

O corpo como sintoma da cultura

¹Lúcia Santaella

RESUMO

Este artigo busca refletir sobre a contemporânea onipresença do corpo em todas as esferas da cultura. Para alguns autores, o corpo virou uma verdadeira obsessão. Está perturbadoramente em todas as partes. Indo além da mera constatação, o argumento que desenvolvo neste artigo é o de que o corpo está obsessivamente onipresente porque se tornou um dos sintomas da cultura do nosso tempo. Diferentemente dos sintomas históricos do século XIX, que se davam no corpo, que marcavam o corpo, gradativamente esses sintomas foram crescendo até tomar o corpo ele mesmo como sintoma da cultura. Como o conceito de sintoma exige, o tratamento teórico da discussão que aqui se desenvolverá está baseado na psicanálise, especialmente de Freud e Lacan.

Palavras-chaves: Cultura, sintoma, corpo, psicanálise, real, imaginário, simbólico.

ABSTRACT

This paper discusses the contemporary omnipresence of the body in every cultural sphere. For some authors, the body has become a real obsession. It is disturbingly everywhere. Going beyond the mere recognition of the problem, this article argues that the body is obsessively present because it has become a symptom of our cultural era. Different from the nineteenth century hysterical symptoms that occurred in the body, that marked the body, gradually these symptoms grew to the extent of turning the body itself into a symptom of the culture. As the concept of symptom demands, the theoretical treatment of this discussion is based on psychoanalysis, especially on Freudian and Lacanian discourses.

Keywords: Culture, symptom, body, psychoanalysis, the real, the imaginary, the symbolic.

¹ Professora titular no programa de pós-graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP. Doutora em Teoria Literária pela PUC-SP e Livre-docente em Ciências da Comunicação pela USP. Presidente honorária da Federação Latino-Americana de Semiótica e Diretora do Cimid, Centro de Investigação em Mídias Digitais da PUC-SP. Dirige o lado brasileiro do projeto de pesquisa Brasil-Alemanha (Capes/Daad, 2000-2004) sobre Palavra e Imagem nas Mídias. Seus interesses de pesquisa estão atualmente voltados para a Semiótica cognitiva e a Cibercultura. É autora e organizadora de várias obras, entre as quais *Matrizes da linguagem e pensamento: sonora, visual, verbal* (São Paulo: Iluminuras/Fapesp, prêmio Jabuti 2002) e a publicação mais recente *Culturas e artes do pós-humano. Da cultura das mídias à cibercultura* (São Paulo: Paulus, 2003).

O corpo está em todos os lugares. Comentado, transfigurado, pesquisado, dissecado na filosofia, no pensamento feminista, nos estudos culturais, nas ciências naturais e sociais, nas artes e literatura. Nas mídias, suas aparições são levadas ao paroxismo. Como explicar essa onipresença? Para aqueles que estão refletindo sobre as novas formações culturais na era digital da comunicação em escala planetária, esse fenômeno pode ser em parte explicado pelas inquietações provocadas pelos processos de corporificação, descorporificação e recorporificação propiciados pelas tecnologias do virtual e pelas emergentes simbioses entre o corpo e as máquinas. Ao criarem a ilusão de que é possível transcender o corpo carnal por meio das descorporificações da simulação, tais processos e simbioses colocam em crise as crenças em uma relativa estabilidade dos limites corporais, pondo em questão as tradicionais estratégias identificatórias constitutivas da subjetividade.

Em um outro trabalho (Santaella 2003: 271-302), cheguei a postular que a centralidade do corpo, especialmente nas artes, deve-se, entre outros fatores, ao fato de que, sob efeito de suas extensões científico-tecnológicas, o corpo humano deve muito provavelmente estar passando por uma mutação, cujos efeitos ainda não estamos em condições de discernir. Daí os artistas estarem tomando a si a tarefa de anunciar essa nova antropomorfia que se delinea no horizonte humano.

Entretanto, uma tal tentativa de explicação recobre apenas o território da arte, não indicando razões para a onipresença do corpo em todas as demais esferas da cultura. Segundo Pommier (2002: 57), o corpo virou uma verdadeira obsessão. Está perturbadoramente em todas as partes. Indo além da mera constatação, o argumento que proponho apresentar neste artigo é o de que o corpo está obsessivamente onipresente porque se tornou um dos sintomas da cultura do nosso tempo. Diferentemente dos sintomas do século XIX, que se davam no corpo, que marcavam o corpo, gradativamente esses sintomas foram crescendo até tomar o corpo ele mesmo como sintoma da cultura.

Falar em sintoma nos insere indisfarçavelmente no interior do discurso psicanalítico. De fato, é dentro do registro da psicanálise de Freud-Lacan que marco a posição de onde lanço mão das sugestões que se seguem.

1. O que é o sintoma

Em seu sentido comum, nos diz Nasio (1993: 13), “o sintoma é um distúrbio que causa sofrimento e remete a um estado doentio do qual constitui a expressão”. Na psicanálise, contudo, o sintoma é “um mal-estar que se impõe a nós, além de nós e nos interpela”. Antes de remeter a um estado doentio, ele é um sinal do inconsciente, ou melhor, trata-se de uma entre as outras formações do inconsciente, a saber, os atos falhos, os sonhos, os chistes e as recordações encobridoras. São formações do inconsciente porque, por meio delas, o inconsciente irrompe, bate à porta, faz-se ouvir. Possivelmente, entre essas formações, o sintoma é o que mais causa sofrimento. E tanto mais mal-estar ele causa quanto menos se sabe por que ele se faz teimosamente presente. Sem deixar de ser um indício de algo que o mantém em ação, sem deixar, portanto, de ser uma revelação, paradoxalmente, o sintoma é, ao mesmo tempo, uma forma de ocultamento. Por isso mesmo, deve ser decifrado: “decifra-me ou te devoro”.

Em Freud, o sintoma é o retorno do recalcado. É uma formação de compromisso, fruto de uma negociação quase impossível dos impasses entre as volúpias e as interdições que se impõem ao sujeito (Birman 2001: 256). Como formação de compromisso, no sintoma, o sujeito recupera, na forma de uma mensagem cifrada e não reconhecível, a verdade acerca de seu desejo. Para evitar uma visão substancialista do inconsciente, como uma entidade positiva que precede ontologicamente a seus retornos, note-se, contudo, que não há repressão prévia ao retorno do recalcado. O conteúdo do reprimido não precede o seu retorno em sintomas, pois não há maneira de concebê-lo em sua pureza não distorcida pelos “compromissos” que caracterizam a formação dos sintomas (Zizek 1994: 29, 187).

A noção freudiana de sintoma tornou-se mais complexa quando se deu, nos anos 1920, aquilo que costuma ser chamado de “virada teórica” de Freud, manifesta a partir de *Para além do princípio de prazer* (1968a), com a introdução do masoquismo primário e a pulsão de morte no contexto da segunda tópica – Id, Eu e Supereu. Então, o sofrimento do sintoma passou a ser visto à luz do gozo,

isto é, daquilo que está além da organização narcísica regulada pelo princípio de prazer. Trata-se da pulsão de morte que, alheia ao princípio de prazer e ao princípio de realidade, compele à repetição.

Também em Lacan, a concepção de sintoma foi passando por modificações, conforme sua clínica e ensino avançaram do registro do Imaginário para o do Simbólico e, por fim, para o do Real. Até a década de 1950, mais colado à primeira idéia freudiana, o sintoma era visto como uma mensagem cifrada, isto é, como um signo, no sentido que Lacan deu ao conceito de signo de C. S. Peirce: “aquilo que representa algo para alguém”. Assim, o sintoma representa algo, enigmático, para aquele que o sofre e, na análise, também para aquele que o escuta.

Quando se deu o seu avanço para o simbólico, de 1953 a 1964, no contexto da célebre postulação do “inconsciente estruturado como linguagem”, Lacan passou a conceber o sintoma como um significante na maquinaria do significante, de que cada significante é parte. Ao contrário do signo, o significante em si não tem sentido, mas, no desfiladeiro incessante de significantes rigorosamente ligados (eixo metonímico), ele age, produz efeitos de significação (eixo metafórico), sempre retroativos, *après coup*. Por isso mesmo, um significante só é significante para outros significantes, ou mais ainda, o significante é aquilo que representa o sujeito para outros significantes. Por meio dessa noção do significante, Lacan dava conta do caráter repetitivo do sintoma. O que há nele que o torna insuperável, repetindo-se tão implacavelmente? Como significante, ele é da ordem de um saber, o saber inconsciente, que sabe do sujeito, sem que o sujeito saiba dele.

Nos escritos e seminários do último ensino de Lacan, de 1964 a 1980, em que se dá sua orientação para o real, por exemplo, em *Mais ainda* (Lacan 1982a), o sintoma não é mais pensado a partir do sujeito barrado pela maquinaria significante, mas a partir do gozo. Considerando-se que o gozo, na esteira que vem de Freud, não deve ser entendido como prazer, muito menos como prazer sexual, mas como uma paradoxal espécie de prazer na dor, uma tensão excessiva que leva o corpo ao paroxismo do esgotamento, à beira de sua consumação no

limiar da morte, quando, em “Joyce, o sintoma”, Lacan (1982b) fala sobre o sintoma, este é visto como uma formação significativa particular que confere ao sujeito sua própria consistência ontológica, permitindo-lhe estruturar sua relação básica e constitutiva com o gozo. Nessa medida, se o sintoma se dissolve, o sujeito mesmo perde o pé, desintegra-se.

Tomando a polêmica afirmação lacaniana de que “a mulher é o sintoma do homem”, Žižek (1994: 187-189) a discute sob o ponto de vista do entendimento do sintoma como mensagem cifrada e, a seguir, sob o ponto de vista de seu entendimento como formação significativa estruturadora de sua relação com o gozo. Essa discussão, ilustrativa e exemplificadora, ajuda-nos a compreender a mudança por que o conceito passou no pensamento lacaniano. Se concebermos a “mulher-sintoma do homem” como uma mensagem cifrada, então tem-se aí uma tese notoriamente anti-feminista, visto que a mulher aparece como um signo que encarna a queda do homem, atestando que este cedeu quanto ao seu desejo. Se a concebermos como estruturante, a relação se inverte. Então, toda a consistência ontológica do homem está externalizada em seu sintoma.

Em outras palavras, o homem literalmente *ex-siste*: todo o seu ser se encontra “ali fora”, na mulher. Esta, por seu lado, não existe, *insiste*, razão pela qual não chega a ser unicamente por meio do homem: há algo nela que escapa à sua relação com ele, a referência ao significativo fálico; e, como é bem sabido, Lacan tentou captar esse excesso mediante a noção de um gozo “*não todo*” *feminino*. Dessa forma, a relação da pulsão de morte também se inverte: a mulher tomada “em si mesma”, à margem de sua relação com o homem, encarna a pulsão de morte, apreendida como uma atitude ética radical e elementar, no extremo da insistência intransigente de “não ceder quanto a...”. Portanto, a mulher já não é concebida como fundamentalmente passiva, em contraste com a atividade masculina: o ato como tal, em sua dimensão mais fundamental, é “feminino”. Por acaso o ato *par excellence* não é o de Antígona, seu ato de desafio, de resistência? (Žižek *ibid.*: 189; ver também 64-5.)

Estando o conceito de sintoma até certo ponto explicitado, cumpre verificar em que medida estamos autorizados a ampliar esse conceito, eminentemente clínico, para o campo da cultura.

2. Sintomas da cultura

Em sua obra *Mal-estar da civilização*, que vem sendo, há duas décadas, repetidamente citada nos textos sobre pós-modernidade (ver, por exemplo, Rouanet 1993: 96-119), Freud (1968b) chamou de mal-estar o desconforto produzido pelas renúncias pulsionais que o indivíduo é levado a realizar em prol do sistema de interdições que constitui a civilização, isto é, das normas e valores sociais impostos e internamente absorvidos pelo supereu, este uma extensão da autoridade paterna. A renúncia ao incesto, à perversidade polimorfa, à promiscuidade, em benefício respectivamente da sexualidade exogâmica, da genitalidade e da monogamia, cobra um preço. Enquanto as pulsões sexuais são parcialmente sublimadas e transformadas em ideais coletivos, as agressivas são recalçadas e transferidas para o supereu que as dirige contra o próprio indivíduo sob a forma de sentimento de culpa.

O mal-estar, portanto, redundando em frustração, culpa e ressentimento contra a civilização, consistindo em obter uma satisfação da renúncia pulsional mesma. A condição humana leva o sujeito a obter gozo pela renúncia do próprio gozo. Segundo Leite (2000: 220), o sofrimento do sujeito, que Freud chamava de “infelicidade interna”, é ele mesmo uma forma de gozo.

Nessa mesma linha, no seminário *De um Outro a um outro*, Lacan (apud Leite 2000: 57, 233) entende o mal-estar postulado por Freud como gozar da renúncia ao gozo. Está aí, portanto, a função da culpa e por que ela se perpetua: a culpa goza de si mesma. Ela implica procurar um sentido que limite a possibilidade do gozo imediato.

Se o sofrimento é um dos nomes do gozo pulsional, o sintoma é o que se insurge contra a exigência civilizatória do recalque, é a expressão da rebeldia do sujeito diante das exigências da civilização. Se o sintoma é um indício do que foi recalçado surgindo como culpa, gozo da renúncia ao gozo, a ligação do mal-estar com o sintoma é evidente. Diante disso, porque escuta os sintomas, nenhuma forma de saber mais do que a psicanálise pode deter tão bem a consciência da vulnerabilidade de todo processo civilizatório, pois as regressões estão sempre à espreita, de tocaia, à espera do momento certo para irromper. A psicanálise

sabe, conseqüentemente, que a natureza pulsional humana é indomável, indomesticável, ineducável.

Entretanto, Freud foi além disso: universalizou o sintoma, propondo todas as produções do espírito como sintomas. Tendo isso em vista, quando se fala em sintomas da cultura, não está por trás disso nenhuma postulação de um inconsciente coletivo. São as ficções coletivas que conduzem a eficácia de cada inconsciente. Assim sendo, os sintomas variam em função das ficções da época. Sendo uma conseqüência do tipo de recalque próprio a cada cultura, os sintomas também variam de acordo com a cultura, quer dizer, há sintomas novos tantos quanto forem os novos modos de gozo. Cabe, portanto, a pergunta: quais seriam os modos de gozo do mundo contemporâneo, das sociedades pós-modernas do capitalismo tardio? De um mundo que vem assistindo ao colapso irremediável do projeto civilizatório iluminista com suas promessas da emancipação humana por meio “de um conjunto de valores e ideais, consubstanciados em tendências como o racionalismo, o individualismo e o universalismo”? (Rouanet *ibid.*: 97).

Em uma cultura caracterizada pela hegemonia maciça da ciência e tecnologia, regulada pela força brutal do mercado e do lucro, um mercado que promete ilusoriamente a realização de qualquer tipo de desejo, e que, nas sociedades periféricas do capitalismo globalizado, tem buscado fisgar nas suas redes até mesmo o consumidor de classe E, parece fazer muito sentido a sugestão lacaniana de que um dos aspectos do gozo se encontra no consumo pelo consumo. Conforme Leite (*ibid.*: 221) nos indica, sob esse ponto de vista, a cultura não funciona apenas como uma realização substitutiva de desejos como sugeriu Freud, mas como efeito de uma complementação objetual por meio do consumo desenfreado de bens inúteis e da “loucura tecnológica” dos *gadgets*. Ainda segundo Leite (*ibid.*: 57), a clínica hoje aponta para a emergência de novas formas de o sujeito fugir ao mal-estar. Intensificados pelo poder das mídias, surgem novos dispositivos identificatórios que oferecem “ao sujeito outros modelos de evitar a angústia, pelos ideais *ready-made*, oferecidos em massa, para sujeitos cada vez menos diferentes”. Para Lacan,

o discurso psicanalítico seria ordenado por uma nova referência ao saber. Este saber, que tem sempre seu fundamento no sexual, seria amputado pela ciência, que o devolveria com todas as suas produções com um “Mais de gozo”, mediante *gadgets* que coletivizariam um gozo massivo. Este seria o ideal de gozo no mundo capitalista. (...) A extensão ilimitada da falta de gozo se articularia sempre com a captação do “mais gozar” da mercadoria. (Leite *ibid.*: 251-2)

Entretanto, quando se fala em sociedade de consumo hoje, é preciso lembrar que os consumidores atuais não são mais os mesmos de algumas décadas atrás. Até lá ainda funcionava o famoso diagnóstico marxista de que, no capitalismo, não é a necessidade que cria o objeto, mas sim o contrário. Numa intuição do funcionamento psíquico, especialmente na sua concepção da mercadoria como fetiche, Marx compreendeu que os objetos, serviços e os signos que os propagam devem, antes de tudo, despertar desejo, atraindo o consumidor pelos meandros insondáveis da sedução.

Avançando, contudo, para além desse limiar, os consumidores de hoje são, acima de tudo, acumuladores de sensações, das quais as coisas consumidas são meros pretextos. Nesse jogo, a avidez de adquirir não visa mais ao simples acúmulo de riqueza, entulhar-se de bens supérfluos, rodear-se de objetos *neokitsch*. Ela visa, isto sim, à excitação de uma sensação nova, ainda não experimentada. Ora, a lógica das sensações reside no fato de que, pela força do hábito que as desgasta, para permanecerem como sensações, elas devem ser crescentemente intensificadas até o paroxismo. Por isso mesmo, as sociedades globalizadas arrastam as economias para a produção do efêmero, do volátil e do precário, com suas indústrias funcionando cada vez mais para a produção de tentações frívolas que só duram o tempo da sensação que provocam para serem ininterruptamente substituídas por novas tentações.

Uma vez que a sensação necessariamente inere em um corpo, trata-se aí de um novo modo de gozo que encontra seu alvo no corpo, e não na mercadoria externa a ele, até o ponto de o próprio corpo ter se tornado a mercadoria favorita das mídias. De fato, uma atenção mais detida aos modos contemporâneos de gozo leva-nos inevitavelmente a perceber que muitos deles levam ao corpo ou a ele se relacionam: os flagelos da carne no *piercing* e tatuagem, os distúrbios

alimentares na bulimia, anorexia e compulsão alimentar, a obesidade, o horror ao envelhecimento, a remodelagem contínua do corpo no *body building*, nas orgias do silicone, nas metamorfoses resultantes das cirurgias plásticas e, pautado na exaltação desses emblemas narcísicos, o exibicionismo exacerbado do corpo nas mídias e o conseqüente “voyeurismo” institucionalizado. Foi essa onipresença do corpo que me levou a desconfiar que se trata aí, muito provavelmente, do fato de que o corpo ele mesmo se tornou um sintoma da cultura, isto é, o corpo virou uma ancoragem entre o gozo e os imperativos da vida em sociedade. Para compreendermos melhor tal postulação, é necessário passar por uma breve discussão da concepção que a psicanálise tem do corpo.

3. O corpo na psicanálise

O que é o corpo humano? Há, em primeiro lugar, o invólucro da pele, dentro do qual se aninha um aparato físico-fisiológico, uma espécie de caixa semifechada de carne, sangue, ossos, músculos, nervos, órgãos. Esse é o real do corpo, o corpo que o humano compartilha com o animal, um corpo que sofre as vicissitudes do tempo, sobrevive, sente dor, adocece, envelhece, morre. É o corpo de que os médicos e veterinários cuidam. Mas, quando se trata do ser humano, não somos um animal *tout court*. Enquanto o animal tem necessidades e as satisfaz por meio do alimento e do sexo reprodutor, o corpo humano, nos diz a psicanálise, é um corpo pulsional, ao mesmo tempo que é um corpo imaginário e também um corpo simbólico. As complicações psíquicas que advêm disso não podem ser minimizadas.

Desde Freud, sabe-se que o Eu não nasce pronto, mas desenvolve-se progressivamente. Como veremos, em Freud, o Eu está ligado à imagem do corpo próprio. A apresentação que Leite (ibid.: 36-43) faz dessa questão é bastante elucidadora. Em um primeiro momento, Freud sugeriu que o acúmulo de excitação endógena em “psi” geraria, no recém-nascido, respostas emocionais como o choro. A eliminação da excitação resultaria na “experiência de satisfação”, acompanhada da percepção dos objetos que serviriam a essa satisfação. Disso resultariam associações entre “psi”, a imagem mnêmica dos objetos e a memória

da necessidade biológica. As associações estabelecidas pelas experiências primitivas de satisfação e o acúmulo de excitação endógena levariam à passagem de um fluxo “Q”, pelas vias facilitadas, para a imagem do objeto desejado. O bebê alucinaria o objeto desejado e realizaria movimentos em resposta à alucinação, sem satisfação resultante. A recepção de “Q” endógena em “psi” levaria à existência de um corpo de neurônios catexizados em “psi”.

Nesse esquema, o “corpo” de neurônios catexizados constituiria a base fisiológica do Eu. Este funcionaria para impedir a alucinação dos objetos desejados e para obter experiências de satisfação. Essa tarefa seria realizada por meio da inibição. Quando esta falha, a “Q” acumulada gera alucinações. Isto foi chamado por Freud de “processos primários”, em oposição aos “processos secundários”, quando as atividades psíquicas são mediadas pela atividade inibitória do Eu.

Mais tarde, Freud abandonou essa explicação fisiológica do psiquismo, quando “o corpo de neurônios catexizados” foi substituído pelo “corpo erógeno” ou “corpo libidinal”. Ainda conforme Leite (ibid.: 38), nos “Estudos sobre a histeria”, o Eu estaria “infiltrado” pelo núcleo patógeno inconsciente. Da incompatibilidade de uma representação com o Eu resultaria o conflito em relação ao qual os diferentes mecanismos de defesa corresponderiam às diferentes psiconeuroses. Pela defesa, o Eu se preservaria do conflito, do que decorre sua função ainda inibidora. Entretanto, não tardou para que esse esquema também fosse substituído, quando Freud estudou as perturbações históricas da visão. Nesse momento, o Eu aparece como fundado na pulsão, as pulsões do Eu, identificadas com as pulsões de autoconservação com um lugar determinante no recalque, em oposição complementar às pulsões sexuais, pelas quais “a sexualidade também estende seu domínio sobre o Eu”.(ibid.: 39).

Nos estudos sobre a histeria, Freud percebeu que as perturbações da visão eram a via pela qual o Eu revelava-se como objeto libidinal. Detectou o privilégio do olhar na constituição do Eu como sendo, antes de tudo, um Eu corporal. "O corpo, então, para Freud, antes de tudo e principalmente, é um corpo olhado". Assim, por intermédio do campo escópico, Freud descobriu o Eros unificador do

narcisismo, pois está "na própria essência do mito de Narciso amarrar o olhar com a unidade amorosa. A teoria do narcisismo implica que um corpo só se torna sexualizado porque se oferece ao olhar do outro". Nesse momento, definido como objeto de amor, o Eu passa a ser o objeto das pulsões, de modo que "o narcísico é tomar-se a si mesmo como objeto de amor". Nessa nova concepção, o Eu tem uma unidade ilusória em relação à fragmentação do auto-erotismo e das pulsões parciais, passando a ser considerado "um grande reservatório de libido de onde ela é enviada para os objetos", também recebendo parte da libido que reflui dos objetos.

Com a nova noção de narcisismo, a identificação passou de uma ação intra-objetiva para um acontecimento intra-subjetivo, sendo mediada pelo Eu. Mais tarde, Freud veria que o Eu se modifica pela identificação, de onde vem a possibilidade de se pensar um Eu não apenas "remodelado pelas identificações secundárias, mas que se constituiria, já desde a sua origem, por uma identificação que toma como protótipo a identificação oral". Leite (ibid.: 40) ainda adverte para o fato de que as considerações freudianas sobre a origem narcísica do Eu prenunciam o que, mais tarde, Freud formalizará como a relação falo-castração. Sendo o falo uma representação psíquica do órgão masculino, em Freud,

o falo estará sempre equacionado ao narcisismo, pois a posição narcísica correspondendo ao desejo da mãe implica que castração e narcisismo estejam sempre em estreita relação. Quando a criança aparece como o falo da mãe, esta aparece em posição de objeto, e a impossibilidade de que a imagem do próprio corpo preencha a falta da mãe introduz a ferida narcísica, que a criança fará substituir a mãe por outros objetos que a façam sentir que, completando o outro, ela se completa.

A partir de 1920, com a virada teórica freudiana, introduzida pela segunda tópica, o masoquismo primário e a pulsão de morte, o conflito psíquico passa a ser visto pela ótica do Eu que intervém como agente da defesa, o Supereu como agente das interdições, e o Isso como pólo pulsional. Nesse contexto, o sofrimento do sintoma como gozo passou a ser entendido como o "benefício primário", pois a noção de "benefício secundário" não dava conta da permanência do sintoma. Assim, a pulsão de morte foi necessária para explicar a cisão entre a organização

narcísica, regulada pelo princípio do prazer, e a compulsão à repetição, regulada por um “além do princípio do prazer”.

Tomando por base essas descobertas freudianas, mais tarde, Lacan daria a elas uma nova sistematização apoiada na sua célebre categorização da realidade psíquica nos registros do Imaginário, Simbólico e Real. São estes que passaremos a focalizar sob o ponto de vista do modo como o corpo aparece em cada um deles e na junção dos três.

3.1 O corpo imaginário

No seu célebre ensaio sobre o “Estádio do espelho”, escrito em 1936, Lacan (1966) postulou a constituição do Eu ligado à imagem do corpo próprio. Em algum momento, a partir dos seis meses de idade, antes que tenha adquirido a coordenação motora completa, a criança mostra uma expressão de júbilo ao ver sua imagem refletida no espelho, do que se deduz que, na imagem, a criança reconhece o seu próprio corpo. Embora o *infans* não tenha condições neurológicas para dominar a organização de seu esquema corporal, exibindo um estado de dependência e impotência motora, ele experimenta uma visão global da forma de seu corpo. Enquanto antes se vivenciava como um corpo desmembrado, por meio dessa experiência, a criança antecipa o domínio do seu corpo, achando-se, por isso mesmo, cativada, fascinada pela imagem no espelho, e se rejubila. Por trás desse júbilo, entretanto, oculta-se um logro, fonte da alienação imaginária que perseguirá o humano para sempre.

Ao se tomar pela imagem, o *infans* identifica-se com ela, mas essa imagem, de fato, não é ele. Ao mesmo tempo que lhe dá a ilusão de unidade do Eu, dele se separa como algo externo, outro. O eu se forma, portanto, inevitavelmente por meio da imagem do outro; é o outro que possui sua imagem, com a qual rivalizará. Por isso, narcisismo e agressividade são as duas faces de uma mesma moeda. Além disso, à forma ideal, vislumbrada na sua globalidade num instante fugidio, irrepetível e intermitentemente ansiado daí para diante, o ser humano jamais conseguirá unir-se. Disso tudo, Lacan concluiu que o Eu é um lugar de

desconhecimento, possuindo uma estrutura paranóica. O Eu paradoxalmente se constitui pelo não reconhecimento do que está em si, vendo-se do lado de fora.

Como fruto dessa externalidade, a imagem narcísica passa a ser uma das condições do aparecimento do desejo, pois a imagem do corpo representa o primeiro ponto de engate dos significantes do desejo do outro. Simultaneamente, a pulsão não cabe na imagem, resta sempre uma parcela sexual que fura a imagem. É por isso que o “Estádio do espelho” estrutura, simultaneamente, não apenas o Imaginário, mas também o Simbólico e o Real.

3.2 O corpo simbólico

Se, no Imaginário, a constituição do Eu se dá na hesitação mortífica do eu-outro, o registro Simbólico introduz um terceiro termo, o Outro, isto é, o significante. De um lado, essa mediação superpõe-se ao Imaginário e o organiza, levando o sujeito a encontrar um lugar para si em um ponto, o Ideal do Eu, que determina e sustenta a projeção imaginária sobre o Eu Ideal. A relação dual instaurada por este último seria impossível de viver, pois a imagem ideal de uma unidade vislumbrada é a mesma do outro na qual o Eu, capturado, se aliena. Prevalecendo sobre o narcisismo, o ideal do eu, introjetado como o conjunto de traços simbólicos da linguagem, da sociedade e das leis e construído com o significante do pai como terceiro termo na relação dual com a mãe, funciona como um princípio regulador.

De outro lado, contudo, embora seja a ordem que faz emergir o sujeito do inconsciente, trata-se de uma emergência que se dá por meio de um corte que o instaura como sujeito barrado. No simbólico, o corpo é aparelhado pela linguagem. Por isso, a condição simbólica interpõe-se à maneira de um corte entre o sujeito e o objeto, transformando o objeto em uma abstração. O significante é assim um poder que mortifica, desencarna a substância vital, secciona o corpo e subordina-o à constrição da rede significadora. Apesar disso, é na cadeia significante que o desejo se inscreve, e o desejo é aquilo que nos protege contra o gozo. Falar do gozo é falar do corpo propriamente dito, pois o corpo gozante, como núcleo não-simbólico do Outro, traz à cena, junto com a imagem e a linguagem, o terceiro

parâmetro fundamental da psicanálise: a sexualidade, que se explicita no corpo pulsional, no registro do real.

3.3 O corpo real

O corpo real é o corpo pulsional. Pulsão significa, como bem o demonstrou Freud, que nenhum objeto de nenhuma necessidade jamais poderá trazer satisfação ao corpo do humano, porque a natureza da pulsão é dar intermináveis voltas em círculos, um movimento cujo verdadeiro objetivo coincide com o seu próprio caminho rumo a uma meta inalcançável. Os orifícios do corpo (anus, boca, olho e ouvido) e seus objetos (fezes, seio, olhar e voz), todos eles parciais, pois têm na ubiqüidade do falo seu padrão de medida, são circuitados por uma tensão sem repouso (pulsão anal, oral, escópica e invocante). Não há repouso possível porque o objeto da pulsão, chamado por Lacan de objeto a, é um objeto perdido sem nunca ter sido ganho, do que decorre que nada há senão objetos substitutivos.

Existindo em um espaço curvo, o objeto a não é uma entidade positiva, mas é tão somente uma curvatura do próprio espaço, do que resulta que só seja possível dar voltas quando se quer alcançar o objeto. Por isso mesmo, é o objeto a que impede que o círculo do prazer se feche, introduzindo um desprazer irreduzível na busca mesma do prazer. Entretanto, o aparato psíquico encontra uma espécie de prazer perverso no desprazer, na irremediável circulação em torno de um objeto desde sempre perdido (Zizek 1994: 67). Foi esse prazer no desprazer que Lacan chamou de gozo, senão vejamos.

O grande engodo que fascina e ilude os olhos da criança edipiana, um engodo ao qual ficamos atados pela vida afora, é aquele que nos leva a crer que o prazer, a satisfação, o desejo, a felicidade podem existir em estado absoluto, que a plenitude é alcançável. A fonte dessa ilusão está na miragem de uma relação incestuosa com a mãe. É justamente por isso que, por mais espiritual e místico que o gozo possa ser, sua origem é sempre sexual. Um sexual que não deve ser entendido no sentido meramente genital, mas "no sentido de ser marcado por seu destino místico de ter que se consumir no ato incestuoso, de ser o gozo

experimentado pelo Outro, sob a forma de um prazer sexual absoluto" (Nasio 1993: 28). Além de se deparar necessariamente com toda sorte de obstáculos e limites impostos pelo logro do Imaginário, pelo corte do Simbólico e, em especial pelo falo, como significante-mor que baliza o trajeto do desejo e do gozo, o humano tem no gozo um lugar sem lugar, sem significante, sem marca que o singularize. Como conseqüência disso, a natureza do gozo, em quaisquer de suas formas, não é conhecível, mas inferível pelas fronteiras que delimitam as regiões do corpo que são focos de gozo, isto é, as zonas locais, as bordas dos orifícios erógenos em que o corpo goza, um gozo sempre local, parcial.

Portanto, tanto quanto o imaginário e o simbólico, o real do corpo também sofre da incompletude. Trata-se de um corpo real que, longe de se restringir à sua natureza físico-fisiológica, avança para o psíquico, devido ao fato cabal de que o ser humano é um animal que fala. É, portanto, atravessado pelo simbólico: uma dádiva, mas também uma punição. Porque fala, o ser humano falta ser: está onde não é, é onde não está. Essa é a fissura do Simbólico, que o constitui como sujeito barrado. Dessa falha brota o desejo, um desejo sem parada, em deslocamento contínuo, pois o objeto que causa o desejo é o objeto pulsional, irremediavelmente perdido.

Embora poderoso na função mediadora dos laços sociais que enseja, o Simbólico não passaria de uma maquinaria regrada, se não fosse o Imaginário para preenchê-lo com conteúdos, mas esses conteúdos são sempre ilusórios, alimentados pela nostalgia de uma imagem primeva, que não cessa de acenar com a promessa de uma completude que se prova impossível.

É muito justamente sobre a incompletude constitutiva do humano, nas três dimensões que o constituem, imaginária, simbólica e real, que o funcionamento do modo de produção capitalista crescentemente age para mascarar-la até o ponto de encontrar no próprio corpo como sintoma suas formas de exteriorização do gozo.

4. O corpo como sintoma

Não está nas intenções deste artigo analisar cada uma das expressões do corpo como sintoma. A complexidade dessa tarefa extrapola as restrições do

tempo e do espaço de um artigo. Em função disso, para concluir, limito-me ao apontamento de uma hipótese, seguida de breves tentativas de diagnóstico.

A hipótese propõe que as diferentes formas que o corpo como sintoma assume agrupam-se nos três tipos de gozo sistematizados por Lacan: o gozo fálico, o mais gozar e o gozo do Outro, o que, para simplificar, estarei aqui chamando de sintomas do corpo simbólico, do corpo imaginário e do corpo real, respectivamente.

Assim, no que diz respeito ao corpo simbólico, o colapso dos ideais na pós-modernidade aponta para a queda do ideal do Eu e o triunfo do eu ideal. Perdidos os princípios reguladores do ideal do Eu que contradiz e neutraliza a alienação imaginária, reinam imperiosamente os sonhos autárquicos e onipotentes que fazem do corpo um receptáculo de sensações tão progressivamente excitantes até encontrar seu limiar no insensível.

Como fruto da falha nos ideais reguladores, o corpo imaginário sucumbe à desmesura de seus imperativos, da qual resultam o autocentramento cegante, as metáforas do exibicionismo, a hegemônica estetização da existência, de que a estesia midiática sabe tirar proveito e retroalimentar em um círculo vicioso que incansavelmente busca expelir do seu campo as tensões e contradições humanas, a dor, o envelhecimento e a morte.

Segundo Pommier (2002: 70), a humanidade busca diferentes receitas para cozinhar sua angústia. No passado, essas receitas sempre se integraram aos ideais de cada época. Assim, certas marcas do corpo, tatuagens e circuncisões, significavam a aliança com os espíritos ou com o divino. Hoje, entretanto, os flagelos da carne não representam iniciações sexuais ou a entronização numa ordem geracional. Ao contrário, são imersões no gozo sem o entrave de nenhum limite, estados do impossível, imagens excessivas e absolutas que fazem calar o desejo.

Pode muito bem ser que o diagnóstico acima, quando testado em um estudo mais detalhado, venha a apresentar cores menos escuras e mais brandas. Entretanto, tal como se apresenta a uma primeira exploração, o corpo como

sintoma da cultura aponta, em nossos dias, para uma perda social das balizas do gozo.

Referências bibliográficas

Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama et alii. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Globalização. As conseqüências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

Birman, Joel. *Mal-estar na atualidade. A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Freud, Sigmund. *Mas alla del principio del placer*. In: *Obras Completas*, vol. I. Trad. Ramon Rey Ardid. Madri: Nueva Madrid, 1968a.

_____. *El mal estar en la cultura*. In: *Obras Completas*, vol. III. Trad. Ramon Rey Ardid. Madri: Nueva Madrid, 1968.

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966.

_____. *Seminário 20. Mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a.

_____. "Joyce le symptome". In: *L'Ane*, n. 6, out. 1982b.

Leite, Marcio Peter de Souza. *Psicanálise lacaniana. Cinco seminários para analistas kleinianos*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

Pommier, Gérard. *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*. Trad. Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

Rouanet, Sergio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Santaella, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano. Da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.

Sodré, Muniz. *Antropológica do espelho. Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Zizek, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

_____. *Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.