

Questões contemporâneas: proximidade e imagem, entre a ética e o gozo

Contemporary questions: proximity and image, between ethics and enjoyment

Cuestiones contemporâneas: proximidad y imagen, entre la ética y el goce

Doris Rinaldi*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, Rio de Janeiro, Brasil

Maria Anita Carneiro Ribeiro**

Universidade Veiga de Almeida – UVA, Rio de Janeiro, Brasil

Vera Pollo***

Universidade Veiga de Almeida – UVA, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Em 1930, Freud afirmou que o laço social é a principal fonte de sofrimento para os homens. Vivemos hoje sob o domínio das redes sociais, da comunicação imediata que dispensa a presença do outro. Quais os efeitos disso no laço social? O advento da internet, ao prometer o acesso irrestrito ao outro, sem o ônus de sua presença, coloca em questão a *proximidade* e a *imagem* do outro, o que toca em um dos conceitos mais caros à psicanálise: o estranho (*Unheimlich*). Abordamos estas referências a partir de Freud e Lacan, dialogando com autores da Filosofia e da Sociologia. Em seu artigo intitulado *A Coisa*, Heidegger introduz uma discussão de ordem ética. A partir da ideia de que “a proximidade não é pouca distância” ele se pergunta: “O que é esta igualdade em que tudo não fica nem distante nem próximo, como se fosse sem distância?” Quando examinamos a noção de proximidade, a noção de corpo-imagem se impõe. Segundo Baudrillard, o sujeito é induzido a tratar seu corpo como capital e como fetiche, estabelecendo-se uma equivalência mágica entre comprar e sentir-se bem. O que tem a psicanálise a dizer sobre isto? Em 1972, Lacan formalizou o discurso capitalista, que foraclui o laço social e induz a práticas perversas que visam obturar a castração, prometendo um gozo sem limite e fora dos domínios da ética.

Palavras-chaves: psicanálise, proximidade, imagem, ética, gozo.

ABSTRACT

In 1930 Freud tells us that the social binding is the chief source of human suffering. We now live under the domination of the social nets, of immediate communication, that does not need the presence of the other. Which effects of this on social binding? The advent of the internet, since it promises the

access to the other, without the burden of his/her presence, puts forward the notions of proximity and image of the other, and this leads us to one of the major and dearest concepts of psychoanalysis: the strange (*Unheimlich*). We seized those questions from the point of view of Freud and Lacan, to establish a dialogue with some authors from Philosophy and Sociology. In his article called *The Thing*, Heidegger introduces a question from the ethical point of view. He starts with the idea that "proximity is not the lack of distance", to ask "What is this equality in which everything does not keep distance nor gets close to, as if distance itself was not there?" When we examine closely the notion of proximity, the one of body image comes forward. Baudrillard says that the individual is induced to treat his own body as a source of capital or as a fetish, thus establishing a magical equivalence between buying and wellbeing. What does psychoanalysis have to say about all this? In 1972, Lacan establishes the capitalistic, that denies the social binding and induces the individual to perverted social practices, that aim to cover up castration, while promising boundless enjoyment, way from the limits of ethics.

Keywords: psychoanalysis, proximity, body image, ethics, enjoyment.

RESUMEN

En 1930, Freud dice que el lazo social es la fuente mayor del sufrimiento para los hombres. Nosotros vivimos hoy bajo la dominación de las redes sociales, de la comunicación inmediata, que no necesita la presencia del otro. Cuales serian los efectos que se podría causar en el lazo social? El advenio de la internet, en la medida en que promete el acceso inmediato al otro, sin el precio de su presencia, coloca en cuestión las nociones de proximidad y de la imagen del otro, y esto toca uno de los conceptos más caros al psicoanálisis: lo ominoso (*Unheimlich*). Vamos poner en discusión estas dos nociones, a partir de Freud y Lacan, dialogando con los autores de la Filosofía y de la Sociología. En su artículo *La Cosa*, Heidegger introduce una discusión de orden ética. Parte de la idea de que "la proximidad no es la poca distancia" para colocar la pregunta "Que cosa es esta igualdad en que todo no está ni distante, ni próximo, como si todo fuera sin distancia?" Cuando examinamos la noción de distancia, la noción de la imagen del cuerpo se impone. Segundo Baudrillard, el sujeto es inducido a tratar su cuerpo propio como capital o fetiche, estableciendo una equivalencia mágica entre el ato de comprar y su bien estar. Lo que tiene el psicoanálisis a decir de todo esto? En 1972, Lacan formalizó el discurso del capitalista, que hace la forclusión del lazo social y induce al sujeto a prácticas sociales perversas, que tienen como objetivo obturar la castración, con la promesa de un goce sin limites y afuera de toda referencia ética.

Palabras clave: psicoanálisis, proximidad, imagen, ética, goce.

Em 1968, em meio aos distúrbios que abalaram o mundo, especialmente em meio aos protestos estudantis, que viraram Paris de cabeça para baixo, Lacan (1992) propôs os quatro discursos, caracterizando quatro modalidades específicas de estabelecimento do laço social. O pano de fundo histórico importa muito, no caso, pois não é à toa que, neste contexto, Lacan retoma Marx e o relê à luz de sua teoria dos gozos.

A inspiração é, como não podia deixar de ser, freudiana. Desde a *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921/2006a), passando por *O*

mal-estar na cultura (1930/2006b), até suas obras mais tardias, Freud não deixou de acentuar o caráter paradoxal da relação do homem com seus semelhantes. Se, por um lado, estamos condenados a depender uns dos outros, e isto desde o crime mítico primordial que nos fez passar da horda à cultura, por outro, a renúncia pulsional, preço exigido por esta passagem, transforma a relação com o outro em objeto de desejo e angústia.

Na *Conferência em Milão* (1972/1978), Lacan apresenta o discurso do capitalista, não como um quinto discurso, mas como um deslizamento perverso do discurso do mestre que promoveria a forclusão do laço social. São os efeitos deste discurso que queremos discutir.

Vivemos hoje sob o domínio da internet, das redes sociais, da comunicação imediata, os quais permitem a conexão de pessoas das mais distantes partes do globo terrestre. Grande parte da população urbana do planeta está permanentemente *on-line*. As novas mídias multiplicam de modo antes impensável as possibilidades de contato, a constituição de redes de amigos, as oportunidades de encontro, seja no campo amoroso, seja em outros campos. A invenção da internet, que revolucionou as tecnologias da informação na segunda metade do século XX, expandindo-se principalmente no final deste século, tornou o mundo, de certa forma, menor. Hoje temos dificuldade de imaginar como era viver sem esse recurso, ainda que esse passado não seja tão longínquo. Ao possibilitar a comunicação virtual para além dos meios convencionais, a internet tem se mostrado uma ferramenta fundamental na divulgação da informação e do conhecimento, na pesquisa, e também na cooperação e mobilização política. Temos visto recentemente o seu inegável poder nos movimentos de protesto que explodiram em diversos países na chamada primavera árabe e em outras manifestações no continente europeu, assim como no Brasil.

Esta nova forma de comunicação possibilita a circulação livre da informação e aproxima o distante, porém, sob outro prisma, constrói-se basicamente a partir de 'encontros' que se fazem na virtualidade. Que efeitos isso pode ter nos sujeitos e no próprio laço social?

Aqui temos um dos efeitos do discurso capitalista que desejamos discutir. O advento da internet promete, de forma nunca vista, o acesso ao outro, sem o ônus de sua presença, colocando em questão a *proximidade* e a *imagem* do outro, o que por sua vez toca em um dos conceitos mais caros à psicanálise: *o estranho* (*das Unheimliche*). Abordaremos inicialmente estas duas referências, dialogando com autores da Filosofia e da Sociologia, para, em seguida, retornar à letra freudiana e ao ensino de Lacan. Cientes de que estamos nos debruçando sobre uma temática na qual estamos todos mergulhados, o que pode exigir certo "tempo para compreender" de que ainda não dispomos, fomos fustigadas a falar sobre esse tema a partir da

releitura de um texto de Heidegger, que é referência para Lacan: o ensaio intitulado "A Coisa" (1959/2001).

Neste ensaio, Heidegger introduz uma discussão de ordem ética, extremamente pertinente ao momento em que vivemos. Logo no início ele escreve: "todo distanciamento no tempo e todo afastamento no espaço estão encolhendo" (Heidegger, 1959/2001, p. 143). Refere-se às invenções do avião, do rádio, do cinema e da televisão. E ainda não havia internet! Continua: "O homem está superando as longitudes mais afastadas no menor espaço de tempo... E, no entanto, a supressão apressada de todo distanciamento não lhe traz proximidade. Proximidade não é pouca distância" (p. 143). "O que acontece quando, na supressão dos grandes distanciamentos, tudo se torna igualmente próximo e igualmente distante? O que é esta igualdade em que tudo fica nem distante nem próximo, como se fosse sem distância?" (p. 144).

Essas indagações pareceram-nos preciosas para discutirmos os novos modos de encontro, porque, bem mais do que antes, com a invenção da internet, reina a falta de distância. A redução dos afastamentos geográficos traz, de fato, uma ilusão de proximidade, e os exemplos que temos dos encontros virtuais nas redes sociais, nos *Facebooks*, nos *blogs*, *Orkuts* e *Twitters* são veementes quanto a isso. Entretanto, será que isso traz proximidade? O que é proximidade? Será que, no mundo atual, a partir das incidências das novas tecnologias, poderíamos falar em uma nova erótica onde reina o *sem distância*?

A expansão das chamadas redes sociais, em especial as redes de relacionamento que proliferam nesta primeira década do século XXI, impõe um redimensionamento das tradicionais concepções sociológicas acerca das relações sociais. Marcadas pela porosidade e pela efemeridade, podendo se fazer e desfazer rapidamente, elas ampliam o âmbito das possibilidades de contato, interlocuções e formação de grupos, aproximando o distante. O que as caracteriza mais decisivamente, contudo, é que se constroem basicamente a partir de 'encontros' que se fazem na virtualidade e na *subtração da presença*. Que efeitos isso pode ter no encontro com o outro? Como pensar o espaço do próximo nesse caso?

Quando examinamos a noção de proximidade, a noção do corpo-imagem se impõe. Ela é cara tanto à filosofia e à sociologia quanto à psicanálise. O *Dasein* heideggeriano, o ser-aí, é traduzido muitas vezes por *presença real do outro*. E Lacan que trabalhou desde o início com seus três registros, esclareceu que a necessária miragem de um corpo sem conteúdo, que se sustenta na sanção do Outro simbólico, resulta da "identificação com o imaginário do Outro real" (Lacan, 1974-75/1975, p. 37). Assim, "parece-nos possível então dizer que o rito do enterro dos mortos é a celebração final do corpo,

reconhecimento e gesto derradeiros de que não há corpo sem Outro” (Pollo, 2004, p. 25).

Chegamos, por este viés, ao outro ponto de nossa discussão: o corpo-imagem na sociedade de consumo, ou seja, “isso [que] se consome, isso [que] se consome tão bem que isso se consuma” (Lacan, 1978, p. 48).

Curiosamente, o corpo-imagem parece conduzir os pesquisadores não psicanalistas a duas posições extremas e justamente contrárias: para uns, estamos cada vez mais próximos do dia em que daremos um “adeus ao corpo” enquanto matéria biológica, o que representaria que, finalmente, teríamos realizado o voto de Descartes, ao passo que, para outros, “o corpo parece insistir com seu próprio discurso contra os filósofos da linhagem platônica-cartesiana, e insiste contra todos os discursos de normatização provenientes do campo médico, jurídico, artístico etc.” (Villaça, 2009, p. 37).

A primeira posição pode ser lida no livro *O Homem-máquina, a ciência manipula o corpo* (Novaes, 2003). Nele, professores universitários e pesquisadores em genética, além de filósofos, antropólogos e outros discutem os processos da clonagem de embriões e levantam a hipótese de um *scanner* ideal que “numa fração de segundos, transporia todos os dados intelectuais e afetivos do indivíduo a uma nova morada, mais apropriada que o antigo corpo”. A segunda posição é encontrada no livro *Corpo: identidade, memórias e subjetividades* (Velloso et al., 2009), contendo trabalhos de eminentes historiadores e pesquisadores da Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro. Estes ressaltam o lugar paradoxal do corpo no mundo contemporâneo, em decorrência das mudanças nas percepções sobre os sentidos, a beleza, a sexualidade, o envelhecimento, a doença, a vida e a morte. Nele se pode ler que a contínua transformação e fragmentação presentes em todas as dimensões da vida contemporânea problematizam a ideia de um corpo puro e fazem dele um lugar de resistência e afirmação/construção de identidade (Velloso et al., 2009, p. 9).

A dimensão da presença é fundamental quando se fala de corpo e Lacan observa que a noção heideggeriana de *Dasein* fornece a ideia primitiva que se pode ter do que é um corpo, sobre a qual não havia consenso na filosofia. Um corpo como um *ali*, constituinte da presença, cujas primeiras dimensões são a proximidade e o afastamento. Corpo que, para Freud e Lacan, é atravessado pela pulsão, ou seja, pelo gozo. No Seminário 16, *De um Outro ao outro*, ele afirma que “o próximo é a iminência intolerável do gozo. O Outro é apenas sua terraplanagem higienizada” (Lacan, 2008, p. 219). É isso que assombra Freud quando eticamente recua diante do mandamento de amar o próximo como a si mesmo (1930/2006b).

Será esse o intolerável que é evitado nas chamadas redes de relacionamento promovidas pelo desenvolvimento da tecnologia? O

que fica excluído nessas formas é o vazio que constituiu o próximo, que não é somente do outro, mas o meu próprio vazio e que me remete a esse gozo opaco do qual não posso me aproximar - o meu ou o do outro?

As redes sociais se articulam fundamentalmente pelo princípio da identificação e as conexões se fazem entre semelhantes, que compartilham imagens e significantes. A primazia do imaginário deixa na sombra a dimensão simbólica e principalmente a dimensão real do outro, evidenciada no enigma que envolve a presença. É a presença do outro que acentua a dimensão do estranho (*das Unheimliche*), um dos nomes freudianos do real. Numa anedota contada em nota de rodapé ao texto, Freud narra seu espanto e horror ao se dar conta de que o velho antipático com quem se defrontara era sua própria imagem no espelho (Freud, 1919/1976, p. 309). Estranho íntimo, a imagem do corpo do outro – i(a)– servindo de moldura para o objeto de uma inquietante estranheza íntima, pode apaziguar a angústia, na medida em que o sujeito nela se reconhece. Como bem observa Lacan (2005, p. 68), no nível da pulsão escópica, o sujeito é “a vítima de um logro”, por confundir a causa de desejo com o encontro do que nada mais é do que a sua imagem especular. Ele se vê desejado e, por isso, acredita desejar.

A importância da imagem do corpo próprio na constituição do mundo de objetos foi largamente desenvolvida por Lacan do princípio ao fim de seu ensino. Em seu *Seminário 7, A ética da psicanálise* (1959-1960/1988), por exemplo, ele comenta que o objeto não é necessariamente um ponto de fixação em que a pulsão se satisfaz, menos ainda um objeto de valor utilitário. Se o objeto domina a relação do sujeito com o real, isso se deve ao fato de que, no campo do percebido, o olhar e a voz suprem a presença da libido que desapareceu. O colecionador demonstra saber disso mais do que ninguém, por recorrer a “uma das formas, a mais inocente, da sublimação” (Lacan, 1988, p.144), que desvela a Coisa para além do objeto, promovendo “uma satisfação que não pede nada a ninguém” (*Idem*).

Quando, em 1970, Jean Baudrillard (2008) publicava uma obra intitulada *A sociedade de consumo*, a qual iria se tornar a principal referência da contracultura, sua visada era demonstrar que os vínculos sociais nas sociedades ocidentais contemporâneas estavam se estruturando por meio de um elemento relativamente novo: o consumo de massa. E, em consequência da substituição da moral pelo consumo, o corpo se tornara um objeto, tornara-se, inclusive, o mais belo objeto de consumo. Em suas palavras, “após uma era milenária de puritanismo”, a “redescoberta” do corpo sob a forma de

o culto higiênico, dietético e terapêutico com que se rodeia, a obsessão pela juventude, elegância, virilidade/feminilidade,

cuidados, regimes, práticas sacrificiais que com ele se conectam, o Mito do prazer que o circunda – tudo hoje testemunha que o corpo se tornou *objeto de salvação*. Substitui literalmente a alma, nesta função moral e ideológica (Baudrillard, 2008, p. 168).

Fala-se hoje da “presença virtual” possibilitada pelas novas tecnologias que associam imagem e voz em “tempo real”. A instantaneidade da comunicação elimina a distância no tempo e *simula* a proximidade. Entretanto, a presença não se resume ao significante, nem à imagem, pois implica o “corpo-espinho” que goza e é isso que impõe uma distância íntima, de ordem ética, condição para o desejo.

No Seminário 16 (2008), Lacan toma de Marx o conceito de mais-valia para dizer que o mais-de-gozar é a mais-valia. Não se trata de uma metáfora ou de uma analogia, mas de uma homologia. A mais-valia é o dispêndio de gozo, aquilo que o trabalhador perde e que não pode ser calculado em termos de pagamento, porque simplesmente escapa ao cálculo, escapa à simbolização. Ainda que no sentido originalmente dado por Marx à mais-valia, aquilo que o trabalhador perde retorna para o capitalista em forma de lucro, estando aí a raiz da exploração, a leitura de Lacan incide sobre o gozo, a espoliação do gozo, onde se dá um jogo de perde-perde: o trabalhador perde e o patrão não ganha. Homologamente, o mais-de-gozar é o que do gozo escapa à simbolização, o resto irreduzível de gozo que não pode ser dito, escrito ou representado de qualquer maneira.

No mundo atual, os objetos tecnológicos, como os *laptops, tablets, Ipads, Ipods, Iphones* e outras “bugigangas”, assim como as novas mídias, ocupam no discurso capitalista o lugar de objetos condensadores de gozo. O discurso capitalista, em sua associação com o discurso da tecnologia, os oferece como objetos descartáveis, que alimentam a falta de gozo de que se nutre a própria máquina capitalista, mas que trazem a promessa de um gozo garantido.

Qual o destino do gozo que não passa pelas cifras? Neste novo contexto, onde foi parar o gozo que não se satisfaz nas “bugigangas”, nas *latusas*, como as chama Lacan em 1970? (Lacan, 1992). Será ele o responsável pelo incremento desenfreado de ódio que se observa nas redes sociais? O que ocorre quando o sujeito é obrigado a consumir, enquanto objeto de desejo, o que ele mesmo não deseja?

Nas redes sociais, são esses objetos-latusas e o que se faz com eles que, como próteses, constituem os mediadores por excelência entre o eu e o outro. Como se pode ver no filme *A rede social* (Fincher, 2010), que narra a história da criação do *Facebook*, o que importa é conectar um número cada vez maior de “amigos”, que aumenta de forma exponencial e que pode chegar à escala mundial! – Todos ligados! O meio, encarnado em um objeto, se sobrepõe ao laço, subvertendo a

concepção de laço social na medida em que este se funda justamente na falta de objeto. Confirmam-se aqui as observações feitas por Marx em *O Capital*, sobre o fetichismo da mercadoria, em que as relações entre os homens assumem “a forma fantasmagórica de uma *relação entre coisas*” (Marx, 1985, p. 71).

Segundo Baudrillard (2008), o sujeito é induzido a uma dupla prática de seu próprio corpo: deve tratá-lo como capital e como fetiche. Em ambos os casos, ele deve investir no corpo, tanto no sentido da economia de mercado como no da economia psíquica. Assim, o corpo se torna um duplo ameaçador: deve ser o objeto mais brilhante e reluzente, segundo a lógica do fetiche; e deve produzir lucro, na lógica capitalista. Estabelece-se então uma equivalência mágica entre comprar e sentir-se bem na própria pele, pois é ela que envolve o corpo e não mais a alma. Por isso diz: “se a sociedade de consumo já não produz mitos, é porque *ela constitui o seu próprio mito*. Em vez do Diabo que trazia o Ouro e a Riqueza (pelo preço da alma), surgiu a abundância, pura e simples” (Baudrillard, 2008, p. 264).

Hoje, com o capitalismo financeiro e uma revolução tecnológica da qual ainda não se tem a exata dimensão, vivemos, mais do que nunca, a fetichização do laço social. Disso recolhemos os efeitos na clínica e na observação de nossa vida cotidiana. Nessa nova conformação do laço social, como se constitui, então, o espaço do próximo? Poderíamos dizer que estamos em cheio naquilo que Heidegger aponta, isto é, na igualdade em que tudo fica “sem distância”? (Heidegger, 2001, p.144). Lembrando Freud em “O mal-estar na cultura” (2006b), o homem hoje se apresenta como um “Deus de prótese” (Freud, 2006b, p.90), como que prolongado por órgãos auxiliares – o *Ipad*, o *Iphone* etc. - mas o que ele alcança? O outro como parceiro que, em um feliz ou infeliz encontro, pode ser suporte do objeto *a*? Ou o outro apenas como pré-texto para um gozo autista garantido pelos objetos tecnológicos? Quais são as consequências desse processo para o laço social?

Apesar da divergência entre não analistas, acima mencionada nos termos de “a favor ou contra o voto de Descartes”, percebem-se também respostas convergentes advindas de diferentes campos de saber: psicanalistas, antropólogos e historiadores são unânimes em afirmar que a queda das grandes transcendências políticas e religiosas na segunda metade do século XX seria a principal responsável pelo fato de que só nos resta o corpo para dar algum sentido à existência. Inúmeros são os que procuram interpretar o crescimento acelerado dos assim chamados “fenômenos de corpo”: os distúrbios alimentares, a anorexia e a bulimia, em primeiro lugar, mas também as tatuagens, os *piercings*, a *bodyart*, os implantes, e ainda, o transexualismo e a vasta gama de cirurgias estéticas.

Presenciamos a reificação e fetichização dos corpos, em uma exacerbação do imaginário: corpos manipulados, operados,

transformados, retificados através de técnicas científicas que visam driblar o inevitável da morte e as marcas do sexo, na tentativa de construção de um imaginário sem furos. Das cirurgias plásticas às técnicas de fertilização *in vitro*, o que se vê são intervenções que muitas vezes promovem a separação entre corpo e sexualidade, entre corpo e desejo (Rinaldi, 2011).

Mieli (2002) comenta que, embora as manipulações voluntárias irreversíveis do corpo sejam realizadas sob a alegação de questões de estética, a visada do sujeito que a elas se submete é sempre corrigir um traço físico particular que é vivido sob o signo do “em excesso” ou, ao contrário, do “em falta”, a falta que consiste imaginariamente no “excessivamente pouco”.

Pois o que está em jogo na clínica psicanalítica nunca é o corpo como um todo, mas como um objeto parcial, uma parte do corpo que “insiste no sentido de *embaraçar*. Trata-se de um embaraço que é ao mesmo tempo incômodo e impedimento dos movimentos; um estorvo, fonte de mal-estar e de perturbação” (Mieli, 2002, p.15; grifos do autor). Por isso, cabe ao psicanalista interrogar as razões estruturais daquilo que, no nível subjetivo, apresenta-se como “necessário”.

A partir de uma observação semelhante - a de que, hoje como nunca, a ciência permite refazer o corpo -, pode-se chegar a arriscar uma interpretação mais generalizada, como a que faz Castanet (2010, p. 70), que sugere uma mudança no confronto do sujeito com a Lei e, conseqüentemente, uma distinção entre a neurose clássica e a contemporânea. Na neurose clássica, declara ele, o sujeito ou se confrontava com o pai excessivamente potente, na neurose obsessiva, ou se confrontava com o pai impotente, na neurose histérica, em contrapartida, se qualquer sujeito pode hoje refazer o corpo, é porque ele se sente “autorizado a escolher ali onde outrora o corpo lhe impunha seu limite”.

Como quer que seja, surgem diariamente novos significantes que tentam circunscrever a emergência do real, a qual se dá em forma de um gozo nocivo e enigmático. Fala-se, por exemplo, em “síndrome da *Otaku*”, um novo sintoma, na concepção de alguns, assim como se fala na prática do *cutting*, também considerada por alguns como um novo sintoma. Tanto uma quanto a outra seriam “estigmas do real” que não se liga a nada e que se apresenta “de forma patética nas patologias contemporâneas.” (Tarrab, 2005). A “síndrome da *Otaku*” teria sido descrita por sociólogos japoneses, como forma de diagnosticar os jovens que passam a vida, literalmente, em frente à tela do computador, incapazes de qualquer outra atividade a não ser a que os mantém conectados com a internet. Os jovens internautas alegam terem experimentado certa felicidade logo que entraram no mundo virtual, mas, com o passar do tempo, perceberam estar sofrendo uma “falta total de controle sobre si.” Em outros termos, uma “compulsão à repetição.” Percebe-se nela uma satisfação sexual

substituta, assim como o caráter bifásico do sintoma que consiste em fazer e desfazer a mesma ação. Não se trata de asseverar a existência de um caráter ou neurose obsessiva, mas de verificar a possibilidade do prazer original transformar-se, para alguns, em doloroso sintoma obsessivo.

Um site de internet, intitulado *kidshealth* (acessado em 2013), apresenta um breve artigo sobre a prática do *cutting* ou simplesmente “cortes”, como referidos pelos jovens brasileiros que a praticam. Nele se pode ler que tal conduta auto agressiva costuma ser causada pela perda de alguém muito próximo ou para escapar de um sentimento de vazio. Pode também ser a única forma pela qual se consegue algum alívio para a dor de um sentimento de rejeição. Ainda de acordo com o referido artigo, é possível que essa prática se associe a graves problemas de saúde mental, como depressão, transtorno bipolar, desordens alimentares, pensamentos obsessivos ou comportamentos compulsivos. Em nosso ponto de vista, há certamente em cada caso um sujeito com uma história singular, para quem o sintoma adquire também um sentido singular e único. Mas isso não nos impede de verificar a incidência de um fenômeno de grupo e a irrupção do real do corte e da dor como um sinal, entre outros, de um modo de lidar com o vazio que é característico de nosso tempo.

Ora, um tempo que tem como marca, ou melhor, como forma privilegiada de lidar com o vazio, uma prática em que o corpo, objeto privilegiado do gozo do consumo, é simultaneamente objeto de atração e repulsa, está conseqüentemente propenso à barbárie. Pois, na precariedade dos laços sociais, o corpo, como símbolo da vida, nada vale. Em *Século XXI: socialismo ou barbárie?*, István Mészáros (2003), um dos mais importantes intelectuais marxistas da atualidade, chama a atenção para o resultado do antagonismo inconciliável entre o capital e o trabalho. O capital não gera trabalho e, como o capital é “*estruturalmente incapaz*” de solucionar as suas próprias contradições, ele *adia* o “momento de verdade” e tende à “representação equivocada do tempo histórico, tanto em direção ao passado quanto ao futuro, no interesse da eternização do presente” (p. 75). Há perversos interesses na raiz da relação do capital com o tempo que o tornam “incapaz de uma *perspectiva de longo prazo*, e de um senso de *urgência* mesmo na iminência de uma explosão” (p. 76).

Ao retomar as palavras dramáticas com que Rosa Luxemburgo expressou o dilema que teremos de enfrentar: “socialismo ou barbárie”, Mészáros (2003) afirma não acreditar em uma “terceira via”, proposta por aqueles que afirmam não haver espaço para a revitalização de um movimento radical de massa. Em suas palavras, se não houver futuro para um movimento de massa, não haverá

futuro para a humanidade, e às palavras de Rosa Luxemburgo se poderá acrescentar apenas: “barbárie, se tivermos sorte”.

Estamos, portanto, no estágio do humano conectado em que o mercado inventou um Outro eletrônico e um outro virtual que fazem às vezes de laço social, como propunha recentemente Nguyễn (2015) em conferência no Rio de Janeiro. Segundo ele, não podemos sustentar a tese de que o sujeito está desprovido de Outro. Ao contrário, o Outro está onipresente, o Outro é supereu e o sujeito reclama uma liberdade falsificada, que nada tem a ver com a “liberdade para todos”. Pode-se fazer tudo, a não ser aquilo que o mercado proíbe, ou seja, ter a liberdade de dizer que não se é livre. Quanto ao Outro superegoico, ele nos dirá o que fazer para evitar a angústia.

Sob a benção da ciência que produz as ferramentas tecnológicas do embrutecimento das massas, o mais impressionante é a coalisão entre o político e os interesses do mercado. Por isso, declara Noam Chomsky (2013), torna-se necessária a disseminação contínua de ideais sobre um “novo modo de vida” que não se baseie na maximização do poder de compra e não espere que os dignitários eleitos mudem o sistema. Para ele, devemos apoiar os movimentos como o *Occupy* de New York que, diante da pergunta sobre como fazer parte de um duradouro movimento sustentável, ativo e dedicado, vai buscar respostas em assembleias-gerais, em protestos, através da desobediência civil, na imprensa, nas redes da internet, nas ruas, além-fronteiras, em muitas línguas, na prisão, nos tribunais e nos espaços ocupados pelo movimento. Em suma, na massa trabalhadora. Uma vez que “a concentração de riqueza redundava quase automaticamente numa concentração do poder político, que, por sua vez, se converte em legislação, naturalmente do interesse dos que a implementam” (Chomsky, 2013, p.53), criou-se um círculo vicioso que só conduz à amargura, à frustração e à raiva numa sociedade muito fragmentada. Daí a importância das redes criadas pelo movimento *Occupy*. Quando as pessoas ocupam as ruas, é menos importante o fato de que elas bloqueiam pontes e paralisam portos, pois o que importa é que elas dizem finalmente o que têm a dizer e são por fim ouvidas, no rescaldo de trinta anos de uma guerra de classes. Por trás dos protestos e da desobediência civil, há, desde 2011, “uma sublevação pública em expansão” que tem por principais armas a receptividade, a democracia e a ação direta” (Ruggiero, G., *apud* Chomsky, 2013, p. 15).

Na opinião de Chomsky, depois que o movimento *Occupy Wall Street* retirou-se de *Wall Street*, o tema do conflito de classes conquistou uma grande parcela da população, transformando-se num movimento simbólico de expansão crescente. E este se oporia à implantação, longamente buscada, segundo ele, de um “novo espírito da época”

que se resumiria em “ganhar dinheiro apenas para o proveito próprio” (Chomsky, 2013, p. 69).

E o psicanalista que, segundo Lacan (2003), dedica-se a trabalhar com “a miragem da verdade, da qual só se pode esperar a mentira” (p.568), a verdade mentirosa sobre a causa do desejo, que nada mais é do que a falta de objeto, não pode esquecer-se de que lhe caberá responder pelos casos de urgência que a massa exclui e de que o Discurso do Capitalista nada quer saber. Se o psicanalista a eles se dedica é porque “a oferta é anterior à solicitação de uma urgência que não se tem certeza de satisfazer, exceto depois de pesá-la” (p. 569).

Referências

- Baudrillard, J. (2008). *A sociedade de consumo*. Tradução Artur Morão, Revisão Luís Abel Ferreira. Lisboa: Edições 70, LDA.
- Castanet, D. (2010). Os corpos contemporâneos. In: *Stylus*. Revista de Psicanálise, 20, p. 53-75.
- Chomsky, N. (2013). *Occupy*. Tradução Maria Afonso. Lisboa: Antígona Editores Refractários (1ª edição, fevereiro).
- Fincher, D. (2010). *A rede social* (filme), EUA.
- Freud, S. (1976). *O estranho* (1919). In: *Obras Psicológicas Completas*, v. XVII, Rio de Janeiro: Imago Editora, pp. 275-318. (Obra original de 1919).
- Freud, S. (2006a). *Psicologia de las masas y análisis del yo* (1921). In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, pp. 67-136. (Obra original de 1921).
- Freud, S. (2006b). *El malestar en la cultura* (1930). In: *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, pp. 65-140. (Obra original de 1930).
- Heidegger, M. (2001). *A Coisa* (1959), Ensaios e conferências, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 143-164.
- Kidshealth. (2013). <http://kidshealth.org/en/teens/cutting.html>. Acessado em 03/08/2013.
- Lacan, J. (1978). *Du discours psychanalytique*. Conferência em Milão (12 de maio de 1972). In *Lacan in Itália*, Milão: La Salamandra, pp. 32-55. (Obra original de 1972).
- Lacan, J. (1975). “*Le Séminaire, Livre XXII: R.S.I.*”, *Ornicar?* No 6. Paris: Navarin. (Seminário proferido em 1974-1975).
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Seminário proferido em 1959-1960).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Seminário proferido em 1969-1970).

- Lacan, J. (2003). Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., pp. 567-569. (Obra original de 17 de maio de 1976).
- Lacan, J. (2005). *Os Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Seminário proferido em 1963).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Seminário proferido em 1968-1969).
- Marx, K. (1985). O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo in: *O capital, crítica da economia política, Livro primeiro*, tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, 2^a. Ed. São Paulo: Nova cultural, pp. 197-208. (Obra original de 1867).
- Mészáros, I. (2003). *O Século XXI: socialismo ou barbárie?* Boitempo Editorial, Jinkings Editores Associados Ltda (1^a edição: janeiro de 2003, 1^a reimpressão).
- Mieli, P. (2002). *Sobre as manipulações irreversíveis do corpo e outros textos psicanalíticos*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Corpo Freudiano do Rio de Janeiro.
- Novaes, A. (org.) (2003). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nguyên, A. (2015). *L'irruption du politique: Réponse de la psychanalyse et le lien social*. Conferência pronunciada na Universidade Veiga de Almeida – Campus Tijuca, Rio de Janeiro, 27 de junho.
- Pollo, V. (2004). Exílio e retorno do corpo: Descartes e a psicanálise. In: Alberti, S. & Ribeiro, M. A. C. (Orgs.) *Retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 15-28.
- Rinaldi, D. (2011). O corpo estranho. In *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, V. 14, n. 3, setembro, São Paulo, Editora Escuta, pp. 440-451.
- Ruggiero, G. (2013). Nota do editor americano. In: Chomsky, N. *Occupy*. Tradução Maria Afonso. Lisboa: Antígona Editores Refractários (1^a edição, fevereiro), pp. 9-19.
- Tarrab, M. (2005). *Produzir novos sintomas*. Tradução Bartyra Ribeiro de Castro. Revisão Raquel Amim de Freitas. Revisão Técnica Tania Coelho dos Santos. Consultado em 19/07/2013 http://www.isepol.com/asephallus/numero_02/artigo_05port_e_dicao02.htm
- Velloso, M.P., Rouchou, J. & Oliveira, C. (orgs.) (2009). *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- Villaça, N. (2009). Os imagineiros do contemporâneo: representações e simulações. In: Velloso, M.P., Rouchou, J. & Oliveira, C. (Orgs.) *Corpo: identidades, memórias e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X, pp. 31-39.

Endereço para correspondência

Doris Rinaldi

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Instituto de Psicologia

Rua São Francisco Xavier, 524, 10 andar, Maracanã, CEP 20550-900, Rio de Janeiro - RJ, Brasil

Endereço eletrônico: doris_rinaldi@yahoo.com.br

Maria Anita Carneiro Ribeiro

Universidade Veiga de Almeida – UVA

Rua Ibituruna, 108, Tijuca, CEP 20271-020, Rio de Janeiro – RJ, Brasil

Endereço eletrônico: mariaanitacarneioribeiro@yahoo.com

Vera Pollo

Universidade Veiga de Almeida – UVA

Rua Ibituruna, 108, Tijuca, CEP 20271-020, Rio de Janeiro – RJ, Brasil

Endereço eletrônico: verapollo8@gmail.com

Recebido em: 13/08/2015

Aceito em: 24/09/2016

Notas

* Professora Associada do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Procientista da UERJ, Pesquisadora do CNPq, membro do Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicanálise da UERJ, Coordenadora, junto com Ana Costa, da Rede de Pesquisa Interuniversitária Escritas da Experiência (CNPq). Psicanalista, membro de Interseção Psicanalítica do Brasil (IPB).

** Psicanalista. Membro do colegiado de Formações Clínicas do Campo Lacaniano. Doutora em Psicologia Clínica. Coordenadora acadêmica do curso de Especialização em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio (Rio de Janeiro, RJ). Professora Titular do Programa de Pós-graduação stricto sensu em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida – Rio de Janeiro. Autora de “Um certo tipo de mulher” (7Letras, 2011) e de “A neurose obsessiva” (Ed. Zahar, 2003).

*** Psicanalista. Doutora e Mestre em Psicologia pela PUC-RJ; D.E.A. pela Universidade de Paris VIII. Analista membro (AME) da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, e da Internacional dos Fóruns (IF-EPFCL). Professora Titular do Programa de Pós-graduação stricto sensu em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida – Rio de Janeiro e da Especialização em Psicologia Clínica da PUC-RJ. Autora de “Mulheres históricas” (Contra Capa Livraria, 2003/2016, 2ª ed.) e de “O medo que temos do corpo” (Editora 7Letras, 2012).