e que, portanto, haverá falhas nesta construção. Mas talvez seja mais preciso falarmos em falhas necessárias: estou me referindo, aqui, ao desencontro estrutural do corpo frente ao que se sabe e se diz sobre ele, sobre sua impossibilidade de compreensão absoluta pela linguagem. Freud descreve este desencontro constitutivo pelo modo tateante como o adulto busca a *ação específica*, a qual será capaz de apaziguar os gritos do recém-nascido em desespero. O adulto não sabe *a priori* do que sofre seu bebê, o choro não possui, desde o início, um significado nem a capacidade de significar. Lacan retoma este desencontro enquanto estrutural, isto é, como impossibilidade, uma vez que, para além dos erros e acertos do adulto, é sua própria captura na linguagem que separa o sujeito de um estado de imanência ontológica com seu corpo. Contudo, e simultaneamente a essa separação, a linguagem dá um corpo ao bebê, isto é, um corpo com significados nele inscritos e capaz de inscrever significados em outros corpos. Mas esse novo corpo, vítima e autor de significações, é essencialmente falho, exposto à experiência sempre lacunar do próprio campo do sentido.

Assim, do ponto de vista da psicanálise, o corpo se apresenta com uma dupla existência. Por um lado, ele é nomeado pelos pais e pela cultura desses pais, e, nesse sentido, o corpo é construído segundo a arbitrariedade dos significantes e de suas combinatórias a cada caso. Mas, por outro lado, este corpo, ainda que seja construído pela cultura, ou a ultrapassa, ou se coloca aquém desta. Ora, é precisamente por meio dos desencontros e falhas na construção simbólica dos corpos que este outro corpo, este corpo perdido e inapreensível pela linguagem, presentifica-se sob a forma de sofrimento e gozo (SAURET, 2008).

Temos desta posição teórica três consequências importantes. A primeira consequência desta teoria psicanalítica sobre o corpo diz respeito à insuficiência, ou melhor, fragmentariedade estrutural da linguagem diante do real do corpo. O saber sobre o real do corpo jamais será absoluto. A segunda é que o sofrimento e o gozo são indissociáveis da existência humana, esta espécie “afligida pela linguagem”, para retomar a expressão de Lacan. O sofrimento sinaliza que não somos só feitos de linguagem, mas também do que lhe escapa. A terceira consequência é que se pode isolar pelo menos dois vetores causais do sofrimento. O primeiro se localiza nesta paradoxal relação de determinação e exclusão mútua da linguagem, com o corpo inerente ao advento, ou melhor, ao nascimento do sujeito no universo da linguagem. É um sofrimento estrutural, invariável e necessário. Mas há um segundo vetor causal do sofrimento, presente na *arbitrariedade dos significantes e suas combinatórias*. Este segundo tipo de sofrimento admite variações, pois há

combinatórias significantes que são sensivelmente mais flexíveis e arejadas que outras, conforme nos demonstra a clínica cotidiana.

A presença de dois centros causais do sofrimento convida a pensar esse circuito como aquele de uma elipse, figura geométrica que tem dois centros em sua construção. De fato, esta presença de dois tipos de causalidade se encontra também na teoria freudiana da cultura. Com efeito, uma homologia estrutural pode ser reconhecida entre a teoria do corpo do sujeito e a teoria social de Freud. De modo que o mesmo tipo de relação paradoxal entre o corpo construído pela linguagem e o corpo que lhe escapa está também presente nas concepções de Freud sobre a cultura.

10.2 As patologias do social segundo Freud

Desde o início, a teoria psicanalítica parece se organizar segundo um antagonismo entre a natureza e a cultura: por um lado, o recalçamento pulsional é necessário para a instauração da cultura; por outro lado, seus efeitos serão patológicos sobre os sujeitos e suas relações “culturalizadas”. Mas, ao longo da obra de Freud, os efeitos patológicos em questão, ou seja, as *patologias do social*, sofrem uma alteração importante. Num primeiro momento, Freud concebe uma conciliação possível entre pulsionalidade e cultura sem resto patológico. A cultura retiraria da pulsão apenas o que seria necessário para sua constituição e, exceto nos casos de renúncias pulsionais excessivas, não haveria patologias causadas pela cultura. Mas, a partir de 1920, tal conciliação se torna conceitualmente impossível quando uma nova teoria pulsional inviabiliza a solução sublimatória. Nesta teoria, toda e qualquer sublimação teria como efeito a desfusão pulsional, liberando a pulsão de morte para agir sem rédeas ou para se reenlaçar a Eros em refusões particularmente nefastas (SILVA JR., 2012b).

Para nossa discussão, o importante nesta versão da etiologia cultural do sofrimento é que uma implacável lógica é proposta pelo pensamento freudiano: o mal-estar da civilização adquire uma segunda faceta ao lado daquela dos sintomas neuróticos, a saber, a inevitável liberação da pulsão de morte pela própria cultura, obrigando o psiquismo a dominá-la por uma economia masoquista, expressa fundamentalmente pelo *sentimento de culpa inconsciente* (SILVA JR., 2012a; GASPARD e al., 2014).

Neste nível de teorização, o que está sendo colocado em jogo por Freud é, evidentemente, uma *antropologia filosófica*, ou seja, uma teoria preocupada em compreender como se deu a separação entre a animalidade e o humano. Para Freud, tanto o corpo quanto a alma do homem culturalizado trarão a marca perene da dor e sofrimento resultantes da sua emancipação da animalidade. Contudo, este mal-estar é inevitável, e, caso sua teoria se restringisse a este diagnóstico, ela não poderia

dar origem a uma terapêutica. Ora, este não é o caso, pois há na teoria freudiana uma segunda fonte possível de sofrimentos, esta sim suscetível de uma terapêutica.

Retomemos, aqui, a figura da elipse, pois este é apenas um dos dois centros causais da teoria das patologias do social em Freud. No segundo centro, Freud atribui a eficácia patogênica ao problema da verdade. Mais especificamente, à relação deficitária dos discursos com a verdade histórica dos sujeitos e de sua vida em comunidade. Em outras palavras, as grandes narrativas de uma cultura, seus ideais, suas exigências morais, podem fazer adoecer na medida em que estabeleçam relações deficitárias dos seus sujeitos com a verdade de sua história e de seus desejos. Esta é a segunda fonte de sofrimento na teoria freudiana: a relação dos sujeitos com a verdade pode potencializar ou atenuar o sofrimento proveniente da estrutura de impasse entre a natureza e a cultura.

Assim, se o primeiro centro da elipse causal freudiana diz respeito a uma antropologia filosófica, isto é, ao que torna o homem diferente do animal, o segundo centro se inscreve numa *filosofia da história*, isto é, a relação do homem com sua verdade. É nesta relação que se localiza, para Freud, o papel propriamente político das teses psicanalíticas. Com efeito, desde 1908, em *A moral sexual civilizada e a neurose moderna*, até 1930, em *O mal-estar na civilização*, (FREUD, 1908, 1930) uma mesma acusação de hipocrisia moral é feita por Freud contra os discursos que negam ou escamoteiam a inegável natureza sexualizada ou agressiva do ser humano. Claro está que, se por um lado a psicanálise aponta para o caráter inevitável do mal-estar da vida em civilização, ela também aposta na minimização de tal sofrimento, buscando reduzir a *dor neurótica ao sofrimento humano comum*.

Está clara a homologia estrutural na teoria freudiana do corpo e da cultura por meio da figura da elipse. Em ambos os casos, a inserção na linguagem produz um resto necessário de sofrimento e gozo. Mas, uma vez no interior da linguagem, várias possibilidades de refração, concentração, desvio deste sofrimento e gozo se apresentam aos sujeitos e às culturas nas quais se inserem. Vejamos, em seguida, a questão das marcas corporais como sintomas da cultura atual e o funcionamento da chave de leitura freudiana nesse caso.

10.3 Sinais de alteração no equilíbrio masoquista

Os resultados de nossa pesquisa sobre as marcas corporais¹ demonstram que as funções psíquicas das práticas do corpo podem ser descritas pelas três

1 “Estudo comparativo internacional das marcas corporais autoinfligidas à luz do laço social contemporâneo. Funções das tatuagens e escarificações na economia psíquica dos jovens adultos: gênese, relação aos corpos, solução subjetiva”, 2008-2012, CAPES COFECUB, processo 609/08. Pesquisa desenvolvida em colaboração com o Laboratoire de Psychopathologie et clinique psychanalytique – Equipe d’accueil 4050. Université Rennes 2, França.

modalidades de masoquismo descritas por Freud (1924). Retomemos algumas referências sobre este conceito. Após mudanças radicais na base pulsional da teoria psicanalítica com o texto *Para além do princípio do prazer* (1920), Freud escreve *O problema econômico do masoquismo* (1924), dando ao masoquismo um lugar central na organização psíquica. Note-se, contudo, que o masoquismo é descrito segundo uma singular tripartição entre um masoquismo originário ou erógeno e dois outros, dele derivados: o masoquismo feminino e o masoquismo moral. Dito de outro modo, enquanto o masoquismo originário é parte da estrutura de todo e qualquer sujeito, o masoquismo feminino e o moral seriam suas possíveis expressões. O masoquismo originário seria uma disposição fisiológica do ser humano a associar qualquer tensão ou sensação de dor ao prazer. A separação final entre estes dois tipos de sensações só se dá pela intervenção da educação e da cultura. O masoquismo feminino, por sua vez, se expressaria nos clichês do masoquismo como perversão sexual, em que a humilhação e a servidão física e psíquica são condições para a excitação erótica. Contudo, as expressões do masoquismo moral são particularmente inquietantes. Por um lado, ele responderia por uma aparente intencionalidade do destino, por séries acontecimentos que parecem levar o sujeito inexoravelmente à ruína, e, em alguns casos, por ações criminosas que seriam realizadas unicamente em vista da necessidade de punição inconsciente. Por outro, o masoquismo moral seria responsável pela disposição dos sujeitos ao sacrifício ético, ao prazer na renúncia ao prazer. Segundo Freud, o masoquismo moral resulta de uma relação entre duas instâncias psíquicas, o eu e o super-eu. Ele seria o preço a pagar pela vida do ser humano em sociedade, que exige o recalçamento de sua agressividade constitutiva, conceitualizada pela pulsão de morte. Eis porque Freud o aponta como o *mal-estar da civilização* (1930).

Tal modelo econômico do masoquismo define certas expressões propriamente perversas deste como contingentes, como também fornece uma chave de compreensão inédita da economia psíquica do sujeito. De fato, ao postular um masoquismo originário no ser humano, Freud emancipa a reflexão psicanalítica das tradições darwinista e humanista que o pensam como naturalmente bom para si. O equilíbrio instável entre essas três modalidades de satisfação masoquista e o sadismo, que desvia essa agressão para o próximo, forneceria a solução para responder como o homem não acaba sempre dando cabo da própria vida. Freud descreve tal equilíbrio como dependente das relações entre a historicidade do sujeito e da cultura. Estamos, pois, diante de um conceito que possui uma expressão em cada um dos polos da elipse freudiana anteriormente descritos. O masoquismo erógeno seria a expressão de sofrimento invariável, ligada ao fato de o ser humano estar vivo. Já suas expressões na forma de masoquismo feminino e moral se colocam como dependentes da cultura e da história dos sujeitos e representam

a expressão variável do conceito, localizável no segundo polo da elipse. Feita esta retomada conceitual, passemos aos resultados empíricos de nossa pesquisa, às inferências que elas sugerem sobre a cultura atual.

Alguns sujeitos de nossas entrevistas optam, por um lado, por tatuagens de pertença a tribos, grupos rígidos e, eventualmente, a organizações religiosas. Trata-se de soluções que são compatíveis com aquelas sintomáticas, indissociáveis do eixo simbólico e que se organizam em torno masoquismo moral. Encontramos também soluções que se apoiam no imaginário, como aquelas marcas e modificações corporais que se mostram a serviço de um projeto de construção de uma identidade fortemente imaginarizada, seja com imagens de nomes que idealizam virtudes, seja com imagens de figuras idealizadas. A especularidade parece definir aqui a lógica presente em muitas dessas modificações, como mostra o crescente mercado das cirurgias estéticas. Este tipo de solução coincide com o que Freud denominou de masoquismo feminino, em que a cena fantasmática é organizada de modo a colocar o sujeito como objeto passivo do gozo de um outro.

Mas há também um terceiro tipo de práticas do corpo, particularmente inquietante em sua perigosa aproximação com o real, e que, de certo modo, está sempre presente em toda prática corporal. Aqui, a busca que parece dominar os sujeitos é a de uma experiência de intensidade absoluta, experiência excesso em que o sujeito simplesmente se dissolve ou apaga, como, por exemplo, nas suspensões corporais (SILVA JR.; LIRIO, 2005a). Diante da ausência de cena fantasmática e de culpabilidade inconsciente, tais práticas parecem ser soluções características do masoquismo erógeno.

Essa nova arquitetura do masoquismo (SILVA JR., 2014) sugere que as estruturas simbólicas que sustentavam a neurose e o masoquismo moral parecem ter perdido seu monopólio sobre a cultura e estão, hoje, compartilhando seu espaço de influência com outras estruturas. Em outras palavras, é possível discernir uma dinâmica em jogo entre estes três tipos de masoquismo, na qual o masoquismo moral parece estar perdendo terreno para os outros dois tipos. Para sustentar essa afirmação, baseamo-nos no surgimento de formas praticamente puras de masoquismo erógeno, num fenômeno social inédito em nossa história. Um sinal disso é a prevalência dos esportes radicais e de outras formas de busca de uma experiência de absoluto no corpo, assim como na busca de narcose por bebida ou drogas, e não mais a mera alteração psíquica em busca de verdades últimas como se via nos anos 1960 e 1970. A descrição destes fenômenos pela chave dos tipos de masoquismo ou das formas de gozo permite, assim, para além de uma primeira organização diferencial de tipos, uma visão sobre a cultura em seu movimento recente.

Em suas expressões patológicas, a identidade, o gozo e o erotismo são singularmente marcados por uma lógica compulsiva na busca e na representação de

limites. Por um lado, as tatuagens e outras modalidades de modificação corporal tendem a substituir a narrativa da história e da identidade do sujeito. Por outro, o limite a ser transgredido para que o erotismo possa existir é buscado não mais apenas nas instâncias que remetem à ordem paterna, como no masoquismo moral, mas na própria dor corporal. O masoquismo originário e o masoquismo feminino se veem, assim, cada vez mais encarregados da organização da economia pulsional dos sujeitos. Assim, as expressões propriamente patológicas dessas novas economias psíquicas respondem, a nosso ver, ao enfraquecimento das formações discursivas do patriarcado e sua substituição por formações discursivas propriamente narcísicas.

10.4 Corpos-identidade, corpos-capital-fixo² e corpos-commodities³

Tal reequilíbrio da economia masoquista responde, com efeito, à importância crescente das organizações narcísicas em torno das modificações corporais. Se em nossa pesquisa as tatuagens parecem muitas vezes compensar e substituir estruturas simbólicas da identidade (SILVA JR. et al., 2009), não é apenas nesse tipo de modificações corporais que podemos encontrar a prevalência narcísica. Seja no campo das patologias, seja no campo dos comportamentos aceitos como normais, há fenômenos sociais que indicam que as modificações corporais estão a serviço dos ideais egológicos, que, invariavelmente, relegam o corpo a um estatuto instrumental, aquele responsável pela identidade do sujeito. Vejamos três exemplos, a nosso ver, paradigmáticos, desta nova função do corpo em nossa cultura.

Assim, temos um primeiro exemplo no campo das patologias: o distúrbio de identidade de imagem corporal ou Biid (*body identity integrity disorder*), caracterizado pelo desejo de amputação de membros saudáveis (FIRST, 2005). A experiência relatada pelos sujeitos é a de que seu corpo não corresponde à imagem que tem si, que não se reconhece no seu corpo como é e diz se identificar com um ser amputado ou deficiente. A identidade do sujeito depende, portanto, de que seu corpo corresponda à sua imagem corporal, o que o leva a demandar a amputação de membros saudáveis.

2 O capital fixo consiste no capital físico que não é consumido durante um ciclo de produção. São os edifícios, máquinas e equipamentos. Corresponde ao ativo de uma empresa.

3 *Commodity* é um termo de língua inglesa que, como o seu plural, *commodities*, significa mercadoria. É utilizado nas transações comerciais de produtos de origem primária nas bolsas de mercadorias. Usado como referência aos produtos de base em estado bruto (matérias-primas) ou com pequeno grau de industrialização, de qualidade quase uniforme, produzidos em grandes quantidades e por diferentes produtores.

Mas há também uma faceta aceita como “normal” das demandas de amputação de membros. Com efeito, em nosso segundo exemplo, a questão da amputação e substituição de membros ou órgãos por próteses consideradas mais eficazes ou simplesmente melhores recoloca a questão da corporeidade em sua interface com a economia. Assim, o jovem sérvio Milo perdeu os movimentos do braço direito em um acidente de motocicleta dez anos atrás. Cirurgias conseguiram recuperar o braço parcialmente, mas sua mão ainda é incapaz de fazer movimentos básicos. Por causa disso, ele optou por amputar a mão disfuncional para colocar uma prótese mecânica em seu lugar. Milo, que tem 26 anos, diz que a solução de amputar sua mão é a melhor que pode imaginar, depois de viver uma década com uma mão deficiente⁴. Trata-se do que poderíamos chamar de função capital-fixo do corpo, isto é, o corpo como maquinário ativo fixo do indivíduo-empresa.

Com efeito, este é o inquietante sentido no horizonte do comentário de um especialista em ética médica da Universidade de Oxford, Bennett Foddy: “na medida em que a tecnologia evolui, podemos ter mãos biônicas melhores do que as mãos naturais e pessoas com mãos saudáveis querendo fazer substituições” (FODDY). O que estaria em questão seria a introdução, no campo da medicina, de um pensamento não mais pautado exclusivamente pelo eixo saúde-doença, mas diretamente pela funcionalidade e o aumento da produtividade calcado no próprio corpo.

Nesta nova “função” da medicina, sua interface com a economia de mercado passa a organizar as intervenções. Podemos, assim, imaginar a abertura de linhas de empréstimos especialmente voltadas para a aquisição de membros artificiais e/ou medicamentos psicoativos capazes de multiplicar a performance dos trabalhadores. Mas esta não é mera especulação futurística. Um dos nichos mais rentáveis do mercado financeiro se localiza naquilo que poderia ser definido como “*corpos-commodities*”, constitutivo de nosso terceiro exemplo sobre as funções do corpo em nossa cultura.

Com efeito, Laurie Essig, socióloga norte-americana, em seu livro *American plastic. Boob jobs, credit cards, and our quest for perfection* (apud CHOLLET, 2011), investiga o financiamento oferecido pelos bancos para realização de cirurgias estéticas. Segundo a autora, nos últimos dez anos o crescimento de procedimentos estéticos nos Estados Unidos aumentou 465%, ao mesmo tempo que 85% destes foram pagos por empréstimos bancários.

Essig afirma que dois discursos estão em jogo nessa relação: primeiramente, a aparente autonomia e liberdade do sujeito, que se vê condenado a se construir por meio de manipulações estéticas e corporais, frente ao que é oferecido pelo

4 Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/bbc/2011/05/20/jovem-decide-amputar-mao-e-substitui-la-por-protese-mecanica.jhtm>>.

discurso moderno; em um segundo momento, o discurso da multiplicação de capitais financeiros, este que está diretamente ligado e a serviço do primeiro. Isso porque os sujeitos entrevistados no livro dizem sentir-se assujeitados a uma norma estética como única saída possível, justificando esta escolha contraditoriamente pela crença da “liberdade de escolha”. Entre a sujeição às realidades da ciência e do capital, encontra-se, ainda, portanto, uma ideologia da modernidade, aquela da soberania de si, que serve como consolação à total sujeição dos sujeitos e seus corpos a uma nova ordem da cultura de mercado.

10.5 Conclusões

O impacto das relações de poder sobre o corpo por meio dos dispositivos e dos saberes é comum a todas as épocas e culturas (BERTHELOT, 1998; LE BRETON, 1990). Mas, diferentemente de outrora, quando as sociedades eram locais, bem definidas e estruturadas a partir de rituais religiosos ou de iniciação muito eficazes, os modos atuais de constituição do corpo e da relação com a sexualidade parecem se organizar em torno da categoria do indivíduo, responsabilizando cada um pelo modo como terá “acesso à sua própria inteligibilidade, à totalidade de seu corpo e à sua identidade” (FOUCAULT, 1976, p. 205). Cabe perguntar se essa herança tardia da modernidade, se esse movimento quase planetário de individualização, se esse cuidado contemporâneo de si promovido pela cultura atual, não age, na verdade, como um engodo, uma ilusão alienante do sujeito, que esconde uma dominação por discursos cada vez mais totalizante e hegemônica e o mal-estar particular a essa dominação. Questão que nos convida a definir como se dão os modos de produção social das subjetividades atuais para compreender como novos sintomas podem, eventualmente, surgir na cultura (GASPARD, 2010). Nesse sentido, compreendemos o desenvolvimento de certas práticas e usos do corpo enquanto respostas a impasses e à lógica do laço social contemporâneo (HILTENBRAND, 2005).

A proliferação e a coletivização dos modos de gozo no campo do consumo (SILVA JR.; LIRIO, 2005b), das práticas e usos do corpo (GASPARD; DOUCET, 2009), a busca de sensações extremas, os adoecimentos da função desejante teriam por correlato, segundo a hipótese de Freud apresentada na primeira parte deste texto, uma alteração importante dos laços sociais ou discursos. Ora, as práticas do corpo, em sentido amplo, são por nós consideradas como formas pelas quais os sujeitos se posicionam e reagem, em nossa cultura específica, ao resto necessário de sofrimento masoquista. Nossa hipótese é que é por meio da variedade das respostas individuais que implicam e fazem uso do corpo, de novos modos de gozar ou de novas maneiras para que os sujeitos possam tomar posição frente ao saber, ao poder e ao sexo que poderemos localizar as consequências subjetivas da atual economia de normalização, inerente ao neoliberalismo.

Lacan chamou de discurso da ciência e de discurso capitalista laços sociais e discursos que redefinem o contexto simbólico de nossa cultura de um modo radical. De que modo? O discurso da ciência reza que não há sentido no mundo, apenas explicações, e que tudo que existe pode ser explicado (SAURET, 2008). Este discurso afeta profundamente a relação dos sujeitos com o saber, no sentido de uma idealização e crença na onipotência do saber científico. O discurso capitalista, por sua vez, diz que não há interdição, apenas impotência ou potência financeira – apenas se posso ou não posso pagar –, o que afeta relação dos sujeitos com o gozo, que passa a ser considerado como sempre possível. Num mundo sem sentido, apenas organizado pelo funcionamento, em que todo gozo é virtualmente possível mediante o poder financeiro, é evidente que a própria estrutura dos sintomas neuróticos é abalada: sem a autoridade que garantiria o sentido e, portanto, o suposto saber, e sem a interdição que organizaria o desejo, a estrutura de solução de compromisso que organiza o sintoma fica necessariamente comprometida (SAURET, 2008), mas não necessariamente invalidada, uma vez que outras formas de laço social continuam a existir.

Para finalizar, retomemos aqui a vocação crítica da teoria social freudiana, anunciada no início deste texto, e o que as marcas corporais indicam a respeito de nossa cultura. Como vimos, na teoria freudiana, o masoquismo é o processo que garante a possibilidade de constituição do laço social, uma vez que ele é o único processo psíquico capaz de atenuar o poder destrutivo da pulsão de morte e seus efeitos deletérios. É nesse sentido que privilegiei, aqui, a descrição destas novas soluções inventadas pelos sujeitos para se abrigarem no laço social pela chave do masoquismo. Esta questão diz respeito às implicações políticas da dupla causalidade do sofrimento. De fato, as teses freudianas sobre o sofrimento inerente e inevitável da vida em sociedade não impedem a realização de uma crítica social genuinamente psicanalítica, que preserva o sentido crítico das formas de sofrimento e sua potência de transformação. Em *Por que a guerra?* Freud (1937) nomeia esse tipo de ação sobre o campo pulsional mediada pela palavra como uma terapêutica indireta. Os discursos sociais, seja na forma da religião ou da ideologia política, propõem, segundo Freud, valores invariavelmente ilusórios frente à natureza pulsional humana. Nesse sentido, o impasse político da antropologia filosófica freudiana se abre e permite uma reflexão crítica de longo alcance com relação aos efeitos deletérios para a vida humana, das utopias políticas e de outras ideologias totalizantes de mundo. Inversamente, o confronto com a verdade pode atenuar o fator etiológico do sofrimento oriundo da hominização e introduzir o pensamento político a uma lógica simultaneamente crítica e cautelosa: por um lado, uma política inspirada pela suspeita frente ao entusiasmo das soluções utópicas, por outro lado, uma política inspirada pela experiência clínica, em que o cuidado com o outro e a aceitação de uma parcela

de sofrimento tenham a primazia sobre conhecimento causal da doença e o projeto de sua cura definitiva.

Entende-se, desse modo, porque, independentemente das mudanças de modalidade e de conteúdo operadas em sua antropologia filosófica – fundamentalmente, a introdução de uma nova economia pulsional e seus correlatos como a pulsão de morte –, as críticas de Freud, quando se trata de encontrar na cultura a origem ou o fator agravante das patologias, dirigem-se invariavelmente a um mesmo alvo ao longo do tempo, a saber, a relação dos discursos com a verdade. Das duas origens de nosso sofrimento, apenas nossa relação com a verdade pode ser eventualmente modificada. Em nosso caso, aquele de uma cultura fundamentalmente determinada por discursos a serviço do capital, os fenômenos de modificação corporal indicam os efeitos da presença hegemônica de uma ideologia da soberania de si que nos coloca em dívida com nossa verdade.

Referências

- BERTHELOT, J. M. *Le corps contemporain: figures et structures de la corporéité. Recherches sociologiques*, Paris, n. 1, p. 7-18, 1998.
- CHOLLET, M. *Refazendo o mundo a golpes de bisturi*. Le monde diplomatique, Ed. Brasileira. Disponível em: <<http://diplomatie.uol.com.br/artigo.php?id=903>>. Acesso em: 27 maio 2011. Acesso em: 4 mar. 2011.
- DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- FIRST, M. B. Desire for amputation of a limb: paraphilia, psychosis, or a new type of identity disorder. *Psychological Medicine*, Cambridge University Press, v. 35, Issue 6, p. 919-928, jun. 2005.
- FODDY, B. (2011). *Jovem decide amputar mão e substituí-la por prótese mecânica*. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/bbc/2011/05/20/jovem-decide-amputar-mao-e-substitui-la-por-protese-mecanica.jhtm>>. Acesso em: 1 fev. 2017.
- FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. (Histoire de la sexualité, v. 1).
- FREUD, S. (1908) *Die "kulturelle" sexualmoral und die moderne nervosität. Studienausgabe*. Frankfurt-am-Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1982. (v. IX).

_____. (1913) Totem und Tabu. *Studienausgabe*. Frankfurt: Fisher Taschenbuch Verlag, 1982.

_____. (1920) *Jenseits des Lustprinzips*. *Studienausgabe*. Frankfurt-am-Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1982. (v. III).

_____. (1924) *Das Ökonomische Problem der Masochismus Studienausgabe (SA)*. Band. III: Psychologie des Unbewußten. Frankfurt-am-Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. (v. III).

_____. (1930) *Das Unbehagen in der Kultur*. *Gesammelte Werke*. Band. XIV. Frankfurt-am-Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

_____. (1937) *Warum Krieg?* *Studienausgabe*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

GASPARD, J.-L.; DOUCET, C. *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*. Toulouse: ERES, 2009.

_____. *Nouveaux symptômes et lien social contemporain. Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne: repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*. JODEAU-BELLE, L.; OTTAVI, L. (dir.). Rennes: PUR, 2010. p. 357-372,

_____. *La souffrance de l'être: formes modernes et traitements*. Toulouse: ERES, 2014.

GASPARD, J.-L. et al. Marques corporelles, tatouages et solutions subjectives à l'adolescence. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, v. 62, n. 3, p. 168-176, 2014.

HILTENBRAND, J. P. *Insatisfaction dans le lien social*. Toulouse: Erès, 2005.

LE BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1990.

RICOEUR, P. *De l'interprétation*. Paris: Seuil, 1965.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAURET, M. J. *L'effet révolutionnaire du symptôme. coll Humus*. Toulouse: ERES, 2008.

SILVA JR., N. Metodologia psicopatológica e ética em psicanálise: o princípio da alteridade hermética. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 3, n. 2, 45-73, 1999.

SILVA JR., N.; LIRIO, D. As destruições intencionais do corpo. Sobre a lógica do traumático na contemporaneidade. In: FRANÇA, C. P. (Org.). *Perversão: variações clínicas em torno de uma nota só*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005a. p. 131-144. (v. 1).

_____. The postmodern re-codification of perversion: on the production of consumer behavior and its libidinal grammar. *International Forum of Psychoanalysis*, v. 14, p. 217-223, 2005b.

SILVA JR., N.; et al. A narrativa do destino e a função identitária do corpo na modernidade. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, São Paulo, v. 1, p. 15-30, 2009.

SILVA JR., N. Corps et narration dans la modernité. In: DOUCET, C; GASPARD, J. L. *Pratiques et usages du corps dans la modernité*. Toulouse: Éditions Érès, 2009. p. 65-84.

SILVA JR., N. L'irréremédiable souffrance de la culture. In: COELEN, M.; NIOCHE, C. e SANTOS, B. (org.). *Jouissance et Souffrance*. Paris: Éditions Campagne Première, 2012a. p. 83-94. ISBN 978-2-9157-8986-7.

SILVA JR., N. Sublimation et vie économique. In: MIJOLLA-MELLOR, S. (Org.). *Traité de la sublimation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012b. p. 438-457. ISBN 978-2-13-05886-1.

SILVA JR., N. Souffrances dans la culture: une nouvelle architecture du masochisme. In: GASPARD, J. L. (Org.). *La souffrance de l'être formes modernes et traitements*. Toulouse: Éditions Érès, 2014. p. 29-44. ISBN: 978-2-7492-4080-0.