

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E
CULTURA**

CARLA HENRIQUE GOMES

**AS TECNOLOGIAS REPRODUTIVAS E O DISCURSO DO
CAPITALISTA NA CULTURA CONTEMPORÂNEA: UMA
REFLEXÃO PSICANALÍTICA SOBRE A PRÁTICA MÉDICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: **Daniela Scheinkman Chatelard**

Brasília, 2014

À Olga Maria e à Suely, as
melhores professoras – que me
ensinaram e me ensinam, todos os
dias, a ser mulher e mãe.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, aos meus pais pelo apoio e amor inabaláveis, pela paciência, pela disponibilidade para ler e discutir meu trabalho, fazendo contribuições valiosíssimas;

À minha orientadora, Daniela Chatelard, pela paciência, apoio, compreensão e por confiar em mim, me dando liberdade nas minhas reflexões e na minha produção;

Aos colegas de mestrado que, tão prontamente, fizeram suas contribuições e provocações;

Aos alunos do estágio docência que se mostraram tão envolvidos na experiência quanto eu e me permitiram fazer parte de sua formação;

Aos queridíssimos amigos de Goiânia - Vinícius, Túlio, Gustavo, Fernanda, Daniel, Maurício Lúcio, Tainá, entre tantos outros - que compreenderam minha ausência por diversos motivos e que, mesmo assim, se fizeram presentes nos momentos mais importantes;

À querida amiga Lívia, com quem sei que sempre posso contar;

À Lethícia (e à pequena Valentina), com quem, mesmo de longe, compartilho o gosto pela pesquisa, pela psicanálise e, agora, as delícias da maternidade;

À Paula Bruna: nunca esquecerei das angústias compartilhadas;

Ao Cláudio Henrique (*In Memoriam*) pela amizade infinita, pelas conversas deliciosas e por ter sido presença tão cheia de luz;

A toda minha família – só por ter vocês, eu sinto que tudo posso -, em particular: minhas avós Shirley e Marlyzinha, por sempre terem investido em mim tanto amor e afeto, dedicando seu tempo e suas orações; minha Tia Gerlane, Meu Tio Toninho e meus primos, Neto e Natália, que me receberam sempre tão carinhosamente em sua casa; às primas Camila e Renata, pelas conversas reconfortantes e tranquilizadoras e pelas outras nem tanto;

À minha sogra, Maria da Glória, cujo apoio e incentivo também foram fundamentais para a conclusão desta etapa;

Especialmente ao Guilherme, meu marido e parceiro, que me incentivou de sobremaneira na realização deste sonho e continua a incentivar; pelo suporte, pelos planos feitos juntos, pelas risadas e por ser só amor em cada momento juntos;

A realização deste projeto não seria possível sem o apoio financeiro da CAPES.

“Evidentemente, eles ouvem –
eles ouvem, mas aí de nós! eles compreendem,
e que o que eles compreendem é um pouco precipitado”

(LACAN, *Mais, Ainda*)

RESUMO

Em uma cultura marcada por dinâmicas narcísicas e atravessada pelo que Lacan chamou de discurso capitalista – que apresenta o consumo como alternativa na busca da completude – as tecnologias reprodutivas podem ser entendidas como produto, transformando os filhos em objetos de consumo. Estudos apontam para a emergência destes recursos como uma fuga narcísica diante do veto do corpo e um meio de reparação pelo sofrimento causado pela infertilidade, refletindo uma crença na existência de um Outro do Outro. É certo que esta configuração possui consequências na instituição familiar, que possui grande valor na civilização não só por transmitir a cultura, mas também por participar de forma crucial do processo de constituição psíquica do sujeito. Desse modo, estudos envolvendo a família, que está em constante transformação, possuem grande relevância social e clínica. As tecnologias reprodutivas têm ampliado a possibilidade de novas configurações familiares, bem como auxiliado pessoas com dificuldades de gerar filhos biológicos a concretizarem o seu ideal de família. Nesse sentido, observa-se uma invasão da ciência não só na normalização e normatização da família, mas em sua própria formação. Torna-se mister, diante da busca crescente por essas técnicas, a investigação das consequências dessa invasão do discurso médico na instituição. O presente estudo busca chamar a atenção para a complexidade do assunto, que envolve também aspectos éticos, culturais e questões de gênero. Conclui-se que as Novas Técnicas de Reprodução Humana podem vir a servir ao discurso capitalista e à cultura narcísica, mas abre espaço também para a possibilidade de um giro no sentido que se atribui culturalmente à infertilidade e à família. Nesse ponto, a ciência introduz, através de suas tecnologias, a fagulha de uma revolução no sentido que Lacan trata em seu seminário “*Mais, Ainda*”.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise; Ética; Família; Contemporaneidade; Tecnologias de Reprodução Humana.

ABSTRACT

In a culture characterized by narcissistic dynamics and crossed by what Lacan called the capitalist discourse - that presents consumption as an alternative in the search for completeness - reproductive technologies can be understood as a product, turning children into objects of consumption. Studies point to the emergence of these resources as a narcissistic flight from the body veto and a means of compensation for the suffering caused by infertility, reflecting a belief in the existence of an Other of the Other. This configuration has consequences in the family institution, which has great value in civilization not only for transmitting culture, but also for participating in a crucial way on the psychic constitution process of the subject. Thus, studies concerning the family, which is constantly changing, have great social and clinical relevance. Reproductive technologies have expanded the possibility of new family configurations, and helped people with difficulties to generate biological children realize their ideal family. In this sense, there is a science invasion not only in standardization and family norms, but in their own training. Become mister, given the growing search for these techniques, the investigation of the consequences of medical discourse invasion of the institution. This study seeks to draw attention to the complexity of the case, which also involves ethical, cultural and gender issues. In this sense, it is concluded that the New Techniques of Human Reproduction can come to serve the capitalist discourse and narcissistic culture, but also opens up room for the possibility of a spin in the sense that culturally attributed to infertility and family. At this point, science introduces, through its technologies, the spark of a revolution in the sense that Lacan is in his seminar "More, yet".

KEY-WORDS: Psychoanalysis; Ethics. Family; Contemporaneity; Human Reproductive Technologies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1: Capa Revista Superinteressante - Edição 294 - Agosto/2012	54
Ilustração 2: Capa da Revista Superinteressante - Edição de Fevereiro de 2012 ...	55
Ilustração 3: Material publicitário do laboratório IBRRA	59
Ilustração 4: Material publicitário laboratório Insemine	63
Ilustração 5: Material publicitário do laboratório Embrios	64

SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	8
1INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1.....	13
CAPÍTULO 2.....	35
CAPÍTULO 3.....	49
CONCLUSÕES: APONTANDO UM POSSÍVEL CAMINHO.....	66
REFERÊNCIAS.....	69

1 INTRODUÇÃO

^

O presente trabalho busca estabelecer um debate acerca das Tecnologias Reprodutivas. Muitas questões morais têm sido levantadas em relação a estas técnicas, principalmente no tocante às novas configurações familiares que elas acabam por possibilitar. Apesar da relevância destes questionamentos, considera-se que a questão ética tem primazia. Nesse sentido, buscou-se discutir como a medicina reprodutiva tem respondido à demanda do discurso do capitalista e se posicionado diante da lógica da cultura contemporânea, exacerbadamente narcísica e consumista.

Freud (2006 [1930]), em sua obra “Mal-estar na Civilização” chama a atenção para a limitação humana e para a angústia por ela gerada. Neste mesmo artigo, o autor já aponta para o surgimento da ciência como tamponamento frente a esta angústia. A própria proposta da ciência moderna carrega consigo a fuga da angústia e a negação da falta que funda a humanidade, apegando-se à noção de acúmulo do conhecimento e levando a crer que, um dia, haverá solução para todas as mazelas humanas.

As rápidas mudanças no cenário contemporâneo têm imposto aos estudiosos a necessidade de discutir aquilo que caracterizaria nosso tempo. Mecanismos para lidar com a impossibilidade do gozo e com a falta fundamental não são novidade na história da civilização. As tecnologias desenvolvidas e disponibilizadas ao consumidor sempre prometeram facilitar a vida e, em última instância, tornar o homem ilimitado. Todavia, estes mecanismos têm se desenvolvido e têm apresentado uma faceta peculiar na atualidade. Autoras apontam que, dentro dessa lógica, as tecnologias de reprodução humana surgiriam como mais um produto (AMAZONAS; BRAGA, 2006; RAMÍREZ-GÁLVEZ, 2009; MARTIN, 2006; LE BRETON, 2003). Ao tratar o filho como um objeto de consumo, esta perspectiva gera questionamentos e desconfiança para o campo da reprodução humana.

Partindo das elaborações lacanianas, Roure *et al* (2001) concluem que a sociedade contemporânea é marcada por um esvaziamento simbólico e por uma ênfase no imaginário. Scharinger (2009) afirma que a relação construída com o outro a nível imaginário é possuidor de uma alteridade menos autêntica do que aquela sustentada com o Outro do simbólico. Compreender como este modelo de relação

com o outro – essencialmente narcísico – contribui para a cultura do nosso tempo ajuda a entender a próprias demanda pelas tecnologias reprodutivas.

Vivemos na sociedade do consumo, marcada pelo que Lacan chamou de discurso capitalista. O discurso, na obra de Lacan, seria instaurador do laço social, introduzindo “relações fundamentais e estáveis mediante o instrumento da linguagem” (QUINET, 2012, p.48). O discurso capitalista, entretanto, instaura o laço social entre o sujeito e um objeto fabricado pela ciência e tecnologia – no lugar do outro. Portanto, não há a promoção do laço social entre seres humanos, ao invés disso, propõe-se a busca da completude através do consumo. Desse modo, a sociedade contemporânea produz sujeitos insaciáveis que nunca conseguem comprar tudo o que desejam.

Nessa lógica introduzida pelo discurso capitalista, não há espaço para o reconhecimento da falta, pois no momento em que ela é percebida, é imediatamente escamoteada por um produto. Sendo assim, a ciência enquanto busca por verdades, desempenha um papel fundamental no cenário contemporâneo, além de fornecer produtos e tecnologias ao mercado – entre eles, as próprias tecnologias reprodutivas. Estas técnicas têm, supostamente, se inserido na história de casais, principalmente, pela via narcísica: seja como um produto através do qual busca-se a completude, ou então como um tamponamento da falta.

Logo se percebe que todos os níveis da vida cotidiana são atravessados por produtos tecnológicos e por uma normalização ditadas pelas produções científicas - e com a família não é diferente. Há uma normatização e uma classificação do que é normal e desejável, em oposição ao que é anormal, diferente e indesejável. Costa (1979) afirma que no século XIX, no Brasil, a higienização da família oitocentista - antecessora do molde familiar burguês no país - a transformou na instituição conjugal e nuclear típica da modernidade, produzindo também novos papéis de gênero. Esta interferência médica modificou, além de aspectos sanitários, aspectos sociais do grupo familiar e produziu uma nova norma familiar, dominada por um sentimento de privacidade.

A norma familiar, de acordo com Costa (1979), está localizada no nível das práticas e do discurso, que remetem aos saberes disponíveis. É necessário relembrar, porém, que os estudos psicanalíticos conduzem à conclusão de que, tanto a prática

quanto o discurso não são integralmente conscientes. O inconsciente se manifesta por meio de sintomas e, na especificidade do discurso surgem - por exemplo - os chistes, vez que, “Na medida em que o sujeito se utiliza da língua, diz mais do que quer e, ao mesmo tempo, diz sempre outra coisa” (MILLER, 1994, p.33). Assim sendo, o discurso e as práticas que sustentam a norma familiar baseiam-se em larga medida no inconsciente e o deixam escapar, como reminiscências.

Fica evidente como a formação de uma família e, conseqüentemente, o desejo em ter filhos envolve motivações conscientes e inconscientes, que não remetem apenas ao complexo de Édipo. Existem ainda motivações que não estão no plano da idiossincrasia, e sim da norma social estabelecida - e estas não devem ser ignoradas. As tecnologias reprodutivas inseriram novos dilemas na instituição familiar. Questões ligadas diretamente à cultura contemporânea, marcada pelo narcisismo e pelo consumismo.

Freud sempre deixou clara a indissociabilidade entre indivíduo e cultura. Há uma relação recíproca e dialética de constituição entre os dois. Portanto, na questão das Tecnologias Reprodutivas é necessário tocar nesses dois pontos à medida que eles mesmos se tocam. Da mesma forma, para uma discussão ética acerca do tema, é fundamental que se deixe espaço para as polifonias que surgem no discurso do sujeito.

É certo que a demanda pelas Tecnologias Reprodutivas pode configurar, em função dos significados que a ela são atribuídos, uma fuga narcísica diante do veto do corpo e uma negação da falta. Entretanto, de acordo com Lanius e Souza (2010, p. 64) “a reprodução assistida, outrora chamada artificial, não é senão, mais um instrumento a serviço da pulsão humana, tencionando energia capaz de abrir caminho para a vida ou fechá-la para a morte”. Está claro que as tecnologias reprodutivas inseriram novos dilemas éticos na instituição familiar e para a própria ciência. Questões ligadas diretamente à cultura contemporânea, marcada pelo narcisismo e pelo consumismo são suscitadas. À psicanálise, cabe o papel de discutir tais questões a partir do comprometimento com o desejo. Nesse sentido, conclui-se que as Novas Técnicas de Reprodução Humana podem vir a servir ao discurso capitalista e à cultura narcísica, mas abre espaço também para a possibilidade de um giro no sentido que se atribui culturalmente à infertilidade e à família. Nesse ponto, a ciência introduz, através de

suas tecnologias, a fagulha de uma revolução no sentido que Lacan trata em seu seminário “*Mais, Ainda*”.

A fim de articular estas categorias, foi necessário demonstrar a importância da cultura e da alteridade na teoria e na ética psicanalítica. O segundo capítulo apresenta, brevemente, os dispositivos culturais de normatização da família. Concluiu-se, então, que o desejo de ter filhos envolve aspectos culturais, mas também passa pelo corpo – que é discutido no terceiro capítulo. Este busca desnaturalizar a visão do corpo como máquina e abordá-lo como um corpo atravessado pelo simbólico – e, desse modo, um corpo que fala. Acredita-se que este olhar sobre o humano possibilita uma atuação atenta ao desejo do sujeito à medida que representa uma resistência à tendência mercadológica tão preponderante na contemporaneidade.

CAPÍTULO 1

A fim de discutir as Tecnologias Reprodutivas sob a luz das contribuições psicanalíticas, é necessário compreender qual a concepção de homem corrente nesta teoria. Destarte, se faz imperativo tomar nota e refletir a respeito de algumas críticas feitas a esta abordagem a fim de se ter uma melhor ideia acerca do que fundamenta sua postura diante de diversas questões atuais, possibilitando o diálogo entre diversas áreas do conhecimento – proposta que sempre foi muito cara aos psicanalistas.

A importância de se incluir esta discussão no presente trabalho se deve ao fato de ser indispensável à compreensão do mal-estar a que somos todos submetidos, a ruptura com algumas dicotomias estabelecidas na produção de conhecimento científico, a saber: individual *versus* social e corpo *versus* mente. O desenvolvimento humano individual e como espécie está intimamente ligado com a organização social, da mesma forma, corpo e mente não estão separados.

A psicanálise se constitui enquanto saber limite, uma vez que não se enquadra em nenhum campo de conhecimento, mas, ao mesmo tempo, realiza contribuições e provocações pertinentes a vários deles. Sua principal contribuição, no entanto, deve ser a insistência no caráter necessário da castração - cuja importância se deve ao fato de questionar a lógica da ciência moderna e contemporânea. Desse modo, se insere, para o campo do conhecimento, uma dimensão alteritária e de sustentação da angústia. Isto quer dizer que a psicanálise “é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai” (LACAN, 1998, p.889). Como consequência, há a humanização do processo de produção de conhecimento. Ao haver, no seio científico, o acolhimento daquilo que necessariamente constitui o humano – a falta -, promove-se um novo paradigma de intervenção, comprometido verdadeiramente com o sujeito, vez que compreende sua complexidade e suas nuances tendo consciência de que, ao isolá-las, mutila-se o homem para além de qualquer possibilidade de reconhecimento.

12.1 FREUD E O SOCIAL

É uma posição precoce na psicanálise a de rejeitar a divisão entre psicologia social e psicologia individual. A forma como ela compreende o homem e seus sintomas, desde cedo, tem profunda relação com reflexões e críticas à cultura e à moral dita civilizada. Ainda assim, é recorrente que se a critique por, supostamente, privilegiar a individualidade em detrimento do caráter social do homem, acusando-a de um culto ao eu. Tais críticas partem das mais diversas áreas do conhecimento e buscam comprovar que a teoria psicanalítica pouco tem a acrescentar às discussões acerca dos fenômenos típicos da sociedade moderna. Entretanto, o que se observa é que o psicanalista vem, cada vez mais, se apropriando do papel de crítico da cultura (FUKS, 2011, p.8), compreendendo que explorá-la é imperativo para uma aproximação do sujeito.

Nesse sentido, é curioso notar que Freud frequentemente recorria às referências culturais a fim de comprovar suas hipóteses acerca da origem dos sintomas histéricos. Segundo Mezan (1985), a teoria freudiana baseia-se extensamente no tripé: discurso dos pacientes, autoanálise e recurso à cultura. Este último elemento do tripé teórico de Freud possibilitava que se provasse a existência dos fenômenos psíquicos descobertos em diversos contextos histórico-culturais. Mezan logo conclui: “Eis por que Freud considera tão importante o estudo psicanalítico das produções culturais” (p.139).

A psicanálise, ao compreender que são as relações sociais que levam o sujeito a se humanizar e que a cultura constitui o homem, abole a dicotomia entre indivíduo e sociedade. Esta relação está longe de ser compreendida pelos psicanalistas como mera influência de um sobre o outro, pelo contrário. O interesse pela cultura acontece por uma via dupla: por um lado, há o pressuposto de que marcas do psiquismo dos indivíduos são projetadas nas produções culturais; por outro lado, temos que são culturais os valores morais envolvidos no recalque de representações mentais. Sendo assim, se estabelece uma relação dialética entre indivíduo e cultura. Em oposição às críticas dirigidas à psicanálise, tem-se que o homem é essencial e necessariamente social, de modo que

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde

grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social. (FREUD, 1921, p.91)

É notável que o interesse pela cultura se manifestou muito precocemente no pensamento freudiano: em suas primeiras publicações sobre a histeria, Freud esboça uma noção da relação entre sujeito e cultura - ainda simplificada se comparada ao que viria, mais tarde, a se tornar sua compreensão no assunto. O autor considerava, até então, a moralidade como causa da repressão – uma relação unilateral de influência da cultura no indivíduo. Esta hipótese é posta em xeque ao analisar as neuroses obsessivas, quando ficou evidente que a moral é, também, um dos efeitos da repressão. Esta virada conceitual é completada na segunda tópica com a noção de Supereu, que coloca a moralidade como partícipe do próprio aparelho psíquico do indivíduo a nível inconsciente.

A moralidade surge assim sob duplo signo da alteridade e da angústia, cada uma destas determinações sendo desdobrável em dois momentos: a alteridade como presença primeiro ativa e depois passiva do outro, a angústia primeiro como sensação livre e em seguida como associada a conteúdos precisos. *A auto-recriminação é assim a face visível da culpabilidade associada à presença interiorizada do outro.* (MEZAN, 1985, p.182, grifo do autor).

O conceito de Supereu reforça a concepção de que, além da cultura marcar o psiquismo do indivíduo ao longo de todo o seu trajeto – já que se trata, ele mesmo, da internalização dos imperativos culturais-, tem sua perpetuação garantida pelos próprios mecanismos psíquicos individuais, como em um sistema de retroalimentação. Esta estrutura psíquica chama ainda mais a atenção para a importância da família na formação do indivíduo. Isto porque ela se forma no complexo edipiano, que confronta a criança com a falta constitutiva do homem e com a lei.

Antes da travessia edipiana, a criança está envolvida em uma relação exclusiva e plena com a mãe e acredita ser o objeto capaz de completá-la. Todavia, as ausências maternas levam o infante a especular acerca da possibilidade da mãe desejar algo mais e, diante de tal possibilidade, passa a desejar que a mãe o deseje. É neste ponto

crucial, segundo Lacan, que ocorre a entrada do pai no jogo edipiano, quando o indivíduo realiza o que o autor chama de metáfora paterna.

De acordo com a concepção lacaniana, metáfora é a substituição de um significante por outro com um ganho de sentido. No caso do pequeno infante que realiza a operação da metáfora paterna, substitui-se o significante materno pelo paterno. Isto quer dizer que a criança perde a crença de que é o falo da mãe e reconhece que o objeto de seu desejo é o pai. A mãe é interdita pelo pai, mas não pelo pai real, e sim por aquilo que o pai representa: a lei. É, portanto, o pai simbólico - o Nome-do-Pai - de acordo com Lacan, que impede o ato incestuoso. Ao descobrir que não é o falo da mãe, a criança sofre uma ferida narcísica. A resposta a esta ferida, no neurótico, resulta na formação de um eu ideal e de um Ideal do eu. O eu ideal consistiria do reinvestimento do narcisismo primário. Trata-se, portanto, da insistência na crença de que, de alguma forma, a criança é capaz de encarnar o falo para a mãe. Por outro lado, o ideal do Eu adquire certo caráter sádico, regulando as possibilidades de satisfação pulsional:

O ideal do Eu deixou em condições difíceis a satisfação libidinal nos objetos, na medida em que seu censor rejeita parte deles como intolerável. (...) Ser novamente o próprio ideal, também no tocante às tendências sexuais, tal como na infância – eis o que as pessoas desejam obter, como sua felicidade (FREUD, 2010, p.48)

O Nome-do-Pai, conforme Lacan define no Seminário “As formações do inconsciente”, estaria ligado à existência deste ideal do eu, vez que se trata do significante que impõe a lei como tal. O ideal do eu, portanto é um agente fiscalizador do sujeito, medindo-o em relação as fantasias internas e expectativas sociais e, dessa forma impondo a restrição à satisfação das demandas inconscientes. O recalçamento, portanto, seria fruto de uma dinâmica, através da qual o próprio aparelho psíquico se defende das estimulações internas: as pulsões.

As pulsões, na teoria freudiana, seriam a força motriz do ser humano e, nesta medida, se opõem ao instinto, essencialmente animal. É esta passagem – do instinto à pulsão – que funda, segundo Jorge (2005, p.40), “a possibilidade do humano advir”, pois é ela que insere a categoria do impossível na experiência humana. Para uma força sempre pulsante, nunca há a satisfação completa. É por isso que, além de contínua, Freud afirma que a pulsão é sempre parcial. Ainda segundo Jorge, é em função da continuidade pulsional que surge a possibilidade de estabilidade dos laços sociais

primários, “cuja ocorrência representaria o início da civilização humana” (p.41). Evidencia-se, novamente, o fato da alteridade ser necessária não apenas para a busca de si, como para a própria constituição humana. Além disso, fica evidente como a psicanálise destituiu o eu da senhoria sobre si mesmo – contrariando o pensamento individualista e racionalista vigente na modernidade. De fato, o desenrolar da teoria das pulsões em Freud leva a psicanálise a romper com o ideal de cientificidade que a marcou na sua origem.

Em “*Além do Princípio de Prazer*”, Freud desenvolve a noção de pulsão de morte, que lança o sujeito a uma posição de desamparo fundamental que nunca havia sido sistematizado na rede existente de conhecimentos sobre o homem. Na medida em que o que caracterizaria a pulsão de morte é sua dimensão do silêncio (FREUD, 1920), se impôs um limite para a “cura pela fala”. Este limite colocou em cheque a busca freudiana pelo reconhecimento da comunidade científica – condição que colocou o autor em posição privilegiada para levar a termo suas críticas à modernidade (BIRMAN, 2000).

A partir da ruptura com os princípios norteadores da ciência moderna, Freud passou a se dedicar especialmente aos estudos sociológicos, tendo publicado obras de grande relevância teórica para a compreensão da civilização moderna – como “Futuro de uma ilusão” (1927) e o “Mal-estar na civilização” (1930[1929]). Nesta última, Freud contempla os conflitos gerados pela vida em sociedade, sendo ela apontada como maior fonte de sofrimento psíquico:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo [...]; do mundo externo[...]; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos faticamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes. (FREUD, 1930[1929], p.85)

Por outro lado, é no convívio social que o indivíduo encontra possibilidades de satisfação – ainda que parcial. Logo, o indivíduo não basta a si mesmo, dependendo sempre de um outro para construir a si mesmo. Na tarefa de transmissão da cultura e humanização do indivíduo, a família se destaca por participar da primeira educação e, conseqüentemente pela transmissão de diversos papéis sociais e códigos culturais. Em termos psicanalíticos, a instituição familiar – não importando sua configuração ou laços sanguíneos, já que ela mesma é um constructo social - é fundamental também

por ser o elemento essencial para a travessia edipiana. Freud (1924) chama a atenção para a consequência normalizadora - ou desnormalizadora - do complexo de Édipo. Isto porque é mediante o conflito edipiano que o sujeito se posiciona como um neurótico, produzindo um sintoma, como um psicótico, rompendo com a realidade, ou como um perverso, reconhecendo a falta, mas negando a lei. Sendo assim, Freud atesta que a inserção na cultura é necessária para que se funde a categoria do humano.

2.2 LACAN E AS ALTERIDADES

Se nos postulados freudianos já é evidente a posição de incredulidade diante da suposta cisão entre social e individual, nas formulações lacanianas há um aprofundamento e uma radicalização dessa postura. Lacan refuta a ideia da existência de um aparelho psíquico interno e afirma que o inconsciente é estruturado como a linguagem. Como consequência, temos que é daí que partem as demandas individuais – o que confere à psicanálise um olhar único às questões humanas. Se em Freud, as fases do desenvolvimento psicosexual estariam ancoradas no desenvolvimento biológico, para Lacan elas se desenrolam em função da demanda do Outro¹ – trata-se, portanto da incidência da linguagem no corpo, culminando na construção de um eu e do sujeito. “Para Lacan, a pulsão deve ser concebida como o efeito da demanda do Outro, da linguagem” (JORGE, 2005, p.50)

A postura lacaniana frente à problemática da separação entre social e individual ultrapassa a valorização das relações sociais na formação do homem, demonstrando que, na verdade, a linguagem é condição de existência do sujeito. Deste fato decorre que em última instância, é preciso aventurar-se no campo da linguagem e do discurso – que são produções socioculturais – para compreender o sujeito e suas demandas.

A linguagem, na teoria lacaniana, seria uma das vertentes do simbólico². Segundo Arrivé (1999), Saussure a compreende como uma faculdade humana

¹Este conceito será explorado mais adiante. Por ora, é fundamental ter em mente que o Outro remete ao inconsciente freudiano, de onde partem as determinações para a satisfação das pulsões.

²O simbólico seria o “campo da linguagem, através do qual o sujeito faz face, por um lado, ao real traumático, e, por outro, reconstitui incessantemente seu imaginário que está continuamente submetido à invasão do real” (JORGE, 2005, p.83)

exercida pela língua e pela fala. Ainda de acordo com o autor, a língua é concebida pelo linguista como um sistema de signos, que por sua vez consiste na união entre uma imagem acústica e um conceito. Nesse sentido, a noção saussuriana de língua ultrapassa a concepção da língua como uma nomenclatura. Na obra lacaniana, a influência de Saussure é notável, havendo o uso de diversos conceitos formulados pelo autor. Entretanto, há uma distinção que é fundamental ressaltar.

Na compreensão saussuriana não há uma hierarquia ou autonomia entre significante e significado, sendo o primeiro a imagem acústica e o segundo, a definição, o conceito. Lacan, por sua vez, postula que o “sem-sentido” do significante abre o sulco no qual é criado significado. Nesse sentido, “Na medida em que se fala, somos de fato falados pela língua. O descobrimento do inconsciente por Freud não é outra coisa senão isso” (MILLER, 1994, p.33). Entretanto, apesar do largo alcance da linguagem e de sua capacidade infinita de se estender, ela esbarra sempre no limite do não se poder dizer tudo. Assim, o sujeito é sempre confrontado com algo que é impossível de ser simbolizado, algo que sempre falta. É por isso que, para Lacan, a pulsão é efeito da linguagem, pois ela remete a este intangível, ao real.

Sendo o que não se inscreve, o real é o que ex-siste (o que está fora) à consistência do imaginário. Pois se o real é, por definição, aquilo que é impossível de ser simbolizado, isto é, o não-senso radical, o que não tem nenhum sentido -, o imaginário é o oposto do real, ele é da ordem do sentido. [...]o real é a morte, a perda, aquilo que não tem inscrição possível no psiquismo; o real é por excelência o trauma, isto é, aquilo que não pode de modo algum ser assimilado pelo sujeito em suas representações simbólico-imaginárias; ele é o limite da simbolização. (JORGE, 2005, p.83)

Apesar deste limite, o sujeito, por definição³, só pode existir através da linguagem. É importante ressaltar, no entanto, que o sujeito discutido por Lacan não é equivalente ao indivíduo, ou ao eu. É certo que a socialização e a cultura estão intrínsecas ao processo de formação, tanto do eu, quanto do sujeito, todavia é fundamental observar que ambos se referem a níveis distintos de alteridade. O eu existe em relação a um outro – em um nível imaginário

O fato de ele ser imaginário, isto não retira nada a este pobre eu – diria até que é o que ele tem de bom. Se ele não fosse imaginário, não seríamos homens, seríamos luas. [...] Louco é aquele que adere a este imaginário pura e simplesmente.
[...] Carece distinguir, deste aí, um outro plano, que vamos chamar de muro da linguagem.

³Ao afirmar que um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante, temos que o sujeito não pode ser apreendido senão em suplência – quando representado por um significante.

É a partir da ordem definida pelo muro da linguagem que o imaginário toma sua falsa realidade, que é, contudo, uma realidade verificada. O eu, tal como o entendemos, o outro, o semelhante, estes imaginários todos, são objetos. (LACAN, 1985, p.306-07)

O sujeito, por sua vez, existe em relação ao Outro - este lugar na linguagem de onde partem as demandas, mas que sempre esbarra no real, no impossível. O sujeito do qual tratamos aqui, portanto, tampouco coincide com o sujeito consciente. Pelo contrário, aquele sujeito remete ao inconsciente e só vem à tona quando o indivíduo assume responsabilidade por ele. Trata-se de assumir a responsabilidade por algo que nos é estranho, mas ainda assim constitui a todos nós. Pode-se dizer, portanto, que o surgimento do sujeito depende de um posicionamento frente ao Outro.

De fato, é o desejo do Outro que induz o indivíduo à entrada no universo da linguagem. De acordo com Fink (1998, p.73) “o fracasso da criança em tentar complementar com perfeição a mãe leva à expulsão do sujeito da posição de desejar-ser e ao mesmo tempo fracassar-em-ser o único objeto do desejo do Outro”. O que surge em suplência a esta falta inevitável é a linguagem – “O que nos falta também nos impulsiona: já que falta, inventamos! [...] E nunca estamos satisfeitos, nunca paramos de desejar.” (LONGO, 2011, p.16).

Assumir a responsabilidade pelo inconsciente – isto é, tornar-se sujeito - requer um processo insistente de simbolização do real. A concepção lacaniana de sujeito supõe, portanto, um componente ético fundamental. Sendo que “a ética da psicanálise pretende apontar para o que Lacan denomina de *experiência trágica da vida*, onde o desejo se defronta com a morte, morte simbólica, enquanto reconhecimento da castração” (RINALDI, 1996, p.92, grifo da autora). Nunca é excessivo ressaltar que aquele processo de simbolização nunca se encerra – vez que há sempre algo que escapa ao simbólico.

12.2.1 De onde vem o desejo? O outro, o Outro e o objeto a

As formulações lacanianas se baseiam amplamente na distinção entre simbólico, real e imaginário. O próprio autor afirma

Penso poder mostrar que para conceber a função que Freud designa sob o nome de o eu, assim como para ler a metapsicologia freudiana inteira, é

indispensável servir-se desta distinção de planos e de relações expressa pelos termos de simbólico, de imaginário e de real (LACAN, 1985, p.53)

Esta distinção, portanto, gera consequências deveras importantes para a compreensão do sujeito do inconsciente e seu desejo. Além da distinção entre eu e sujeito, existem também diferentes modalidades de outrem às quais o indivíduo se dirige. Na obra de Lacan, tal distinção é efetuada a partir da inicial maiúscula ou minúscula – existindo, portanto o grande Outro (representado nos grafos por um A maiúsculo) e o pequeno outro (representado, por sua vez, por um a minúsculo).

Na obra lacaniana, as modalidades de outro admitem um sentido específico que ultrapassa a noção de intersubjetividade. Em seu Seminário “O eu na teoria de Freud”, ao investigar as formações do eu, Lacan (1985) afirma que o outro – evidenciado especialmente nas relações estabelecidas a nível imaginário – se trata de um “dessemelhante essencial, que não é nem o suplemento nem o complemento do semelhante, que é a própria imagem da deslocação, do rasgamento essencial do sujeito” (p.223). Isto quer dizer que o outro e o eu, na verdade, estão entrelaçados de tal forma que se constituem de forma recíproca. O outro é o alvo de projeções narcísicas e da rivalidade gerada quando ele encarna as características do eu-ideal. A relação com o outro, portanto, está no nível das ilusões, das miragens imaginárias que “só tem sentido [...] na medida em que se inscreve numa ordem simbólica que impõe uma relação ternária” (LACAN, 1985, p.321).

Ao se refletir sobre as relações de objeto nota-se que há algo que ultrapassa a ligação entre o eu e o outro e é só nesse para além do imaginário que se estabelece um sentido para as miragens, as ilusões, construídas pelo homem. Isso que dá sentido é o simbólico, que remete a um nível de alteridade fundamental. Se há uma relação imaginária entre um eu e um outro, é porque há um suporte simbólico, há um Outro que se dirige a um sujeito. Este Outro é o tesouro dos significantes, é de onde partem as determinações simbólicas do sujeito. É, portanto, o discurso do inconsciente.

Catorze anos depois de sua reflexão sobre as relações intersubjetivas que conduziu ao além da intersubjetividade, Lacan (2008) retoma o assunto do pequeno e do grande outro – dessa vez invertendo os termos. “Todo discurso se apresenta prenhe de consequências” (LACAN, 2008, p.35), afirma o autor. Logo, é fundamental explorar as consequências do Outro, vez que se trata do discurso do inconsciente.

Na teoria marxista há a noção de mais-valia, que alterou a forma de se compreender o sistema capitalista, vez que tocou em seu cerne: a transformação da força de trabalho em mercadoria, ou seja, na existência de um mercado de trabalho. Análogo a tal conceito, Lacan (2008) postula, em seu seminário “De um Outro ao outro”, o mais-de-gozar. Da mesma forma que existe uma diferença entre o valor de uso e o valor de troca de uma mercadoria – diferença essa que origina o lucro para o capitalista -, existiria uma economia do gozo: de um lado, o sujeito possui uma potencialidade de gozo infinita, do outro lado o discurso detém os meios de gozar. Entretanto, as possibilidades ofertadas pelo discurso jamais esgotam a capacidade do sujeito, de modo que a entrada no discurso exige uma renúncia ao gozo. Não se deve, todavia, crer que tal incidência do discurso sobre o gozo aponte para um possível fechamento da estrutura ou totalização do simbólico:

No discurso analítico, ao contrário, trata-se de dar plena presença à função do sujeito, invertendo o movimento de redução que habita o discurso lógico, para nos centrarmos perpetuamente no que é falha. (LACAN, 2008, p.47)

Esta falha é constitutiva do homem e se evidencia, inclusive, na topologia do Outro. Se, como já foi dito, o significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante (S?A), ele supõe um conjunto incompleto de significantes. Desse modo, cria-se uma cadeia infinita de significantes que nunca conseguem fechar o conjunto: “Trata-se apenas da inapreensibilidade do A como tal, embora ele permaneça sempre o mesmo” (LACAN, 2008, p.58). Segundo Sales (2010), é a compreensão de que a falta é imposta ao sujeito desde a estrutura que confere o caráter subversivo à teoria lacaniana

Somente possuindo, ela mesma, a falta, pode a estrutura ser o lugar de referência para o desejo do sujeito (...) Sendo assim, a interferência recíproca entre lugar transcendental e inscrição por meio de um personagem concreto também submetido ao desejo e que se registra no nível imaginário impele, por si mesma, à asserção de que o Outro também é barrado, de que a barra deve compor a estrutura enquanto tal (SALES, 2010, p.202)

A entrada no simbólico, então, é que dá consistência à falta, ao vazio inerente ao homem. Destarte, o efeito desta entrada é de perda – perda de gozo – e qualquer tentativa de satisfação pulsional é, na verdade, uma tentativa de reencontro com o objeto primeiro que proporcionou este gozo. Entretanto, este objeto está para sempre perdido e este ser (agora) simbólico encontra-se eternamente ligado a esta busca. Assim, o Outro não é limitado apenas pela incapacidade do significante de apreender

todo o sujeito. Antes mesmo de o simbólico entrar no jogo, há este vazio, que é justamente o que conduz o homem à linguagem.

Logo se apercebe do fato de que o indivíduo – que é dividido desde a origem, vale lembrar – se perde na sua busca pelo gozo antes mesmo de entrar na linguagem, mas é o ingresso na ordem do simbólico que sustenta e perpetua essa busca. É a existência de um Outro que mantém a ilusão de que o objeto perdido - que se instaura no cerne do Outro, mas sequer pertence ao registro do simbólico - será encontrado um dia.

Na busca pelo gozo esbarra-se, inevitavelmente, na castração imaginária. Em outras palavras, ao relacionar-se com o outro semelhante, o neurótico é confrontado com uma fratura imaginária, com o fato de este outro não corresponder com o objeto buscado, o objeto causa do desejo. Diante de tal castração, o ser falante (*parl-être*) se dirige ao tesouro dos significantes, o Outro: “que queres de mim?”, interpela, sem obter jamais uma resposta que o complete, que dê fim à sua missão. Isto porque ao Outro, necessariamente, falta o significante que represente a impossibilidade do gozo.

Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro (...) O que pode assegurar uma relação do sujeito com esse universo de significações senão que, em algum lugar, existe gozo? Isso ele só pode assegurar por meio de um significante, e esse significante falta, forçosamente. Nesse lugar de falta, o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração (LACAN, 2005, p.56)

Tal operação lança o sujeito ao desamparo, ao vazio. Entretanto, como se pode ler no trecho citado, não é diante deste vazio que o sujeito recua, mas diante da falta da falta. Surge, então, a angústia. Freud (1926) não consegue cumprir com seu objetivo de descobrir o objeto da angústia em sua obra “*Inibição, sintoma e angústia*”. Ele não deixa passar, entretanto, que a angústia não é sem objeto, e Lacan (2005, p.176) chama a atenção para o fato: “O próprio Freud diz que a angústia é, essencialmente, *Angst vor etwas*, angústia diante de algo”. Sendo assim, a angústia sinaliza algo e ela, “dentre todos os sinais, é o que não engana” (LACAN, 2005, p.178). Se o que permite o engodo é a linguagem, logo a angústia sinaliza para algo fora deste campo. Destarte, explorar o caminho para o qual a angústia apontava mostrou-se imperativo ao autor.

Lacan percebe que a angústia emerge quando o desejo retorna ao aquém da linguagem e obtém um vislumbre do objeto que o causa. Este objeto não pertence ao registro do simbólico, não obstante – como já se ressaltou – habita seu núcleo. Na verdade, este objeto causa do desejo encontra-se na borda, no limite entre os três registros, entrelaçando-os de forma definitiva. A ele, Lacan deu o nome de objeto *a*.

O conceito de objeto *a* é formulado a partir do *das Ding* freudiano, em sua tradução corrente: *Coisa*. Na obra freudiana, esta noção comparece diante de uma tentativa de compreender a lógica por trás dos fenômenos considerados irracionais – uma *racionalidade inconsciente*, no termo utilizado por Rinaldi (1996). Trata-se de uma tentativa de explicação em termos neuronais que apontou para a existência um núcleo desconhece qualquer ordem: a *Coisa*. Lacan se apropria desse conceito transformando as cadeias neuronais em cadeias significantes. A conclusão a que o autor chega é que é justamente este vazio – a que ele deu o nome de objeto *a* – que está na origem do desejo. É justamente o nada que estaria “mais além do princípio do prazer” (RINALDI, 1996).

O objeto *a* é o que resta da operação de constituição do sujeito no simbólico, portanto é aquilo, da ordem do gozo, que se perde para sempre e que nunca estará ao alcance do simbólico. O gozo não conhece o Outro senão pela via do resto – do objeto *a*. Desse modo, a causa do desejo, por estar aquém da linguagem, atualiza, na teoria lacaniana, a questão do corpo: “o homem que fala, o sujeito, a partir do momento que fala, já está implicado por essa fala em seu corpo. A raiz do conhecimento é esse engajamento no corpo” (LACAN, 2005, p.241). Portanto, se para Freud (1933) a angústia sinaliza a possibilidade de um excesso libidinal, Lacan compreende que este excesso é justamente aquilo que escapa à possibilidade de simbolização, que extravasa à linguagem – e o objeto *a* é o conceito que dá borda a este extravasamento. É justamente em relação a este vazio, a este extravasamento da linguagem, que a ética da psicanálise de refere.

Sendo o simbólico universal e, sendo ele mesmo, barrado, a ética da psicanálise é uma ética da castração, pois postula, exatamente, a inexistência de um bem supremo – da intangibilidade da *Coisa*. Nesse sentido, na compreensão psicanalítica, a angústia torna-se parte fundamental da vivência humana e é ela que convoca o sujeito a se confrontar com a castração mais radical. Desse

confrontamento, “o sujeito tem de *inventar* um estilo de existência caracterizado pela singularidade e pela diferença, maneira de transformar o real em desejo” (BIRMAN, 2000, p.49).

As questões da alteridade e da diferença, como se pode notar, tomam parte significativa desde as camadas mais basais da teoria psicanalítica. Sendo elas sustentadas pela universalidade do registro do simbólico e pela barra no Outro, as afirmações de que a sociedade contemporânea é marcada pelo individualismo, por um excessivo narcisismo ou um culto à imagem (RINALDI, 1996; ROUDINESCO, 2000; LASCH, 1979; LASCH, 1986; DEBORD, 1997) possuem grande alcance no que concerne às formas de subjetivação.

12.3 A CULTURA CONTEMPORÂNEA E O DISCURSO DO CAPITALISTA

Em um contexto no qual o hábito de tirar fotos de si mesmo (*selfie*) já chegou a limites considerados patológicos, não se pode negar que há um culto à imagem reforçador do narcisismo e uma demanda pelo olhar do outro. Segundo Birman (2000, p.23), a “subjetividade assume uma configuração decididamente estetizante, em que o olhar do outro no campo social e mediático passa a ocupar uma posição estratégica em sua economia psíquica”. Tal afirmação é consonante com o que Lasch (1986) anuncia a respeito dos efeitos da cultura e do consumo de massa. O avanço tecnológico que marca a modernidade tem por característica a manutenção do controle político, econômico e cultural da elite. Isto quer dizer que, ao invés de servir à população como meio de busca por autonomia, a tecnologia tem servido como instrumento de controle social. Nesse sentido, a modernização dos meios de produção promove uma degradação do trabalho; e o consumismo, para o autor, é apenas a outra faceta desse processo de “eliminação da diversão e da habilidade artesanal do processo de produção” (LASCH, 1986, p.19).

No âmbito cultural, por sua vez, tem-se uma valorização das imagens e das impressões superficiais - que passam pela via do consumo para se concretizarem. O narcisismo característico da sociedade pós-industrial seria, então, resultado das

transformações no modo de produção que causaram uma crescente demanda por mercado consumidor.

A cultura organizada em torno do consumo de massa estimula o narcisismo – que podemos definir, para o momento, como a disposição de ver o mundo como um espelho; mais particularmente, como uma projeção dos próprios medos e desejos – não porque torna as pessoas gananciosas e agressivas mas porque as torna frágeis e dependentes (LASCH, 1986, p. 24)

Uma sociedade especularizada implica em uma homogeneização das identidades e o reflexo disso é uma polarização na percepção de mundo. Segundo Birman (2000), tal cenário produz subjetividades hostis às diferenças, vez que coloca o outro apenas como meio de obtenção de gozo. A estrutura, todavia, não se altera: à ela permanece inerente a falha. Isto quer dizer que o gozo permanece impossível, o que ocorre é uma negação dessa falha, uma recusa a ver que ela necessariamente se presentifica onde houver humanidade.

Roure *et al* (2001) concluem que a sociedade contemporânea é marcada por um esvaziamento simbólico e por uma ênfase no imaginário - daí a constante estimulação ao gozo, marca da cultura contemporânea. A isso, Scharinger (2009) acrescenta que a relação construída com o outro a nível imaginário é possuidor de uma alteridade menos autêntica do que aquela sustentada com o Outro do simbólico. Isto porque, no campo do imaginário não há espaço para a diferença – vez que se baseia amplamente no narcisismo.

Um dos engodos que perpetuam a cultura das massas, segundo Lasch, é de que a produção em larga escala possibilita às massas – a saber, as classes menos abastadas economicamente – o acesso aos valores e ao estilo de vida da elite esclarecida. Os meios de comunicação têm uma importante função na manutenção da ilusão dessa “elitização das massas”, supostamente disseminando os valores modernos para que a classe média possa se desvencilhar das chamadas culturas patriarcais tradicionais, como os novos valores difundidos fossem o meio para se obter liberdade individual – valor máximo da cultura contemporânea. Este ideal seria, de acordo com o autor, justamente a liberdade para obter tudo o que se deseja – é, portanto, em última instância, uma abstenção de escolha, vez que não implica compromissos e consequências.

É com base nessas transformações subjetivas que Roudinesco afirma que

Quanto mais a sociedade apregoa a emancipação, sublinhando a igualdade de todos perante a lei, mais ela acentua as diferenças. No cerne desse dispositivo, cada um reivindica sua singularidade recusando-se a se identificar com as imagens da universalidade, julgadas caducas. Assim, a era da singularidade substituiu a da subjetividade: dando a si mesmo a ilusão de uma liberdade irrestrita, de uma independência sem desejo e de uma historicidade sem história, o homem de hoje transformou-se no contrário de um sujeito. (ROUDINESCO, 2000, p.14)

Uma vez que as relações ficam retidas no registro imaginário, isto é, especulares, a ascensão a um nível mais radical de alteridade fica obstruída – vez que não há espaço para o reconhecimento e contemplação da diferença. Não há, portanto, como acolher o estranho que habita todos os indivíduos: o objeto *a*. Logo, não há espaço para uma ética do desejo.

Ao compreender o cenário que se desenha na contemporaneidade, a crescente rejeição à teoria psicanalítica ganha sentido. A psicanálise se vê na obrigação ética de confrontar a cultura de massa que oblitera o sujeito. A ciência moderna, por outro lado, atende à demanda da lógica narcísica oferecendo um consolo: a ilusão de que, um dia, haverá solução para todas as mazelas humanas – basta que se continue a investir no desenvolvimento de tecnologias. A ciência desponta como um Outro do Outro, capaz de compensar o indivíduo pelas injustiças impostas pela condição humana.

Desse modo, a sociedade contemporânea produz sujeitos insaciáveis que nunca conseguem comprar tudo o que desejam. A ciência, que vem dominando a civilização atual, ao entrar nessa lógica regida pelo discurso do capitalista, se defronta com dilemas éticos envolvendo o étimo do sujeito. Nesse sentido, a ciência “produz novos remédios para novos males; ou ela produz os ‘males’, pseudos novos males, para que sejam tratados por medicamentos que ela fabrica” (QUINET, 2006, p.22). Ao patologizar o sofrimento, a ciência serve aos interesses do mercado em oposição aos interesses do sujeito, vez que o aliena de sua própria essência e daquilo que o torna sujeito – a saber: o inconsciente e sua responsabilidade sobre ele. Assim, o indivíduo contemporâneo é cada vez mais assujeitado por um discurso segregador.

O discurso, na obra de Lacan, introduz “relações fundamentais e estáveis mediante o instrumento da linguagem” (QUINET, 2012, p.48). Existiriam quatro deles: do mestre, do universitário, da histérica e do analista. O discurso do mestre, de acordo com Fink (1998), seria uma espécie de discurso primário – sendo o primeiro a

surgir (tanto filo quanto ontogeneticamente), esta seria a matriz fundamental para a possibilidade do sujeito vir a ser. Nele, o mestre seria a causa do laço social e seu objetivo seria conseguir obediência dos súditos ou escravos. Para tanto, é ocultado o fato de ser, ele mesmo, um sujeito dividido, um ser da linguagem e, conseqüentemente, castrado simbolicamente.

O discurso do universitário possui, como agente predominante, o saber sistemático. Assim sendo, há a busca por uma verdade que, apesar de produzir o sujeito do inconsciente, o exclui de seu próprio discurso. Temos, portanto que este discurso visa um acúmulo de conhecimento em direção à totalidade, ainda que este movimento aponte para a existência de um núcleo inacessível – o real. Por outro lado, o discurso da histérica é o oposto do discurso da universidade. O sujeito cindido ocupa o lugar predominante, dirigindo-se ao mestre, questionando seu saber – logo sua suposta completude. Assim, revela-se o objeto *a* – o objeto impossível, causa do desejo.

Finalmente, há o discurso do analista – nele, é o objeto *a* quem ocupa o lugar predominante, interrogando o sujeito justamente onde sua divisão aparece: nas falhas do discurso, que revelam o inconsciente.

Portanto, o analista, apontando para o fato de que o analisando não é mestre de seu próprio discurso, instala-o como dividido entre sujeito falante consciente e algum outro (sujeito) falante ao mesmo tempo, através do mesmo porta-voz, como agente de um discurso onde os S_1 produzidos durante a análise são interrogados e forçados a revelar seus vínculos com S_2 (como no discurso da histérica). Está claro que a força motriz do processo é o objeto *a* – o analista operando como pura capacidade desejante (FINK, 1998, p.167).

Nota-se que os discursos da histérica e do analista aproximam-se da postura ética defendida pela psicanálise. De fato, ambos quase formam um par, vez que o discurso do analista, necessariamente, histericiza o paciente com o objetivo de produzir um significante que represente o sujeito – ainda que não todo. É valioso notar que Lacan coloca a verdadeira ciência no discurso da histérica (e não no discurso do universitário, que acaba por servir ao mestre e ao seu discurso, legitimando-o e racionalizando-o). “As histéricas, como os bons cientistas, não partem para explicar tudo, desesperadamente, com o saber que já possuem [...] tampouco dão por certas que todas as soluções serão alcançadas algum dia” (FINK, 1998, p.165).

Na contramão dos discursos da histórica e do analista, há o discurso do capitalista. Derivado do discurso do mestre (por isso não é considerado um quinto discurso), ele apresenta uma particularidade interessante de ser mencionada: instaura o laço social entre o sujeito e um objeto fabricado pela ciência e tecnologia – no lugar do outro. Portanto, não há a promoção do laço social entre sujeitos. Ao invés disso, propõe-se a busca da completude através do consumo. Nessa lógica introduzida pelo discurso capitalista, não há espaço para o reconhecimento da falta, pois no momento em que ela é percebida, é imediatamente escamoteada por um produto.

Trata-se de um discurso sem lei, que obedece à lógica da forclusão, daí ser paradoxalmente um discurso fora-do-discurso, onde não é possível o laço social, trata-se de “discurso excluído”. [...] A forclusão da castração no discurso do capitalista nos indica que esse “laço” é louco, pois seu discurso é psicotizante na medida em que tira o sujeito de outros laços sociais. (QUINET, 2006, p.40)

Apesar de introduzirem relações fundamentais e estáveis, os discursos não enclausuram o indivíduo, que pode circular entre as quatro possibilidades. Entretanto, é curioso notar o destaque que o discurso capitalista tem ganhado na atualidade. As tecnologias reprodutivas, particularmente, se defrontam com um sério conflito ao ingressar na lógica do capital, pois em última instância, comercializariam crianças e, da mesma forma, mercantilizam o desejo de ser pai e mãe. Elas manteriam, dessa forma, o engodo de que o consumo é a via para a totalização e se sustentando desta promessa ilusória. Mantendo-se no nível do discurso do capitalista – derivado do discurso do mestre -, o resultado deste laço social proposto seria o binômio mestre e escravo, em outras palavras, perverso e masoquista.

A condução da lógica do discurso do capitalista ao extremo geraria dois desdobramentos importantes de serem citados para a discussão das Tecnologias Reprodutivas, portanto. Em um deles, a criança é colocada na posição de um objeto de consumo, um objeto para usufruto e satisfação dos pais, que assumiriam o lugar de mestres. Tal configuração impõe – na mesma medida em que é reflexo de - uma impossibilidade de se aceitar a diferença radical do outro. A contrapartida de tal posicionamento seria a adoção de uma postura masoquista diante deste objeto tão desejado – o filho – que comparece para tamponar a angústia real do desamparo do sujeito diante da impossibilidade do gozo. Nesse caso, a criança assume a posição de mestre no laço social, ficando os pais à mercê dos caprichos da pequena majestade que, por sua vez, se mostraria insensível às dimensões mais radicais da alteridade.

Não é à toa que a chamada geração y é frequentemente alvo de críticas por ser egoísta, narcisista e preguiçosa – como na polêmica edição de maio de 2013 da revista norte-americana Time. O avanço da lógica do capitalista, proporcionado pelas novas tecnologias, atingiu proporções magnânimas nas últimas décadas. A velocidade com que são lançados novos produtos no mercado apontam para uma mudança na lógica de consumo: não é mais o lançamento de novos objetos de consumo no mercado que gera o desejo de consumir. Ao contrário, há uma massa consumidora voraz ansiosa por consumir a mais nova novidade. Existe, segundo Santaella (2008), um mercado de sensações, de modo que o consumo de objetos é apenas o meio de se atingir o gozo. É nesse contexto que a propaganda de uma sandália para “viciados em viver a vida intensamente” adquire sentido e apelo comercial.

Se a lógica do capitalismo moderno era a de criar mercado consumidor que desse conta do ritmo da produção – aumentado consideravelmente em função do desenvolvimento das máquinas e das indústrias – o hipercapitalismo contemporâneo se vê diante de uma demanda crescente por novidades e cria diversas estratégias para satisfazê-las através da oferta de seus produtos e um incentivo constante para o consumo dos mesmos. A própria ciência se vê impotente na tentativa de acompanhar tamanha velocidade, não conseguindo desenvolver novas tecnologias no ritmo em que se lançam novos produtos – cada vez menos duráveis e mais descartáveis já que o consumo exacerbado característico do tempo desse início do século XXI impõe uma lógica de desatualização contínua do produto lançado no mercado como isca para as próximas aquisições.

O consumo demanda uma temporalidade outra – aquela que se precipita em um eterno presente – o tempo da sociedade do consumo é um tempo de eterno presente: o que conta é o aqui e o agora. O passado não mais condena e o futuro a ninguém pertence. A falta desses dois balizadores temporais lança o indivíduo contemporâneo no vazio e na incerteza.

O vazio da era pós-moderna⁴ não é, paradoxalmente, oriundo da ausência absoluta ou vácuo. Ao contrário, ele tem sua origem no excesso de possibilidades

⁴ Não existe consenso entre teóricos sobre o termo que melhor caracteriza as dinâmicas sociais, políticas, culturais e econômicas do século XXI. Alguns critica que o prefixo pós induz a um rompimento com a sociedade anterior denominada “moderna”. No entanto, sem querer entrar nessa celeuma, utiliza-se aqui o termo pós-moderno para designar o atual momento histórico caracterizado pelo fim das utopias coletivas e dos grandes discursos ideológicos e a ineficácia dos valores moralistas na condução do agir humano; de uma socialidade frágil conforme debatido por Bauman.

disponibilizadas pelo mercado, conforme discutido por Lipovetsky (2005a). A liberdade de escolha, não mais parametrizada por instituições disciplinares (escola, família, religião), mas pela lógica do consumo, é responsável pela emergência de um novo individualismo e narcisismo que se estabelece

de forma mais truculenta ainda [quando comparado às versões narcísicas de configurações sociais anteriores], já que nele até a indiferença para com o outro passa a ser um comportamento comum e esperado [...] Trata-se não apenas de consumir produtos, coisas, objetos, mas também valores, crenças, atitudes e ideias. Trata-se, também, de buscar o prazer imediato e mais prolongado possível. (FREIRE, 2001, p. 80)

Ainda assim, no que diz respeito ao laço social, o discurso permanece o mesmo: propõe-se, explorando as imagens e fantasias dos sujeitos, o gozo através do consumo. Em outras palavras, a lógica regente da cultura contemporânea ainda visa substituir o outro por objetos no que concerne ao liame social.

2.4 BREVE DISCUSSÃO SOBRE A ÉTICA DA PSICANÁLISE E A CIÊNCIA MODERNA

O avanço científico e tecnológico, bem como as mudanças socioculturais implicadas por este cenário, têm levantado uma série de questões éticas para os teóricos das mais diversas áreas. Há quem afirme que a ética em si mesma vem sofrendo um declínio na contemporaneidade. Esta visão, entretanto, é resultado de uma visão moralista da ética, que crê na existência de um Bem Supremo. Há de se cogitar, assim como faz Lipovetsky (2005b), que a era do hiperindividualismo inaugure uma nova ética pautada na assunção dos deveres consigo mesmo, no bem-estar individual e na estética. Seria o que Lipovetsky (2005b) denomina de ética indolor que, no exercício de liberdade de autoconstituição das individualidades, distancia-se da culpa, típica de uma ética fundada na moral vitoriana, por exemplo. Ainda na contramão da ótica que prega a ausência da ética nos laços sociais contemporâneos, mesmo que em uma perspectiva distinta daquela adotada por Lipovetsky, está a proposta lacaniana.

Lacan compreende o homem a partir da introdução do simbólico – e de sua ordem – em sua experiência. Pode-se afirmar que há uma universalização do

simbólico, no sentido de que não há outra via para a humanidade que não seja a linguagem – independentemente da cultura em que o sujeito está inserido. Esta universalização tem repercussão fundamental para a ética da psicanálise. Sabe-se que, por definição, o simbólico é barrado. Isto porque o real é justamente o que escapa à simbolização. Sendo assim, apesar de universal, o simbólico é impossível de ser totalizado. Isto quer dizer que a verdade da psicanálise - a verdade do desejo que está vinculado à Lei que funda o simbólico - é sempre não-toda.

Lacan supõe a *Coisa* como o Outro absoluto do sujeito – portanto de onde partem as coordenadas de prazer. Como se pode notar, a discussão psicanalítica sobre a ética aponta para uma ética que vigora no nível da estrutura, não dependendo da deliberação do sujeito para se impor. Estando vinculada ao objeto *a*, a ética da psicanálise se fundamenta na falta, na perda de um objeto que nunca existiu e, portanto, jamais poderá ser recuperado. Diante de tal fatalidade, cabe ao sujeito apenas se responsabilizar por este objeto causa de seu desejo.

Pode-se afirmar que “O desejo que a coisa suscita, portanto, só aparece em relação à Lei” (RINALDI, 1996, p.77). A Lei a que se referem as elaborações lacanianas não se limita ao regulamento, mas ultrapassa este lugar de normatividade e funda o sujeito – sendo, ela própria, universal. A universalidade dessa Lei, ao contrário do que se pode supor, produz diferenças. Isto porque a Lei que constitui o desejo – e, portanto, aquela que importa para uma discussão da ética – é a Lei da castração, que justamente abre o sulco para a possibilidade da geração de diversos sentidos para um mesmo significante. A ética proposta por Lacan, portanto, é uma ética da castração, da diferença e vinculada ao real – àquilo que não podemos simbolizar e que, ainda assim, nos impele à busca do gozo impossível. Nesse sentido,

A ética da psicanálise pretende apontar para o que Lacan denomina de *experiência trágica da vida*, onde o desejo se defronta com a morte, morte simbólica, enquanto reconhecimento da castração. É nessa relação que o sujeito apreende o caráter *contingencial* de qualquer realização de desejo (RINALDI, 1996, p.92)

Mecanismos para lidar com a impossibilidade do gozo e com a falta fundamental não são novidade na história da civilização. Todavia, estes mecanismos têm se desenvolvido e têm apresentado uma faceta peculiar na atualidade. Ao discutir a cultura contemporânea pelo viés do discurso capitalista, nota-se que praticamente não há espaço para o reconhecimento da falta, pois o sujeito pode lançar mão de

diversos mecanismos para escamoteá-la no exato momento em que ela é percebida – em especial pela via do consumo. Nesse contexto, a ciência desempenha um papel fundamental no cenário contemporâneo, desenvolvendo e disponibilizando produtos e tecnologias ao mercado. Entre eles, tomamos como exemplo as tecnologias reprodutivas. Segundo Amazonas e Braga (2006, p.181), trata-se de “mais um tipo de consumo, tanto de tecnologias quanto de pessoas, em que o filho se encaixaria no lugar de mais um objeto de consumo a que todos, inclusive os homossexuais, teriam direito”.

Além de alimentar o mercado de consumo, a ciência moderna se caracteriza pela pretensão de objetividade fundamentada na separação entre o sujeito do conhecimento e o objeto de estudo, portador de uma verdade. A possibilidade de apreensão deste objeto dependeria da validade de um método científico. Logo, a tendência do conhecimento científico seria progredir continuamente até obter respostas para todas as questões humanas, não reconhecendo o furo que sempre existirá no conhecimento, afinal as possibilidades de simbolização e de transmissão dos saberes são limitadas.

A promessa feita pela ciência moderna se equipara àquela feita pela religião, propondo responder questões fundamentais da existência: de onde viemos, porque somos como somos, porque adoecemos, etc. Esta tentativa, entretanto, é desde o início fracassada, pois é impossível apreender a essência do humano, vez que não há como simbolizá-la, já que o Outro é sempre barrado. O fato de este projeto científico ignorar que existem questões diante das quais o seu método perde sua eficácia endossa a lógica do discurso capitalista.

A ciência na contemporaneidade, portanto, ocupa o lugar de Deus, sendo onipresente, onipotente e onisciente. Diante da dificuldade de gerar filhos biológicos, muitos casais conferem à medicina o poder de anular o significante da infertilidade cravado em sua história. A medicalização do social, segundo Birman (2003), sucede o lugar privilegiado de mal-estar que o corpo assumiu. Ainda de acordo com o autor, há um direcionamento do sofrimento psíquico para o corpo, pois os sujeitos contemporâneos não realizam a passagem da dor – que não revela qualquer dimensão alteritária - para o sofrimento. Diante da ferida infligida pela infertilidade, a medicina

se torna a primeira opção na busca por uma cura do corpo – na esperança de que, desse modo, a ferida psíquica também seja tratada.

Nota-se que a compreensão psicanalítica sobre o sujeito é complexa e multifacetada, contemplando diversas dimensões do humano. A necessidade de se compartimentalizar o homem a fim de estudá-lo é profundamente questionada pelos psicanalistas, que, ao contrário, compreendem que aproxima-se mais de se entender sobre o mal-estar que aflige o sujeito quando se aborda a questão por um viés multidisciplinar.

A psicanálise promove uma reaproximação entre o social e a idiossincrasia ao propor um novo paradigma ético, que além de revelar a impossibilidade da completude, convoca o ser falante a advir como sujeito justamente nessa falta. Ao atender ao chamado psicanalítico, o sujeito não escapa a assumir a responsabilidade, também, pelo funcionamento social. Coerente com a ética por ela proposta, a psicanálise chama para si o dever de refletir sobre os sintomas da cultura como, não apenas pertinentes, mas constitutivos dos próprios sintomas do sujeito e de sua angústia.

Nesse sentido, compreender os aspectos socioculturais envolvidos na constituição da família é fundamental para que se conheça acerca do desejo de ter filhos. Existe uma preocupação de que as mulheres estejam, ao buscar os tratamentos de fertilidade, se submetendo à antiga naturalização da maternidade e à noção de que a mulher só pode se realizar através do exercício deste papel. Para o contexto das Tecnologias Reprodutivas é importante que se discuta o que tem levado homens e mulheres a buscar um longo e caro tratamento a fim de ter filhos e os problemas éticos de se atender a esta demanda de forma demasiado precipitada.

CAPÍTULO 2

A constituição de uma família não passa apenas por um processo biológico de gestação. Cecarelli (2007) afirma que a construção de toda parentalidade passa por um processo de adoção

Isto significa que não existe uma forma de organização familiar ideal que, inequivocamente, garantiria um desenrolar mais sadio, ou mais patogênico, para a constituição do sujeito: do ponto de vista psíquico, as famílias são sempre construídas e os filhos sempre adotivos, pois são os laços afetivos que, como todo investimento, vão organizar o significativo família (CECARELLI, 2007, p.9).

Desse modo, reduzir a família à consanguinidade oculta uma série de complexas operações psíquicas e sociais envolvidas na sua fundação – tanto no curso da história da civilização quanto na história individual de cada sujeito. Desde Engels (2002), a naturalização dessa instituição é questionada. Após intensa investigação, o autor conclui que a estrutura familiar típica de cada época é construída em consonância com as demandas do modo de produção em vigor. Nesse sentido, observa-se que a família aristocrata se configurava de forma distinta da família camponesa, da família burguesa e da família proletária – modelos que, segundo Poster (1979), nos ajudam a compreender a gênese da família contemporânea. As famílias se organizavam de formas distintas, pois se referiam a outras demandas que não as modernas.

A intensificação das exigências morais sobre o indivíduo também teve efeito direto sobre a instituição familiar. Segundo Freud (1930), a civilização passou a exigir o mais alto padrão moral do sujeito e, nesta lógica, quanto mais renúncias uma norma implicar, mais se valoriza a submissão a ela. Uma das questões inauguradas pela família burguesa, destarte, é a preocupação em formar os corpos e as almas das crianças, que passaram a ser consideradas imaturas para a vida, de modo que deveriam passar por uma preparação antes de serem inseridas na sociedade (ARIÈS, 1981). A família deixa, então, de ter como foco principal a transmissão dos bens e do nome, como era na família aristocrata, e passa a girar em torno da criação dos filhos. A parentalidade, portanto, está no étimo desta configuração emergente: “Podemos imaginar a família moderna sem amor, mas a preocupação com a criança e a necessidade de sua presença estão enraizadas nela” (ARIÈS, 1981, p. 193). Aos pais

da família burguesa cabe transmitir os códigos de conduta moral à geração seguinte, representando, para esta, a lei. A família, portanto, comparece como mediadora da relação entre indivíduo e a sociedade, destacando-se como uma instituição indispensável para a transmissão da cultura.

Entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura. Se as tradições espirituais, a manutenção dos ritos e dos costumes, a conservação das técnicas e do patrimônio são com ela disputados por outros grupos sociais, a família prevalece na primeira educação, na repressão dos instintos, na aquisição da língua acertadamente chamada de materna. Com isso,[...] ela transmite estruturas de comportamento e de representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência (LACAN, 2008, p.9)

No processo histórico de (re)construção, a família nuclear perdeu muito da rigidez na distribuição de papéis que a marcou em seu início, quando a função de cada membro era definida em função do sexo e da idade. O que antes era exclusivamente um papel materno passou a ser compartilhado entre todos os membros da família (AMAZONAS; BRAGA, 2006). O mesmo ocorre com a chamada função paterna – que se refere à interdição da mãe no complexo de Édipo –, que, segundo Ceccarelli (2007), pode se apresentar de maneira pulverizada, distribuída, em vários sujeitos. Além dessa nova flexibilidade nos papéis, as tecnologias reprodutivas, a regulamentação da adoção e as lutas feministas também tiveram papel fundamental na construção da nova cara da família.

Segundo Ceccarelli (2007), há os que temem que crianças criadas apenas por um genitor ou por casais homoafetivos não tenham acesso ao simbólico e à lei, sustentando que para a travessia edipiana, a presença de uma figura feminina e outra masculina é indispensável. Assim, a família nuclear tradicional seria a única alternativa para o desenvolvimento saudável da criança. A opinião expressa por esses psicanalistas, ainda segundo o autor, é o reflexo de uma idealização da posição libidinal sustentada pelo modelo tradicional de família.

Na família contemporânea, observa-se que a conjugalidade assume um caráter cada vez mais privado à medida que o casamento – e, portanto, a sexualidade do indivíduo – deixa de ser arranjado pelas famílias conforme convinha e passa a ser uma escolha dos sujeitos por amor – possibilitando uma série de novos arranjos conjugais que antes eram inaceitáveis ou tinham pouca visibilidade. A educação, por outro lado, assiste a invasão de um *terceiro social*, retirando dos pais o “saber” sobre o que é o

melhor para as suas crianças. Segundo Roudinesco (2003), a educação sofre uma normatização que passa a ser de responsabilidade estatal. Percebe-se, portanto, uma disjunção da parentalidade e da conjugalidade, ou seja, a existência de uma sexualidade sem reprodução e de uma parentalidade sem sexualidade. Esta disjunção se evidencia ainda mais diante das possibilidades trazidas pelo desenvolvimento da medicina reprodutiva.

Percebe-se, portanto, que a família não é um núcleo impermeável às influências culturais e que a norma familiar tem papel determinante nas configurações familiares, como na motivação para se ter filhos – uma vez que eles assumem papel central na constituição da família.

3.1 A NORMA FAMILIAR E A DEMANDA POR FILHO: UM MEIO DE OPRESSÃO FEMININA

As altas taxas de divórcio e a permissividade na educação, fenômenos modernos, segundo Poster (1979), chegaram a levantar dúvidas quanto à continuidade da família. Entretanto, nota-se, mesmo com todas essas mudanças profundas, que:

A ideologia de “felizes para sempre” exerce uma enorme atração. Fora das relações coisificadas e utilitárias do trabalho, as pessoas buscam desesperadamente sua plena realização emocional, o único caminho para o que continua sendo a família (POSTER, 1979, p.218)

Cecarelli (2007) afirma que as novas configurações familiares colocam em questão o que ele denomina de noção de família e a posição libidinal⁵ por ela sustentada e, por isso, causam um estranhamento. Para o autor, as novas configurações familiares confrontam as teorias e crenças disseminadas acerca da família.

⁵ O autor considera que a noção de família é, para o indivíduo, uma verdade embasada nos saberes disponíveis sobre a família, já a posição libidinal, citada pelo autor, remete aos investimentos pulsionais realizados pelos indivíduos. Nesse sentido, o autor afirma: “Somos de tal forma impregnados pelas associações sintagmáticas que utilizamos para decompor o mundo e, em seguida, recompô-lo que, muitas vezes, o novo é sentido como uma ameaça, pois nos obriga a reavaliar as representações que confortavam nossas angústias. É com dificuldade que abrimos mão de valores e teorias que nos têm sido tão caras para ler o real. Ademais, qualquer mudança requer um trabalho de luto no qual antigas posições libidinais são abandonadas em prol de novos investimentos. E nunca abandonamos de bom grado um modo de satisfação pulsional, ainda que um outro já se nos acene (Freud, 1917/1976a)” (CECCARELLI, 2007, p. 90).

Diante da complexidade do cenário familiar contemporâneo, observa-se o crescimento da demanda por uma assistência profissional à família. Nesse sentido, nota-se um espaço crescente na mídia para profissionais de diversas áreas, incluindo a *psi*, a fim de ensinar aos pais como educar seus filhos. No Brasil, este processo teve início já no século XIX, quando a intervenção higienista transformou a família oitocentista - antecessora do molde familiar burguês no país - na instituição conjugal e nuclear típica da modernidade. Os altos índices de mortalidade infantil justificaram a intervenção da medicina social, que impôs uma educação física, moral, intelectual e sexual (COSTA, 1979). Esta interferência médica, todavia, não modificou apenas aspectos sanitários, mas alterou também os aspectos sociais do grupo familiar e produziu uma nova norma familiar.

Segundo Costa (1979), com a intervenção da medicina social a família passou a ser dominada por um sentimento de privacidade: a atenção, que antes era dispersa nos escravos, agregados e clientes, passou a se concentrar nos membros da família estrita (pai, mãe e filhos). Assim, o convívio íntimo e exclusivo entre estes membros passou a ser valorizado e os pais passaram a ter maior interesse pelo desenvolvimento dos filhos, de modo que passaram a acompanhar e participar mais intensamente da educação de sua prole. Além disso, os valores religiosos deixaram de ser o único elemento a manter a união e a coesão familiar. As novas atribuições da família brasileira, frutos de uma nova norma, também colocaram a criança no centro do núcleo familiar. Inclusive a decisão de ter ou não filhos, ou quantos filhos ter, passou a ser normatizada.

Ainda de acordo com Costa (1979), o objetivo maior do Estado brasileiro à época da intervenção higienista era o desenvolvimento industrial, o que tornou necessário o controle demográfico e político da população, a fim de evitar os males causados pela miséria e pelo pauperismo. Assim, foram instaurados dois tipos de intervenção: um junto à população burguesa e outro junto à população pobre. Enquanto que a primeira intervenção - por meio da medicina doméstica - incentivava uma política populacionista e reorganizava a família em torno da educação das crianças, a segunda era realizada por meio de filantropias, a fim de docilizar a futura classe operária. “Criam-se assim dois tipos de intervenção normativa que, defendendo a saúde física e moral das famílias, executavam a política do Estado em nome dos direitos do homem” (COSTA, 1979, p.51).

A política natalista brasileira durou cerca de 450 anos e chegou, inclusive, a ser adotada pelo governo Getúlio Vargas no Estado Novo. Diversos privilégios eram concedidos aos casais com filhos, como redução em impostos e facilidade no crédito. Além disso, o estímulo à utilização de métodos contraceptivos era criminalizado. Práticas semelhantes também foram seguidas no regime militar. Desse modo, até meados da década de 70, o Brasil posicionou-se de maneira contrária à tendência mundial de controle da natalidade, que se baseava amplamente no neomalthusianismo (PEREIRA; ÁVILA, 2011).

Por muito tempo, conforme se pode notar, as políticas públicas visaram incitar o crescimento das famílias. A norma familiar, de acordo com Costa (1979), está localizada no nível das práticas e do discurso, que remetem aos saberes disponíveis. É necessário lembrar que os estudos psicanalíticos conduzem à conclusão de que, tanto a prática quanto o discurso não são integralmente conscientes. O inconsciente manifesta-se por meio de sintomas e, na especificidade do discurso surgem - por exemplo - os chistes, vez que, “Na medida em que o sujeito se utiliza da língua, diz mais do que quer e, ao mesmo tempo, diz sempre outra coisa” (MILLER, 1994, p.33). Assim sendo, o discurso e as práticas que sustentam a norma familiar baseiam-se em larga medida no inconsciente e o deixam escapar, como reminiscências.

À luz de tais reflexões, nota-se que o desejo em ter filhos tem profundas relações com o modo de produção contemporâneo e que, por outro lado, é evidente o elemento psíquico dessa motivação. As transformações sociais têm conferido à família uma flexibilidade cada vez maior, o que fez com que a criança assumisse um novo papel diante de tantas transformações. Destarte, o desejo de ter filhos é mais um sintoma da conjuntura familiar moderna, na qual a criança ocupa a função primordial de manter a coesão familiar – como se fosse um objeto *a*, através do qual seria possível, finalmente, realizar a fantasia projetada pelo eu ideal. Logo, percebe-se que a cultura tem grande influência na motivação para ter filhos.

Os primeiros sinais de uma política pública brasileira abordando o problema do planejamento familiar foram vistos em 1983 com a criação do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM). Nesse programa, a saúde da mulher é vista de forma integral, não se detendo apenas a questões de concepção e contracepção. O PAISM preconiza melhora na assistência clínico-ginecológica e

obstétrica, o acesso às ações de planejamento familiar, a atenção ao abortamento inseguro e à violência doméstica e familiar. Pretende, ainda, contemplar e ampliar essas ações para grupos historicamente situados à margem das políticas públicas, como mulheres negras, indígenas, trabalhadoras do campo e das cidades, mulheres em situação de prisão, lésbicas, que se encontram no climatério e mulheres da terceira idade. Embora lançado em 1983, o PAISM só foi efetivamente regulamentado anos depois, em 2005 (PEREIRA; ÁVILA, 2011; VIEIRA, 2008).

Atualmente, as políticas públicas voltadas para o planejamento familiar envolvem a distribuição de anticoncepcionais em postos de saúde, a realização, pelo SUS, de esterilizações cirúrgicas e a introdução de reprodução humana assistida pela rede pública de saúde. Estas medidas suscitaram uma antiga discussão acerca do aborto, ainda ilegal no Brasil. Nota-se, entretanto, que apesar da ampliação das políticas públicas para o controle da natalidade e da discussão do tema, municípios não priorizam, em suas políticas, o planejamento familiar (PEREIRA; ÁVILA, 2011). Nesse sentido, o acesso aos métodos contraceptivos e à informação acerca de práticas de planejamento familiar ainda é elitizado, o que se confirma em dados de pesquisas realizados em famílias de classe pobre (PEREIRA; ÁVILA, 2011; CARVALHO; BRITO, 2005).

Este cenário explica, de acordo com Vieira (2008), a alta demanda por esterilização de mulheres por via cirúrgica na realidade brasileira. A autora ainda chama a atenção para a precocidade com a qual os procedimentos são realizados no serviço de saúde pública – o que acaba por engrossar a demanda por reversões e pelas Tecnologias Reprodutivas anos depois.

Os resultados mostraram que a maioria das mulheres foi laqueada em idade muito jovem, na média de 24 anos e meio e a procura pela reversão se deu na média de 33 anos e 3 meses. 83,6% responderam que não foram orientadas quanto à laqueadura e sua dificuldade para reversão e 90,8% não assinaram o termo de consentimento informado.

Ribeiro et al (2007) apresentou pesquisa com mulheres à espera de serem atendidas para ovorecepção no serviço de reprodução assistida do Hospital Regional da Asa Sul, no Distrito Federal. Foram incluídas 67 mulheres das 330 da lista. Destas, a maioria se concentrava na faixa etária de 40 a 49 anos, 82%. 77,6% era de mulheres não brancas, 76,1% tinha escolaridade de primeiro ou segundo grau, 53,6% apresentava infertilidade secundária e 40,3% por laqueadura tubária (p.142).

Também é ressaltado no trabalho o fato de a decisão pela laqueadura, muitas vezes, não ser da própria mulher, mas dos pais/responsáveis e até do marido. Nesse sentido, ao invés de refletir uma autonomia feminina e um empoderamento de si, a busca por métodos contraceptivos parece estar mais associado a uma dinâmica ambivalente, carregada de submissão, na relação com o parceiro (MOREIRA; ARAÚJO, 2004; SILVA *et al*, 2011).

Nota-se, dessa forma, uma peculiaridade da realidade brasileira que afeta diretamente a questão em pauta: a estratificação do direito ao planejamento familiar e ao direito reprodutivo. Observa-se que a assistência oferecida às mulheres, muitas vezes, ainda ocorre de forma isolada, sem priorizar suas necessidades e sem qualquer cunho educativo ou emancipatório.

Berquó e Cavenagui (2000) lembram que, no Brasil, educação e renda têm estado negativamente correlacionados com o nível de fecundidade. Segundo as autoras, apesar de poder se observar uma tendência de convergência entre grupos socioeconômicos, os níveis de fecundidade ainda mantêm diferencial elevado entre mulheres pertencentes a classes sociais distintas. Ainda se nota, no contexto social brasileiro, a presença de princípios neomalthusianos de controle de natalidade das camadas pobres manifestos de forma naturalizada em falas e práticas cotidianas que que ainda vêem a pobreza como fruto do inchaço populacional e acreditam que pobres não deveriam se reproduzir para não gerarem “*futuros bandidos*” (MATTAR; DINIZ, 2012, p. 115).

Por outro lado, a noção de que a família nuclear tradicional é um espaço privilegiado para a criação dos filhos e, nesse sentido, de realização pessoal, pressiona a mulher a exercer uma maternidade que nem sempre é questionada ou desejada. Segundo Mattar e Diniz (2012), a maternidade tem sido uma identidade forçada às mulheres já que, com frequência, elas não têm controle sobre seus corpos. Torna-se imperativo refletir acerca de como a própria mulher se vê dentro dessa instituição e sobre como avalia seu papel na decisão sobre ter ou não filhos. Em outras palavras, é necessário que se questione acerca do desejo da mulher em ser mãe. É necessário, portanto, que se saia do nível da fantasia e da demanda e se ingresse no nível do simbólico, diante do qual a mulher é chamada a se posicionar, enquanto sujeito, em

relação ao Outro. É somente através de sua ascensão à condição de sujeito que se pode falar em emancipação e empoderamento femininos.

Além disso, muitas mulheres exercem a maternidade sem suporte (nem da família, nem do pai da criança, nem do Estado), tornando-se mais vulneráveis à discriminação. Todos estes aspectos sociais e políticos devem, sem dúvidas, ser considerados em todo o contexto dos serviços voltados à reprodução humana. Entretanto, ao contrário de muitos debates já realizados, a discussão deve ocorrer não no sentido de elitizar o direito a ter filhos e sim no sentido de não se atender muito precocemente a uma demanda que, muitas vezes, não teve tempo para se constituir enquanto desejo – vez que as consequências, para a mulher podem ser perversas.

É certo, portanto, que há uma normalização da parentalidade, de forma que a cultura lança mão de uma série de dispositivos a fim de tornar homens e mulheres em pais e mães. É notável também, ao mesmo tempo, que há uma normatização desses padrões. Nesse sentido, há uma série de requisitos a serem preenchidos para que a família em formação se enquadre nos padrões considerados desejáveis. Vieira (2008) cita a configuração conjugal da família, os laços consanguíneos com ambos os pais e o elemento heterossexista da parentalidade. Destarte, há uma série de novas configurações situadas à margem da norma – muitas delas tendo se tornado possíveis, ou ao menos mais acessíveis, através das tecnologias desenvolvidas pela medicina reprodutiva.

As potencialidades subversivas das Tecnologias Reprodutivas no tocante às configurações familiares levantou, ainda na década de 90, uma série de debates visando à criação de dispositivos legais que regulamentassem o acesso a essas técnicas. Essas tentativas de regulamentação frequentemente endossavam o modelo culturalmente idealizado de família heterossexual, além de reforçar a estratificação social do direito reprodutivo. Nesse sentido, sob o pretexto de se garantir o bem-estar da criança-por-vir, foi defendida a exclusão das minorias sexuais, sociais e das mulheres solteiras do direito ao acesso às tecnologias reprodutivas. Tal posicionamento reflete uma ilusão de que o modelo culturalmente idealizado de família seja garantia de membros saudáveis e produtivos. Basta lembrar que Freud descobriu as doenças nervosas modernas justamente nesse contexto familiar.

A normalização e a normatização da parentalidade tocam diretamente nas questões de gênero. Prova disso são os constantes relatos, em pesquisas empíricas, nos quais os sujeitos afirmam se sentir “menos mulheres” ou “menos homens” em função da infertilidade (VIEIRA, 2008). Isso demonstra que, mesmo apesar da história de luta contra a naturalização da maternidade encarnada vivamente pelo movimento feminista, há um desejo que insiste mesmo diante do percalço que a parentalidade pode representar para a vida moderna. Certamente não se trata de um instinto, vez que o humano não comporta tal categoria. A questão está justamente no limiar entre o biológico e o psíquico e entre o individual e cultural; tocando em questões de organização social, libidinais e de gênero.

13.2 O DESEJO DE FILHO E A DIFERENÇA DE GÊNERO

Décadas depois do marco inicial da luta feminista, os papéis de gênero estabelecidos em função do sexo biológico parecem fazer pouco sentido. Observamos uma nova demanda pelo reconhecimento de diversas identidades de gênero que fogem da norma cis heterossexista. Salta aos olhos, também, o movimento contrário: grupos que resistem às mudanças e defendem que a legitimidade da instituição familiar depende da conformação a uma determinada configuração, a saber: a nuclear heterossexual, que se baseia amplamente em uma rígida noção acerca dos papéis feminino e masculino dentro da organização social. Há, neste discurso, a suposição de que a identidade de gênero deve corresponder à anatomia do corpo.

É fato que Freud recorre à diferença anatômica entre os sexos para explicar as diferenças do Complexo de Édipo feminino e masculino. Para o autor, a masculinidade e a feminilidade são formadas a partir do momento em que se apercebe da diferença genital. Entretanto, não é o pênis em si que desencadeia a sexuação, mas o sentido que a sua presença ou ausência assumem nas fantasias infantis. Sendo assim, o complexo de Édipo adquiriu importância central na teoria para se compreender a constituição do gênero.

O menino, ao se perceber dotado de um bem tão precioso – o pênis -, passaria a temer perdê-lo. A ameaça de castração, dessa maneira, indica o fim do complexo de

Édipo masculino, quando o menino elabora a interdição da mãe e se identifica com o próprio pai a fim de, um dia, conquistar uma mulher à imagem materna. A partir daí é possível concluir que a paternidade é marcada por uma exterioridade, vez que se constitui a partir da identificação com um objeto externo em oposição ao desejo de maternidade, que surgiria a partir de uma demanda interna de substituir o falo faltante.

A menina, por sua vez, quando confrontada com a ausência de um pênis se sentiria castrada e invejaria os meninos (*penisneid*). Para ela, portanto, não há ameaça, já que não há nada mais a perder. Freud anuncia que, neste caso, surge um sentimento de inveja do pênis que seria o que a introduziria no conflito edipiano, cuja dissolução envolveria uma em três possibilidades: a neurose, o complexo de masculinidade ou a saída pela feminilidade. Na neurose, a menina realiza uma passagem da mãe para o pai como objeto de amor, mas algo se detém e a sexualidade fálica é abandonada. O complexo de masculinidade consiste na não aceitação da castração materna e a identificação com a mãe fálica ou com o pai. Vale ressaltar que, para Freud, não há uma relação de causalidade entre o complexo de masculinidade e a homossexualidade. A saída pela feminilidade envolve a substituição da inveja do pênis pelo desejo de ter um filho. Nesse sentido, o desejo de filho seria apenas um substituto para o desejo do pênis.

Vale ressaltar que a conclusão a que Freud chegou lhe foi informada por suas pacientes, ou seja, as próprias pacientes de Freud verbalizavam o desejo de filho como apaziguador da inveja do pênis. Nota-se, portanto, que a conclusão atingida enfatiza a visão da própria mulher como naturalmente dotada de um instinto materno do qual não pode fugir. Esta visão de si mesma persiste até hoje, como é possível ver no relato:

“A maioria das mulheres tem o sonho da maternidade, isso já nasce com a gente. A partir do momento que quando crian;as a gente brinca com nossas bonecas, essas bonecas são nossos filhos, então a gente cresce com a ideia que um dia nos tornaremos mãe. Usaria [óvulos doados] porque junto com o sonho de ser mãe vem o sonho de gerar uma criança, ver a barriga crescer, sei lá”. Ingrid (VIEIRA, 2008, p.110)

A partir da análise isolada de algumas elaborações freudianas sobre a feminilidade seria possível cometer o engano de considerar a psicanálise uma teoria anti-feminista responsável por legitimar a sociedade patriarcal através de um pretenso

cientificismo. Cabe ressaltar que uma teoria tem o objetivo de lançar luz à realidade, de descrevê-la e compreendê-la. Desse modo, conclui-se

Não que a teoria de Lacan (ou de Freud) seja falocêntrica, mas elas revelaram o falocentrismo nas estruturas linguísticas e, por conseguinte, na construção da masculinidade e da feminilidade que a criança empreende ao se tornar sujeito através de sua transformação em ser falante (BREEN, 1998, p.21)

Não se deve, entretanto, se esconder por trás do véu da objetividade científica ignorando as consequências transformadoras que a produção de conhecimento pode gerar. A crítica social sempre esteve presente na obra freudiana. Em “*Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna*” (1908) é feita uma crítica agressiva à dualidade da moral sexual que, para Freud na época, seria a causa do grande mal-estar da civilização moderna. O autor já apontou, naquela obra, a naturalização de comportamentos femininos que, na verdade, eram consequência direta do recalque – como a frigidez. Ao analisar as críticas sociais realizadas por Freud observa-se que elas chegam a fundamentar muitas das discussões levantadas pelas feministas.

Badinter (1985), por exemplo, realizou um extenso estudo histórico demonstrando que o “instinto materno”, na verdade, seria uma construção social e que esta noção não se impôs à constituição da identidade feminina por muito tempo. Atribui culpa a Freud por legitimar a noção de que a maternidade faz parte da natureza feminina. Entretanto, Freud mesmo postulou que o que funda a humanidade é a passagem do instinto para a pulsão – conceito que atualiza, no campo teórico, o atravessamento simbólico que é condição de existência do sujeito. Desse modo, falar em instinto materno é inconcebível dentro do corpo conceitual psicanalítico.

Deve-se considerar que existem determinações simbólicas por trás do desejo de ter filho, tendo em mente que o discurso do Outro produz efeitos no corpo. Para Lacan, não há como se discutir identidade de gênero fora do escopo da linguagem. Como consequência, há de se considerar os registros do real, do imaginário e do simbólico na construção da feminilidade e da masculinidade, que parecem conduzir a formas distintas de desejar um filho.

Para Lacan, a sexuação ocorre a partir da ordem simbólica. Isto quer dizer que o gênero se constitui a partir dos significantes que emanam do Outro e, apesar de terem implicações no corpo, não supõem uma correspondência entre feminino e fêmea ou masculino e macho: “não é desses traços que depende o gozo do corpo, no

que ele simboliza o Outro” (LACAN, 1985, p.13) – como se pode observar de forma tão manifesta nos casos das pessoas transgênero.

Ao discutir o gozo feminino, Lacan (1985) conclui que a partilha dos sexos não se resume a ter ou não o falo – como Freud havia descoberto. Lacan assinala que, para Freud, o importante na matéria da sexuação não é a percepção da diferença anatômica dos sexos, mas a presença de uma ameaça simbólica que marca a existência humana: a ameaça de castração. Por um lado, ao se colocar do lado masculino da fórmula de sexuação, só se pode gozar o gozo fálico. Isso não quer dizer que o homem seja detentor do falo, mas que elege objetos para substituí-lo, de modo que a perda desses objetos significaria sua castração. Por outro lado, Lacan propõe que é justamente por não ter o falo que a mulher se torna o falo personificando, destarte, um objeto fálico. Como tal, a mulher encarna a castração, de modo que se apresenta como objeto de desejo de uma forma negativa, isto é, a partir da falta.

Não se pode falar n'*A mulher*, como universal feminino, devido à relação que estabelece com a função fálica. O sujeito, ao se posicionar do lado feminino da fórmula da sexuação, se faz contar um a um, à medida que se inscreve *não-todo* na lei fálica. O gozo da mulher, destarte, se divide em gozo fálico e gozo do Outro, um gozo fora do significante. Segundo o autor, é este gozo que confunde os teóricos que se arriscam no campo da feminilidade – vez que está fora do significante é impossível que se produza um conhecimento sobre ele, o que explica o surgimento de diversas teorias sobre a suposta frigidez ao se tratar da sexualidade feminina. Isto porque a mulher é dotada de um gozo suplementar não passível de simbolização e sobre o qual sequer ela mesma possui conhecimento – a não ser quando o experimenta. A maternidade, muitas vezes, é descrita pelas mulheres em termos bem parecidos: como uma espécie de amor sublime sobre o qual é impossível tecer qualquer descrição ou se ter acesso por outra via que não a experiência. Desse amor materno, portanto, há algo que diz respeito ao Outro gozo.

É evidente o caráter narcísico do projeto de ter filhos: eles representam uma continuidade, a possibilidade de transcender a morte ainda que apenas através de cargas genéticas. Desse modo, o lugar do qual crianças que partilham laços sanguíneos com os pais partem na construção do vínculo afetivo é distinto daquele de onde partem as crianças que não carregam os mesmos genes paternos/maternos. Assim, a reflexão acerca dos procedimentos médicos envolvendo a doação de material

genético apresentam uma questão interessante: Vieira (2008) aponta o fato de a doação de óvulos possui maior aceitação do que a doação de esperma. Neste último caso, frequentemente uma fantasia de traição é desencadeada, como se o espermatozóide fosse, de fato, um outro homem a fecundar a mulher – ao passo que os óvulos são considerados apenas como uma célula.

Há um certo descolamento entre a filiação biológica e a genética: a vivência da gestação, para a mulher, é suficiente para garantir um vínculo biológico que remete à troca de fluidos corporais durante este período - *“Sinceramente acho que doação de óvulos é mais fácil, pois apesar da criança não carregar a herança genética da grávida há um vínculo muito grande ao ser gestada, amamentada”* (VIEIRA, 2008, p.111). Ao contrário, para o homem, parece ser mais necessário que haja compartilhamento de material genético para que haja o reconhecimento do filho como sendo legitimamente seu.

O medo demonstrado pelas mulheres em relação à dificuldade do estabelecimento do vínculo entre o pai e o/a filho/a gerado por sêmen de doador reflete a constituição dos laços paternos com as crianças. Esta dificuldade existe culturalmente mesmo quando há vínculo genético. A ausência do laço de consanguinidade com o pai, entretanto, acentua essa referência (VIEIRA, 2008)

Apresenta-se, então, uma similaridade que não pode ser ignorada: a construção do filho imaginário está, em ambos os casos, ancorado no real do corpo – este universo de sensações, do gozo. É como se essa vivência no real do corpo fornecesse as bases para as fantasias e projeções que cercam a parentalidade. Da mesma forma que ocorre com a criança, que necessita defrontar-se com o corpo para formar um Eu.

Deve-se lembrar, neste ponto, da indissociabilidade entre o gozo e o registro do simbólico. Isto conduz ao fato de a imaginarização do filho e da própria maternidade e paternidade não se sustentarem apenas na experiência na concretude do corpo. É necessário que o Outro compareça e dê sentido às fantasias: o desejo de ter filhos, então, se constitui a partir da relação que o sujeito estabelece com o falo. De um lado, portanto, tem-se o desejo de ter filho enquanto remediação diante da angústia de castração, inscrito inteiramente na ordem fálica. De outro lado, há o desejo que não se inscreve totalmente nesta ordem, carregando em seu núcleo algo de inacessível.

Seguindo as elaborações lacanianas, não se pode postular uma correspondência feminino-mulher e masculino-homem. Assim, não se pode atribuir ao

sujeito o desejo de ser mãe apenas em função de sua anatomia. Os meandros do desejo e da sexuação, como se pode observar, são mais complexos. O que se pode afirmar é que o desejo de ter filhos, como todo outro, surge em suplência ao desejo de ter ou de ser o falo – a depender do posicionamento que o sujeito toma diante da lei fálica.

O uso dos termos feminino, masculino, homem e mulher de forma indiscriminada, no presente trabalho, de forma alguma reflete um posicionamento de normatização no sentido de forçar uma correspondência entre identidade de gênero e sexo biológico. “Todo mundo sabe que há mulheres fálicas, e que a função fálica não impede os homens de serem homossexuais”(LACAN, 1985, p.97). Ao contrário, a indiferenciação dos termos é fruto de uma dificuldade de nomeação causada por se saber da complexidade da questão e por saber da multiplicidade de configurações identitárias possíveis. O posicionamento lacaniano diante da questão da sexuação se concentra, antes, na estruturação do desejo, de modo que o único determinismo aceito na psicanálise é aquele do inconsciente.

Sendo este o posicionamento psicanalítico diante da diferença dos sexos (ou dos gêneros), não há uma naturalização do desejo de ter filhos. Ao contrário, ressalta-se que este desejo, como qualquer outro, apesar de ter relação com o narcisismo, não se sustenta apenas no nível da fantasia. É necessário que se defronte o Outro e sua demanda, posicionando-se diante dele através da inscrição na lei fálica – seja ela *toda* ou *não-toda*. Cada um destes posicionamentos conduzirá a uma forma específica de gozo e a medicina - ou melhor, a ciência - é convocada a refletir sobre essas formas, vez que o corpo é a morada do gozo.

CAPÍTULO 3

O modo que entendemos o corpo é indissociável do modo como vemos o homem. Na verdade, a própria existência da noção de corpo, como ocorre na cultura ocidental corrente, é fruto de uma concepção de homem específica inaugurada pela filosofia clássica grega – que fundou um novo modelo de pensar. Na Grécia Antiga, segundo Reale (2002), havia uma valorização do caráter múltiplo da realidade. Isto é, buscava-se contemplar, no pensamento, as particularidades e nuances dos objetos. Dessa forma, a noção de corpo nunca se impôs, vez que ela supõe a unificação de diversos órgãos e funções em um só conceito.

Em Homero a visão de homem do grego antigo encontra expressão de tal modo que só é concebível falar-se em corpo [*soma*] e em alma [*psyche*] após a morte. Isto porque é somente com a morte que o sujeito atinge um estado tal que permite reduzir sua prévia multiplicidade à unicidade e constância que estes conceitos sugerem. A alma seria, portanto, a imagem espectral do “eu-que-não-mais-sou”. Esta visão só foi alterada com os cultos órficos, que pregavam a imortalidade da alma e a reencarnação. Só então, no século VI a.C., é que a noção de alma se descolou do corpo. A partir daí, os filósofos gregos passaram a relacionar a *psyche* à *physis*, isto é, passou a associar a alma à origem da vida, pois só assim poderia ela ser imortal e poderia reencarnar diversas vezes. A “batalha” entre corpo e alma, entretanto, só foi concebida por Platão, que afirmava ser próprio ao filósofo o cuidado da alma e o afastamento das questões do corpo, que era compreendido como prisão da alma. Ainda assim, não se pode afirmar que há um desprezo pelo corpo, pelo contrário. O homem não podia ser compreendido fora desta junção entre alma e corpo e a saúde encontra-se na justa medida, no equilíbrio entre os cuidados da alma e do corpo (REALE, 2002).

A visão cristã sobre o corpo é notavelmente tributária daquela disseminada por Platão. Na Idade Média o corpo era concebido com a mesma ambivalência: por um lado era sacralizado, por ser considerado a morada divina, mas ao mesmo tempo, era considerado a encarnação do pecado (SANTOS; GOMES, 2013). Até então, todavia, é perceptível que, apesar da distinção entre corpo e alma, o homem é compreendido

em sua unidade – expressa, principalmente, na tentativa de subjugação do corpo à alma.

A filosofia cartesiana foi a primeira a defender que, para se conhecer o homem, é necessário explorar, primeiro, o corpo como se ele fosse um objeto inanimado. A noção do corpo máquina da qual a ciência moderna – a medicina e as biociências aí inclusas – se utiliza ganhou, então, grande relevância no cenário da produção de conhecimento. Isso reificou o homem, possibilitando que ele fosse enquadrado como objeto de estudo da ciência moderna. Assim, a experiência clínica foi inaugurada (FOUCAULT, 2008).

14.1 O DISCURSO CIENTÍFICO SOBRE O CORPO

A inspiração nos princípios renascentistas na estruturação da ciência moderna é nítida: principalmente na busca por uma ciência útil ao homem, ou seja, uma ciência que o tornasse mestre e senhor da natureza e de si mesmo. Tendo uma base fortemente humanista, há nesse modo de fazer ciência um certo "somatismo tecnológico", devido à visão antropocêntrica antropomórfica adotada nas suas invenções e avanços (MARTINS, 1996). Nota-se como a obra cartesiana é permeada pela crença de que a medicina desenvolvida a partir do método proposto servirá ao bem de toda a humanidade. Existe, pois, um elemento moral inerente ao desenvolvimento da ciência moderna, sendo a saúde e o adiamento da morte seus elementos norteadores.

Há de se pontuar, no entanto, que este discurso se constrói não apenas como descrição fiel do objeto estudado, mas também como instrumento de controle social. Martin (2006) demonstra que o discurso médico sobre o corpo expressa uma concepção mais geral sobre a sociedade. Nesse sentido, a adoção da visão do corpo como uma máquina reflete a ideologia produtivista dominante desde o século XIX. Se nos estudos da autora o corpo feminino recebe destaque, não passa despercebido o fato da mesma ideologia ser reproduzida nos discursos produzidos acerca do corpo masculino. A descrição médica sobre o corpo, historicamente, associa ao homem e às suas partes um papel ativo e agressivo, enquanto que o corpo feminino é retratado em sua passividade, como um receptáculo para o material genético masculino, reproduzindo dessa maneira, a nível celular, os estigmas sociais acerca das construções de gênero.

É curioso notar que, mesmo na sociedade ocidental – onde há uma credulidade na neutralidade e objetividade científicas, como se a ciência estivesse alheia às produções culturais de seu tempo - , a esterilidade masculina só foi reconhecida há pouco tempo. Até então, considerava-se que o esperma era sempre fértil e que a causa da infertilidade deveria ser estar na mulher e em seus órgãos reprodutores ocultos e misteriosos. Como se houvesse uma tentativa, por parte da ciência, de preservar o homem reviver a ameaça de castração experienciada no complexo de Édipo. Mais curioso ainda é o fato de, na prática hodierna, se recorrer à categoria de “casal infértil” na tentativa de mascarar o sofrimento daquele que carrega consigo a falha no corpo. Destarte a mulher, já inegável e irremediavelmente castrada, carrega sempre parte da marca da infertilidade – como é relatado por uma participante no estudo de Vieir:

Meu marido tinha me proibido de comentar com a família e com os amigos sobre o tratamento. Por mim falaria sem problema nenhum, mas o fato dele saber que era infértil mexeu tanto com sua cabeça. Os homens têm uma grande dificuldade de encarar a infertilidade, pois acham que infertilidade é a mesma coisa que impotência. Quando consegui engravidar, por minha insistência, falei que contaria para minha mãe, mas ele me pediu uma condição, pediu para que eu falasse que o problema de infertilidade era da minha parte ou para falar que era infertilidade sem causa aparente (VIEIRA, 2008, p.75)

Para Barros e Amazonas (2005), as tecnologias voltadas para as intervenções no corpo feminino reforçam ora o estereótipo da mulher-objeto (corpo fêmea), via medicina estética, ora o da mulher-mãe, via medicina da reprodução assistida.

Alheios a esses desdobramentos e interferências, o pensar médico é considerado, segundo Zanello e Martins (2010), *sindrômico*, isto é, visa identificar e prognosticar síndromes. Dessa forma, seu olhar sobre a fala do paciente contempla apenas sua face descritiva do sintoma produzido no corpo, havendo uma busca pela univocidade dos signos. Nesse sentido, a linguagem é vista meramente como sistema de nomeação da realidade. Ainda segundo os autores, há o “abandono do campo *pathico*”, isto é: a medicina, ao buscar a uniformidade e a universalidade, rejeita os aspectos psíquicos que diferenciam cada paciente. Apesar de apresentar certa eficiência, não raro esta lógica é desafiada, senão nas demandas dos pacientes, ao longo do tratamento – como é o caso dos vários diagnósticos de ESCA (esterilidade

sem causa aparente) em que o tratamento não produz gestação ou, ao contrário, dos casos em que a mulher engravida meses depois de interromper o tratamento⁶.

É engano assumir que a passagem realizada do discurso religioso ao discurso científico – no que concerne ao tratamento do corpo – implique necessariamente em um afrouxamento no controle somático. Pelo contrário,

Os anseios por um controle cada vez maior dos destinos do corpo tornam-se mais nítidos na cultura somática/consumista contemporânea.

A corporeidade não escapou à lógica consumista da hipermodernidade (LIPOVETSKY, 2004) e, como todos os outros aspectos da vida humana, aderiu à lógica do mercado. Agora, necessita de investimento e autogestão para que não deságue na falência, ou seja, não se entregue à tendência natural: a degeneração. O sucesso do empreendimento encontra-se no corpo belo e perfeito, sempre pronto para apresentar-se ao olhar do outro (SANTOS, GOMES, 2013, p.11).

Os empreendimentos corporais nessa dinâmica consumista são possíveis pelos avanços ocorridos no campo das biotecnologias. Para além de escrutinar o seu funcionamento em termos biológico e físico-químico, a ciência atual, com todo o seu aparato tecnológico, funda a promessa de que se pode transpor os limites do corpo, livrando-o do envelhecimento, da morte e dos sofrimentos. Via progresso técnico-científico, notadamente aquele ocorrido no campo das biociências, o sujeito estabelece uma nova relação com o seu corpo não mais se submetendo ao seu lado demasiada e teimosamente biológico. Nessa visada, o corpo carnal torna-se obsoleto. “Intimidados pelas pressões do tecnocosmos, os corpos contemporâneos não conseguem fugir das tiranias (e das delícias) do *upgrade*” (SIBILIA, 2001, sem paginação).

Os avanços no campo da biotecnologia (transgênicos, clonagem, genoma, dentre outros projetos) acenam para a possibilidade de abolir-se os seres humanos como se conhece até então e inicia uma era de pós-evolução e de uma pós-organicidade. As possibilidades de criação de novas formas de vida ou de seres aperfeiçoados são concretas e inaugura um certo "gnosticismo tecnológico" – esse caracterizado pelo horror, repugnância e aversão ao corpo na sua organicidade e

⁶ Sobre isso, há de se ponderar que “certamente não é de sua taxa de sucesso que as RAs [reproduções assistidas] tiram seu sucesso, é de sua carga de fantasia” (LE BRETON, 2003, p. 73), ou do imaginário popular sobre a ciência,

viscosidade; ambas vistas como inimigas do espírito (MARTINS, 1996). Apesar de a expressão “gnosticismo tecnológico” parecer paradoxal, à primeira vista, essa aparente contradição desaparece na medida que a tecnociência contemporânea tem “como uma de suas legitimações a superação dos parâmetros básicos da condição humana: sua finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial, enfim, a própria condição natural e existencial humana.” (FERRAZ, 2000, p. 119). Na ótica gnóstica, o mundo sensível é uma criação defeituosa que, apesar dos pesares, mantém uma centelha divina, demiúrgica (LE BRETON, 2003, p. 14).

Rompendo com o modo de fazer ciência na modernidade, no caso considerada prometéica - que se contentava simplesmente em “melhorar e habilitar os seres humanos a triunfarem sobre forças naturais hostis” (MARTINS, 1996, p. 172), a nova ciência, denominada por Martins como fáustica, acena para uma transcendência radical da condição humana. Não está voltada para controlar a natureza e sim criar novas realidades. Nessa passagem, o corpo deixa de ser visto como máquina para ser abordado como pura informação ou virtualidade. Considera-se que “todo corpo contém a virtualidade de inúmeros corpos que o indivíduo pode revelar tornando-se o arranjador de sua aparência e de seus afetos” (LE BRETON, 2003, p. 32), portanto, o corpo informacional ou virtualizado é o corpo rascunho, provisório, sempre apto para atualizações e cada vez mais fragmentado em peças menores que são comercializadas em um mercado que se mostra economicamente rentável. Esta mercantilização do corpo – ou material biológico - já se apresenta de diversas formas no contexto das Tecnologias Reprodutivas. No Brasil, apesar da proibição de se comercializar órgãos – gametas inclusos -, é prática comum das clínicas particulares que se crie programas de incentivo à ovodoação. Nesses programas, o tratamento da paciente que doa seus óvulos é pago – integral ou parcialmente – por quem recebe os gametas.

Os feitos dessa ciência “fantástica” são amplamente propagados pela mídia, com um misto de admiração e espanto – apontando para uma admirável existência nova, conforme ilustração 1. Chamadas de capa de natureza daquela apresentada pela Superinteressante fomentam o imaginário e o gnosticismo tecnológico ao, não só depositar na técnica a solução para todos os males da humanidade, mas apontar para o eugenismo pós-moderno como possibilidade se alcançar a perfeição moral e vice-

versa⁷. Acredita-se que as mudanças de corpo levam à uma mudança de vida, ou, mais, que o gene “encarna a verdade oculta do sujeito apesar de seus subterfúgios de aparência” (LE BRETON, 2003, p. 107). Nesse particular, o sociólogo rebate essas elucubrações de forma um pouco irônica ao conjecturar que “decerto existe um gene que favorece a crença de que os genes são uma resposta para todas as questões” (LE BRETON, 2003 p.107). A grande tendência de explicar fenômenos como violência, orientação sexual, sucesso na carreira, dentre outros, à carga genética do sujeito isenta a sociedade de qualquer responsabilidade sobre as desigualdades que nela opera, afirma Le Breton.



Ilustração 1: Capa Revista Superinteressante - Edição 294 - Agosto/2011
Disponível em http://bancadojaba.blogspot.com.br/2011_07_01_archive.html

No que tange as possibilidades de reprodução assistida, a ciência fáustica oferece uma gama de alternativas que vão além da fertilização *in vitro*. Nesse mercado, há também a chance selecionar características estéticas do embrião. “**Como fazer super bebês** -Imunidade a doenças como câncer. Maior resistência à obesidade. Seleção de características estéticas. Tudo isso já pode, ou logo poderá, ser programado antes do início da gravidez. Conheça o admirável (e lindinho) futuro dos bebês.” é a chamada da edição de fevereiro de 2012 da revista Superinteressante, que mostra em sua capa um bebê caucasiano como ilustrativo desse superbebê (ilustração 2). Ao lançar um olhar para a foto da capa, compreende-se a assertiva que, no

⁷ “A alteração do corpo remete, no imaginário ocidental, a uma alteração moral do homem e, inversamente, a alteração moral do homem acarreta a fantasia de que seu corpo não é apropriado e que convém endireitá-lo. [...] Os limites do corpo esboçam, em sua escala, a ordem moral e significativa do mundo” (LE BRETON, 2003, p. 87)

contexto que se delinea, “o DNA não é só um conjunto de moléculas, mas um poderoso conjunto de representações culturais” (RAMÍREZ-GÁLVEZ, 2009, 90) – cultura essa que prioriza determinadas características que podem ser selecionados via catálogos comerciais, ou seja, “As crenças no determinismo genético impulsionam a notável expansão da indústria da tecnologia reprodutiva.” (RAMÍREZ-GÁLVEZ, 2009, 90).



Ilustração 2: Capa da Revista Superinteressante - Edição de Fevereiro de 2012

Disponível em <http://super.abril.com.br/ciencia/como-fazer-super-bebes-677777.shtml>

Insistir na visão dos problemas do corpo numa perspectiva somática/fisicalista/geneticista/informacional empobrece a compreensão do que é e como se produz o humano. Nas palavras de Kosic

No mundo do fisicalismo (...) o homem pode existir apenas como uma determinada atividade abstrata, isto é, como físico, estatístico, matemático, linguista, mas jamais como todas as suas virtualidades, jamais como homem inteiro. (...) O fisicalismo positivista é responsável pelo equívoco de ter considerado uma certa imagem da realidade como a realidade mesma, e um determinado modo de apropriação da realidade como único autêntico. Com isso, ele negou a inexauribilidade do mundo objetivo e sua irreduzibilidade à ciência (...) e empobreceu o mundo humano, por ter reduzido a um único modo de apropriação da realidade a riqueza da subjetividade humana, que se efetiva historicamente na práxis objetiva da humanidade (KOSIC, 1976, p.31).

Sabe-se que, existindo um discurso que incide no corpo, não há como encará-lo como mero organismo. É certo que ao homem não falta o elemento biológico – não se trata aqui de negar tal realidade. Todavia, investigar e “curar” este corpo ignorando que ele mesmo é um sintoma que aponta para a incidência do simbólico no real pode levar a uma prática alienada que não mais serve aos interesses do sujeito na medida

em que está surdo para sua linguagem. Pelo contrário, esta ciência serve aos interesses do discurso do capitalista – ainda mais voraz na contemporaneidade. A ciência promove, assim, a mercantilização do próprio corpo a fim de satisfazer uma demanda do mercado, uma necessidade de consumir a fim de que o mal-estar não se manifeste.

Aqui reside a diferença entre as concepções do corpo na ciência, seja ela prometéica ou fáustica, e na psicanálise. Enquanto a primeira teve, nos seus tempos primórdios, como objetos de avanços no conhecimento os corpos- cadáveres, dissecados e esquartejados, fragmentados; a psicanálise, por seu turno, partiu do corpo pulsional da histeria – essa sem uma causa orgânica, mas que ali se inscreve, para consolidar-se como um campo de saber (FORTES, 2012).

14.2 O CORPO NA PSICANÁLISE

A questão do corpo sempre esteve presente na psicanálise, vez que sua fundação se deu a partir da escuta do sofrimento histórico, que era encarnado na materialidade do corpo. Desde então, Freud manifesta a posição de que o sofrimento psíquico, quando não encontra vias de expressão culturalmente aceitas, é somatizado, produzindo sintomas no corpo. Em contrapartida, o autor também postula que o eu é corporal. Com isso, ele quer dizer que o desenvolvimento psíquico está intimamente relacionado com a percepção e as sensações corporais. O eu se desenvolveria à medida em que a criança vai se percebendo como separada da mãe – e isso ocorre, ao menos de início, a partir das experiências de satisfação e frustração de necessidades biológicas que produzem sensações corporais. Dessa forma, não há um eu que tenha se construído independentemente do corpo, mas, ao mesmo tempo, o corpo não se limita às suas funções fisiológicas. Reduzir o corpo a tais fenômenos é insustentável pois, a percepção do próprio corpo e o desenvolvimento psíquico ocorrem de forma recíproca – de modo que um depende do outro para ocorrer.

Embora, ao vermos nosso próprio corpo, ele se nos apresente como se fosse um objeto, ao tocá-lo, notaremos que ele produz dois tipos de sensações táteis, das quais uma pode ser equiparada a uma percepção interna.[...]Além do tato, também a dor parece desempenhar um papel no processo de formação do Eu.[...]

Assim, o Eu é sobretudo um Eu corporal, mas ele não é somente um ente de superfície: é, também, ele mesmo, a projeção de uma superfície (FREUD, 2007 [1923], p.38)

Retomando o pressuposto lacaniano de que não há sujeito sem linguagem – e, por conseguinte, não há eu -, conclui-se facilmente que é impossível haver uma relação não mediada com o corpo. Esta relação remete sempre ao nó borromeano formado pelos registros do real, simbólico e imaginário. No momento em que a criança se apercebe de seu corpo e de sua existência separada da mãe, já existe uma mediação da linguagem que sustenta essa imagem em formação. Há a percepção da unicidade da imagem do corpo – em contraposição à desordenação das sensações – que, investida da libido narcísica, forma o Eu ideal. É ele que vai dar suporte às relações imaginárias através da projeção de um ideal que remete ao narcisismo primário e à perfeição da imagem corporal percebida pela primeira vez. Para realizar tal passagem, entretanto, é necessário que haja a validação de um Outro, uma confirmação de que aquela imagem pertence, de fato, à criança. Nessa medida, o corpo imaginário é o corpo olhado.

A esta tentativa de dominação do corpo pela imagem no processo de construção do eu, entretanto, há algo que escapa – o real do corpo e o corpo simbólico. O corpo simbólico surge a partir da entrada do Outro em cena, ou seja do significativo. Isto quer dizer que remete à barra imposta no complexo de Édipo e às determinações simbólicas que disponibilizam os meios para obtenção de satisfação pulsional. O corpo simbólico, destarte, está submetido à impossibilidade do gozo e faz referência ao ideal de Eu – da mesma forma que o corpo imaginário remete ao Eu ideal. Nesse sentido, o corpo simbólico é o corpo falante, é o corpo que é significativo e, como tal, nos fala sobre o sujeito e seu desejo.

Como se pode observar, é necessário que ocorra uma passagem no modo de operar do psiquismo a fim de se construir uma unidade do eu que possibilite a existência, de fato, do corpo enquanto pertencente a um sujeito. Esta operação depende de um Outro – encarnado por um outro - para acontecer e substitui a dispersão auto-erótica pelo narcisismo. Anterior a este ingresso ao universo do simbólico, trata-se do pequeno perverso polimorfo a que Freud se referia nos “*Três ensaios sobre a sexualidade*”. O corpo pré-simbólico - isto é, real – se caracteriza por ser pura demanda e por ser fragmentado. Assim, o real do corpo seria “pura energia

psíquica, da qual o corpo orgânico seria apenas a caixa de ressonância” (Nasio, 1993, p. 37).

O real do corpo de forma alguma se confunde com o corpo fisiológico e genético (informacional) abordado pela medicina. O corpo enquanto sinônimo de gozo é eminentemente sexual e, como tal, fonte de sensações – mas, mais do que isso, de satisfação. Trata-se de uma face do corpo que resiste a qualquer simbolização, remetendo à categoria do impossível, da *Coisa*. Portanto, da maneira como é abordado pela psicanálise, o corpo é falante e sexual. Ambas as facetas que o corpo assume com a incidência da linguagem são ignoradas pela medicina, cujo objeto é, na verdade, o organismo. Este, sim, pode ser definido pelo seu aspecto biológico. Vale ressaltar que a fonte da pulsão é, inegavelmente, biológica; este seria o campo de estudo das ciências naturais. A pulsão em si, entretanto, não o é. Para Freud, a pulsão está no limite entre psíquico e somático. Desse modo, afirmar que o corpo é pulsional quer dizer que ele ultrapassa sua organicidade e é investido libidinalmente, ou seja, ele mesmo é um destino das pulsões e, como tal, um sintoma.

A compreensão do corpo como um sintoma levanta a necessidade de se discutir os efeitos da cultura contemporânea sobre a corporalidade. Santaella (2008) chama a atenção para a onipresença do corpo. Não apenas na arte ele tem sido enfatizado, como em outras esferas da cultura, o corpo virou uma obsessão. Para a autora, diferentemente do século XIX, quando os sintomas se davam no corpo, atualmente o próprio corpo é o sintoma - um sintoma da cultura. Trata-se aqui do sintoma no sentido psicanalítico, em outras palavras, o corpo deixou de ser apenas um meio através do qual o mal-estar se manifesta e passou a encarnar, ele mesmo, este mal-estar. É, portanto, uma manifestação do inconsciente que demanda ser decifrada, pois revela algo da verdade do desejo.

Ainda de acordo com a autora, o sintoma é uma formação do inconsciente – tal como chiste, ato falho, sonhos, etc. - e, destas, provavelmente é a que mais causa sofrimento ao sujeito. Em “*Além do Princípio de Prazer*” (1920), Freud introduz a pulsão de morte, que aproximou o sofrimento ao gozo. O gozo é uma espécie de prazer na dor, é uma tensão excessiva que conduz o corpo ao esgotamento, não podendo ser confundido com simples sensação de prazer. Se há gozo no sofrimento, o

sintoma proporciona ao sujeito alguma forma de satisfação. Daí a tendência à repetição.

Vale lembrar que é na cultura que o sujeito encontra os meios de satisfação pulsional, isto é, de gozo. Os aspectos da cultura contemporânea levantados anteriormente nos ajudam a compreender a lógica por trás da demasiada ênfase que o corpo tem recebido. É marca do capitalismo contemporâneo – chamado por muitos autores de hipercapitalismo – promessa de realização de todos os desejos e a velocidade com a qual coloca novos produtos no mercado. Nesse sentido, a cultura não só tem servido à satisfação substitutiva dos desejos, como também tem tido o efeito de uma complementação objetal por meio do consumo desenfreado. O que se busca, através do consumo, segundo Santaella não é o produto, mas sensações.

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 na?o na mercadoria externa a ele, ate? o ponto de o pro?prio corpo ter se tornado a mercadoria favorita das mi?dias (SANTAELLA, 2008, p.18).

Ao observar o material publicitário de algumas clínicas de reprodução humana, como aquela apresentada na ilustração 3, é possível notar o alcance do discurso do capitalista contemporâneo na medicina. Claramente o que está sendo ofertada é a emoção, em oposição a um tratamento de fertilidade. É importante ressaltar que, paralelo à hipervalorização do corpo, há o império da imagem, do universo dos ideais de eu – em contraste com a dimensão do eu ideal. Nesse sentido, nota-se uma associação da amamentação com o ideal de maternidade pregado e, acima de tudo, com o gozo.



Ilustração 3: Material publicitário do laboratório IBRRA

Fonte: <http://www.ibrra.com.br/>

Diante de uma relação tão complexa com o corpo, é de se esperar que ele compareça com certa estranheza ao *fallasser*, que se vê capturado pela sua imagem imaginária, esta unicidade ilusória, e tenta retornar a este estado de completude e gozo. A lógica da vida na modernidade não é de submissão à natureza, mas de transformação das condições de existência. A medicina surge, então, como uma possibilidade de conformação do corpo às demandas do eu – em outras palavras, aos moldes do ideal do eu.

Diante da infertilidade, o suposto controle conquistado sobre o próprio corpo e, como consequência, sobre o próprio destino, é colocado em questão. A impossibilidade de gestar reforça a visão de que o natural seria engravidar. Este corpo não reprodutivo comparece, então, como antinatural e como uma ruptura com a lógica da vida moderna, assumindo a função de barra ao impedir a realização do sonho de ter filhos e, através deles, alcançar o gozo. Dessa forma, cabe à medicina reprodutiva restaurar a ordem e reparar o corpo falho. O que se busca, na verdade é, através da intervenção no organismo, apagar o significante da infertilidade, causador de tanto sofrimento. Tal missão, a medicina falha em cumprir, vez que suas técnicas não promovem – a nível biológico – a cura da infertilidade, mas apenas buscam aumentar a probabilidade de uma gravidez. Assim, ao final do tratamento, ainda que se tenha atingido o objetivo de engravidar, a tendência é que se permaneça infértil. Existem casos, entretanto, como o de Julia relatado por Cunha (2003), que conseguiu engravidar naturalmente do marido cinco meses após desistir do tratamento, mesmo havendo causa biológica atribuída para a infertilidade. Que tipo de transformação se opera aí?

A autora aponta para uma transformação na ordem do simbólico: em sua última tentativa de inseminação, a grande quantidade de óvulos chamou a atenção dos médicos. Apesar de ter perdido os embriões implantados, o fato de ter produzido muitos óvulos fez com que o sentimento de improdutividade de Julia fosse apaziguado, de modo que ela sentia ter recuperado sua fecundidade. O significante da infertilidade fora apagado, o que produziu efeito no funcionamento biológico do corpo.

Fica evidente, portanto, que o corpo infértil deve ser abordado como um corpo sintomático a fim de que se compreenda todos os processos envolvidos na dificuldade

de ter filhos. Casos como o de Julia não são exceção e causam certo embaraço à medicina, que insiste em reduzir o corpo ao orgânico e, desse modo, reduz sua capacidade, não só de intervenção, como de compreensão da questão que se manifesta como infertilidade. Está claro que tal postura requer uma resistência à demanda mercadológica de se atender imediatamente aos impulsos do outro. Ao mesmo tempo, reflete um compromisso ético com o sujeito. Isto porque

o desejo de filho pode vir a ser um produto de diversas operações fantasmáticas, confundindo-se, por exemplo, com o desejo de maternidade, ou com o desejo de simplesmente estar grávida, desejo de parir, desejo de colocar no mundo uma criança, ou ainda produzir o filho do desejo edipiano. Agregamos a estas formulações o desejo de fazer um pai, ou também o desejo de se fazer mulher (LANIUS; SOUZA, 2010)

A insistência em adequar o corpo a esta demanda pode indicar para um desejo de maternidade que se sobrepõe a um desejo de ter filhos, em outras palavras, há um desejo de ser – que remete à busca pela plenitude narcísica – que supera o desejo de ter. O corpo passa a ser visto como um obstáculo para a concretização deste ideal e é tomado pela concretude do real, enquanto que sua dimensão simbólica – tributária ao desejo inconsciente – é ignorada. A proposta da psicanálise não deve ser vista como um impedimento para que se cumpra o desejo de ter filhos, pelo contrário, é esse desejo – constituído na articulação dos três registros fundamentais – que ela visa ao insistir na promoção da escuta do sintoma.

14.3 AS TECNOLOGIAS REPRODUTIVAS: INTERVENÇÃO EM QUE CORPO?

Apesar de uma taxa de sucesso relativamente baixa – segundo o *Registro Latinoamericano de Reproducción Assistida*, a taxa de gravidezes obtida na América Latina é de 27,8% nos ciclos de fertilização *in vitro*, por exemplo – a medicina reprodutiva é tida como principal recurso disponível àqueles que desejam ter filhos, mas não podem engravidar por diversos motivos. São diversas técnicas que buscam otimizar as chances de se gerar filhos biológicos ou, quando não é possível – quando é necessária a doação de material genético –, que ao menos se vivencie a experiência de gerar. Este processo, entretanto, não é breve nem ocorre sem sofrimento. Geralmente

os tratamentos de infertilidade duram vários anos e envolvem diversos ciclos e mais procedimentos, como nos descreve Vieira (2008)

Uma série de procedimentos caracteriza a vida das “tentantes”: exames, ultrassonografias, monitoramento da ovulação, medicações, hormônios, injeções, consultas médicas periódicas, entre outros fazem parte do seu cotidiano. Esses procedimentos buscam diminuir a incerteza quanto ao engravidar, aumentando as probabilidades de gravidez, mas não retiram a incerteza que buscam afastar e criam novos tipos de incerteza (VIEIRA, 2008, p.)

Há uma valorização da carga genética e da experiência no corpo frequentemente expressas como uma crença no mau sangue (WEBER, 2008) e como desejo de ver a barriga crescer (VIEIRA, 2008). Nota-se que há a presença, no imaginário popular, de uma crença na transmissibilidade de temperamento, habilidades e preferências. Nesse cenário, a medicina reprodutiva se apresenta como um meio de restaurar a lógica da vida moderna. Lógica que, como já foi dito ultrapassa os limites do controle da natureza. Nesse sentido, observa-se uma demanda latente pelo direito a selecionar embriões a fim de que o futuro bebê possua determinadas características valorizadas pelos pais. Trata-se de uma demanda latente pois a legislação brasileira regulamenta tal procedimento, permitindo-a apenas para a prevenção de doenças graves transmitidas hereditariamente.

A busca por tratamentos médicos nos casos de infertilidade expressam uma valorização da experiência física da gestação. Esta experiência seria o atestado de feminilidade, a prova de que a mulher está gozando de toda sua potencialidade orgânica. Dessa forma, há uma esperança de que, ao “curar” o corpo, o significativo da infertilidade também será anulado. Esta, muitas vezes, é a verdadeira demanda - com a qual a medicina não trabalha.

Nas intervenções tecnológicas, ocorre uma fragmentação e uma deserotização do corpo, que se transforma em mero *commoditie* (RAMÍREZ-GÁLVEZ, 2009). Parece haver uma duplicidade do corpo e uma desconexão: ao mesmo tempo que o material publicitário vende a sensação, numa clara referência à capacidade de gozo do corpo; a intervenção médica ignora esta capacidade, limitando-se a atuar sobre a materialidade do corpo e sua carga informacional. Dessa forma, afirmar que a medicina intervém no real do corpo é fruto de um engano, de uma confusão frequentemente realizada entre real e a materialidade, o concreto. É claro que o real do corpo, enquanto corpo de gozo, inclui a organicidade, vez que a fonte das pulsões

– como já foi dito – é biológica. Entretanto, as pulsões são, elas mesmas, psicossomáticas.

Ao reduzir o corpo à sua concretude, a medicina esvazia o corpo de qualquer humanidade e sentido. Trata-se, realmente de um objeto e, como tal, sem subjetividade. Se esquece de que esta redução é impraticável, pois não há relação não mediada com o corpo. Isto quer dizer que, apesar de existir o aparato orgânico, não há como isolá-lo. Sendo assim, o que se pratica é uma ciência perversa que, em sua busca pelo gozo, nega a incidência simbólica sobre o sujeito. É importante lembrar, novamente, que as vias de gozo são determinadas simbolicamente, de modo que a medicina cai em um contra-senso, contradizendo-se a si mesma: se a busca é pelo gozo, a via simbólica se impõe – instituindo, junto consigo, a falta, o limite.

A hipervalorização da organicidade como fundadora da família associa-se à imaginarização da instituição, como é facilmente perceptível nos materiais de divulgação de clínicas de reprodução humana (ilustrações 4 e 5). Muitas vezes o anúncio sequer conta com um texto, trazendo apenas imagens de famílias “completas”, de bebês ou da barriga de uma mulher grávida. Quando algum texto é incluído, há uma promessa implícita de sucesso do tratamento que confere uma onipotência à técnica de modo a dar garantias que de modo algum se concretizam. “Assim, passam a apostar nas promessas da medicina e das novas tecnologias para descobrir que estas também são falhas e que não há garantias. Sem garantias não há controle” (VIEIRA, 2008, p.89).



Ilustração 4: Material publicitário laboratório Insemine
Fonte: <https://www.facebook.com/insemine/photos/pb.178808388846453.-2207520000.1416922392./737782916282328/?type=3&theater>



Ilustração5: Material publicitário do laboratório Embrios

Fonte: <http://www.embrios.com.br/>

Oras, a promessa imaginária de acesso ao gozo, como já foi discutido no presente trabalho, não passa de engodo. Mais cedo ou mais tarde, o sonho prometido pela medicina através do discurso e da propaganda se mostra impossível, a sensação logo se esvaece e o sujeito é convocado a simbolizar a castração. A insistência na negação da falta e na crença na onipotência médica indica para uma busca de subjetivação para além das limitações do simbólico – se esquece, dessa maneira, que “O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo?” (LACAN, 1985, p.36).

No Seminário “*A Angústia*”, Lacan (2005) afirma que é justamente diante do vislumbre de completude, da redução ao próprio corpo, que o sujeito recua. Em outras palavras, a falta da falta é que está na origem do mal-estar. Compreende-se, então, a fala angustiada de diversos tentantes, conforme aquela apresentada no trabalho de Cunha (2003)

“Já fiz três inseminações se não engravidar na 4ª será por castigo de Deus?” “Fiz uma inseminação com doador para agradar a minha mulher, agora que ela está grávida queria não ter feito, será que vou me sentir pai?” “Os embriões congelados têm alma?” “Eles já são bebês?” “Como vou lidar com a angústia, se tiver que fazer a “escolha de Sofia”, quando vários embriões forem transplantados, numa gravidez múltipla? (CUNHA, 2003, p. 2) (aspas no original).

A partir deste ponto, a medicina declara sua impotência – ou desinteresse? - e recorre aos serviços “psi”. A assistência prestada por estes profissionais, entretanto, deve ocorrer em paralelo ao tratamento de fertilização, de preferência, “não havendo reflexos no comportamento dos membros do casal”, como é expresso no *site* do laboratório IBRRA. Desse modo, os médicos podem voltar a se concentrar em seu *objeto*, a fim de cumprir seu objetivo de atender à demanda do paciente.

É importante ressaltar que esta lógica não é inerente à medicina. Nesse sentido, não se trata da única forma de se produzir conhecimento sobre o corpo ou de tratá-lo. Pelo contrário, existem relatos de atuações que questionam esta lógica estabelecendo, inclusive, novos parâmetros de sucesso.

durante uma reunião com a equipe que atende no Setor de Reprodução Humana do Instituto de Ginecologia da UFRJ,[...] a médica-chefe fez aos estudantes a seguinte pergunta: o que nos propusemos a realizar aqui; qual é o objetivo desse setor?”. As respostas foram, e podem ser muitas: “contornar ou curar a infertilidade, ajudar mulheres ou casais a engravidarem, obter gravidezes, ou, ainda, ajudar homens, mulheres e/ou casais a terem filhos. Detendo-se nessa última resposta, a médica lançou uma nova questão: se o nosso objetivo pode ser assim definido – ajudar casais a terem filhos –, podemos, então, considerar que, quando uma gravidez não sobrevém ao tratamento médico, mas, por outro lado, o tratamento ajuda o casal a optar pela adoção de uma criança, podemos falar em êxito do tratamento?”. Observemos que, tendo escolhido a última resposta como a mais adequada à primeira questão colocada, e colocado a resposta afirmativa à segunda questão como uma consequência lógica de sua escolha, a médica não pôde senão julgar que a abertura de um casal para a possibilidade de adoção – que muitas vezes só surge após o tratamento evidenciar os impedimentos à obtenção de gravidez – aponta, sim, para o êxito do tratamento.

A médica do relato observou que a demanda dos pacientes não foge à ordem simbólica e, nesse sentido, é uma carta endereçada, pelo Outro, ao casal – no sentido discutido por Lacan em seu seminário “*O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*”. Sendo da ordem simbólica, o que importa é o significante que se inscreve na história do sujeito. Vale lembrar que o significante, na teoria lacaniana é justamente o sulco onde o significado se instala, tendo primazia sobre tais construções imaginárias. Destarte, é fundamental que se elabore a castração e que o sujeito busque sua própria via para sustentá-la e suportá-la. Tal constatação provoca um giro na lógica científico-capitalista, ao restituir o Outro de seu lugar de origem do desejo, reconhecer que a fantasia imaginária não passa de miragem projetada pelo eu – e, como tal, não se concretiza – e assumir o impedimento ao gozo enquanto instaurador da humanidade.

CONCLUSÕES: APONTANDO UM POSSÍVEL CAMINHO

Após compreender a visão de homem sustentada pela psicanálise nota-se que ela está permeada pela cultura e pela noção de que a humanidade não existe senão pela cultura. Trata-se de uma visão de homem subversiva que questiona a lógica capitalista, lógica esta que tem tomado proporções grandiosas na sociedade contemporânea penetrando em campos até então sacralizados, como a família. Àqueles que acusam a psicanálise de perpetuar o culto ao indivíduo implementado pela modernidade, ela responde descentrando-o de si mesmo e convocando-o a assumir responsabilidade por algo além da sua consciência. Desse modo, o saber produzido pela psicanálise desconcerta o indivíduo ao lhe revelar que ele é mera ilusão e que, para ascender à condição de sujeito, é necessário confrontar-se com a castração e dar-lhe algum sentido.

Nesse sentido, a presença da psicanálise no contexto acadêmico tem efeito provocador, por interpelar a ciência e seus compromissos éticos. A proposta da ciência moderna, ao se conformar com o discurso do capitalismo, ganha contornos perversos ao negar ao homem seu lugar de sujeito. Desse modo, o homem dissecado e explorado pela ciência pouco tem a ver com o homem cindido com o qual se depara dia após dia. Ao contrário, é um organismo privado exatamente daquilo que o diferencia dos animais: seu caráter simbólico.

Não é a proposta da psicanálise dar um fim ao projeto científico. Na verdade, a busca é por uma ciência ética comprometida com os reais interesses do sujeito – em oposição às necessidades mercadológicas introduzidas por um discurso segregador, individualista e narcisista. Desse modo, as frequentes críticas lançadas pelas ciências sociais mostram-se rasteiras, vez que se apegam à aparência individualizante da análise em detrimento da essência ética que define a *praxis* psicanalítica. Com esta *praxis* convoca-se, não só o indivíduo, mas também a ciência a não mais fechar os olhos diante da impossibilidade de gozo. Isto implica em uma posição de responsabilidade em relação à ordem simbólica e suas determinações.

As ciências sempre carregaram consigo uma possibilidade revolucionária. Abordo este termo, aqui, no sentido que Lacan utilizou em seu seminário “*Mais,*

Ainda”. O conhecimento científico tem sempre a potencialidade de provocar uma subversão do significante. As Tecnologias Reprodutivas carregam em si um potente gérmen com capacidade de ressignificar a família, de modo que esteja mais atrelada às funções simbólicas essenciais para a formação da criança do que às fantasias e projeções imaginárias. Da mesma forma elas podem servir para a emancipação e empoderamento da mulher sobre o próprio corpo. Para tanto, é necessário que se tome consciência de que as pretensas objetividade e neutralidade científicas são, na verdade, um engodo. A ciência – e as Tecnologias Reprodutivas como consequência – assumem uma posição política independentemente de o desejarem. É dever ético dos profissionais, destarte, tomar consciência da lógica que reproduzem e da desumanização que praticam em nome de uma cientificidade.

A mudança na postura científica pode gerar a produção de um conhecimento verdadeiramente ético e promotor da alteridade. Compreendendo o homem em suas reais questões e conflitos, em contraste com as demandas de uma lógica sedenta por novidades que acabam por assujeitá-lo. Para tanto, é necessária uma mudança de paradigma. É imperativo que se reconheça o engodo das divisões do conhecimento em caixas isoladas e independentes entre si. No contexto das Tecnologias Reprodutivas, é necessário que se compreenda que o corpo não é apenas uma máquina. O corpo é um sintoma e, como tal, nos fala sobre o desejo do sujeito.

Diversos estudos relatam casos que levantam questões éticas e morais sobre a questão das Tecnologias Reprodutivas: as mulheres que a buscam o fazem em função de um real desejo de serem mães ou trata-se de mais uma forma de conformação do corpo feminino às normas de uma sociedade patriarcal? No mesmo sentido, seriam essas técnicas um meio de emancipação feminina e empoderamento do próprio corpo ou, ao contrário, uma forma de dominação? Quais as consequências psíquicas da dessexualização da parentalidade? Como regulamentar quem teria acesso a tais tecnologias? Não se trataria de uma mercantilização da família e de uma elitização do direito reprodutivo?

Apesar da relevância de todas essas questões, não foi objetivo do presente trabalho respondê-las. Isto porque a questão do posicionamento da ciência diante da proporção que a lógica instaurada pelo discurso do capitalista instaurou tem primazia diante das outras. Refletir sobre o papel das Tecnologias Reprodutivas - e da ciência

em geral - frente a tal questão produz uma mudança ética que tem efeito sobre a resposta a todas as demais questões.

Conclui-se, finalmente, que as Tecnologias Reprodutivas, na medida em que têm servido ao discurso do capitalista, conserva a imaginarização e o caráter narcísico típicos da cultura contemporânea. Dessa forma, não se promove um encontro com níveis mais autênticos de alteridade, já que sua busca é a de negar a castração. Todavia, ressalta-se que estas não são características essenciais à medicina. É possível que se a pratique e promova sem cair no engano da completude, basta que se considere o homem como um todo – não como um conjunto de peças com funções a cumprir.

REFERÊNCIAS

AMAZONAS, M. C. L. A.; BRAGA, M. G. R. Reflexões acerca das novas formas de parentalidade e suas possíveis vicissitudes culturais e subjetivas. *Ágora*, IX (2), Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v9n2/a02v9n2.pdf>>

ARIÈS, P. *História Social da criança e da família*. 2.ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1981.

ARRIVÈ, M. *Linguagem e Psicanálise, Linguística e Inconsciente – Freud, Saussure. Pichon, Lacan*.

BADINTER, E. *Um amor conquistado: O mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BERQUÓ, E; CAVENAGUI, S. *Mapeamento socioeconômico e demográfico dos regimes de fecundidade no Brasil e sua variação entre 1991 e 2000*. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, Caxambu, MG. Disponível em <http://www.nepo.unicamp.br/aulas/2010/mapamentosocioeconomico.pdf>.

BREEN, D. Introdução Geral. In: _____ (org.). *Enigma dos Sexos - Perspectivas Psicanalíticas Contemporâneas da Feminilidade e da Masculinidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade – A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CANEVACCI, M. *A Dialética da Família*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CECCARELLI, P. R. Novas Configurações Familiares: Mitos e Verdades. In: *Jornal de Psicanálise*, 40(72), São Paulo. Disponível em: <<http://www.ceccarelli.psc.br/artigos/portugues/doc/confmitver.pdf>>.

COSTA, J. F. *Ordem médica e norma familiar*. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

CUKIERT, M & PRISZKULNIK, L. (2002). Considerações sobre eu e o corpo em Lacan. *Estudos de Psicologia*, 7(1), 143-9. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v7n1/10961.pdf>>

CUNHA, M. C. V. *Infertilidade, Reprodução Assistida e Filiação Simbólica: Uma escuta Psicanalítica*. Trabalho apresentado em Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/2b_Vieira_114151003_port.pdf>

ENGELS, F. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2002.

FERRAZ, Maria C. Franco. Sociedade tecnológica: de Prometeu a Fausto. *Revista Contracampo*, número 4. Niterói: IACS/UFF, 2000.

FINK, B. *O sujeito lacaniano – entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FREIRE, José Célio. As psicologias na modernidade tardia: o lugar vacante do Outro
Psicologia USP, 2001, Vol. 12, No .2, p. 73-94

FORTES, Isabel. A anatomia fantasmática: o lugar do corpo em psicanálise. *Revista Epós*, Rio de Janeiro, vol 3(2). Julho-Dez 2012 . Disponível em <http://revistaepos.org/?p=861>.

FOUCAULT, M. *O nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREUD, S. Esboço de Psicanálise. (1940[1938]) In: _____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Vol. XXIII.

_____. O Mal- Estar na Civilização (1930). In: _____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006 . Vol. XXI.

_____. Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna (1908). In.: _____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. IX.

_____. Psicologia de Grupo e análise do Ego (1921). In.: _____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVIII.

_____. Introdução ao narcisismo (1914). In.: _____. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol.12.

_____. Além do Princípio de Prazer (1920). In.: _____. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol.XVIII.

_____. A Dissolução do Complexo de Édipo (1924). In.: _____. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol.XIX.

_____. Inibições, Sintomas e Ansiedade(1926[1925]). In.: _____. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.Vol.XX.

_____. Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise (1933[1932]). In.: _____ *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXI

FUKS, B.B. *Freud e a Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

HORKHEIMER, M. Autoridade e Família. In: _____. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.

JORGE, M.A.C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan – vol.1: As bases conceituais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

JORGE, M.A.C.; FERREIRA, N.P. *Lacan – O Grande Freudiano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JULIEN, P. *Abandonarás teu pai e tua mãe*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

KOSIC, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976

LACAN, J. *O Seminário livro 2 – o eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____ (1956). *O Seminário, Livro 4 – A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____ (1957-58). *O Seminário, Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____ (1962-63). *O Seminário, Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ (1968-69). *O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____ (1972-73). *O Seminário, Livro 20: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LANIUS, M.; SOUZA, E. L. A. (2010). Reprodução assistida: os impasses do desejo. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 13(1), 53-70. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142010000100004&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S1415-47142010000100004.

LAURENT, E. A criança no avesso das famílias. In: ALVARENGA, E.; FAVRET, E.; CÁRDENAS, M. H. (orgs). *A variedade da prática: do tipo clínico ao caso único em psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri/SP: Manole, 2005a.

_____. *A sociedade pós-moralista.: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri/SP: Manole, 2005b.

LONGO, L. *Linguagem e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993.

MARTIN, E. *A mulher no corpo - Uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

MARTINS, Hermínio. *Experimentum Humanum: Civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água. , 2011.

MATTAR, L. D.; DINIZ, C. S. G. (2012). Hierarquias reprodutivas: maternidade e desigualdades no exercício de direitos humanos pelas mulheres. *Interface: Comunicação Saúde Educação*, 16(40), 107-119.

MEZAN, R. *Freud pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MILLER, J. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

MOREIRA, M. H. C.; ARAÚJO, J. N. G. de. Planejamento familiar: autonomia ou encargo feminino?. *Psicol. Estud.*, 9(3), 389-398.

NASIO, J.D. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

PEREIRA, A. L. C.; ÁVILA, M. A. N. (2011). Planejamento familiar no Brasil – uma análise crítica. Disponível em: <<http://www.aads.org.br/arquivos/Artigo%20Planejamento%20Familiar.pdf>>

PERELSON, S. (2013). Psicanálise e medicina reprodutiva: possíveis colaborações e indesejáveis armadilhas. *Psicologia USP*, 24(2), 241-262. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642013000200004&lng=en&tlng=pt>. 10.1590/S0103-65642013000200004>.

POSTER, M. *Teoria crítica da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

QUINET, A. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RAMÍREZ-GÁLVEZ, Martha. (2009). Corpos fragmentados e domesticados na reprodução assistida. *Cadernos Pagu*, (33), 83-115. Disponível em:

- <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332009000200004&lng=en&tlng=pt>. 10.1590/S0104-83332009000200004.
- REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde - O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- RINALDI, D. *A Ética da Diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RINALDI, D. O corpo estranho (2011). *Rev. latinoam. psicopatol. Fundam.* São Paulo, v. 14, n. 3, set. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142011000300003&lng=en&nrm=iso>.
- ROUDINESCO, E. *Por que a psicanálise?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ROUDINESCO, E. *A Família em desordem*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- ROURE, G *et al.* Família Contemporânea: Entre o Passado e o Futuro. In: SOUZA, ROURE, G.; *et al.* Família Contemporânea: Entre o Passado e o Futuro. In: SOUZA, M. & RIZZINI, I. *Desenhos de Família – Criando os filhos: A família goianiense e os elos parentais*. Goiânia: Cânone, 2001. P.193-216.
- SALES, L. S. A falta no outro como subversão da estrutura na teoria lacaniana. *Psicologia em Estudo*, 15(1), p. 197-203, Maringá. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/pe/v15n1/a21v15n1.pdf>
- SANTAELLA, Lúcia. O corpo como sintoma da cultura. Comunicação, Midia e Cultura. São Paulo, v. 1, n. 2. 2004. Disponível em <<http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/17/1>>
- SANTOS, F. M. ; GOMES, S. H. A. *Do segundo corpo: investimentos na imaterialidade*. Goiânia: UFG, 2013.
- SCHARINGER, J. P. *Psicanálise e alteridade: um percurso em Lacan pelas diferentes modalidades de outrem*. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- SIBÍLIA, Paula. Rumo à imortalidade e à virtualidade A construção científico-tecnológica do homem pós-orgânico . IN: XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação – Campo Grande /MS – setembro 2001. *Anais....* Campo Grande: Intercom, 2001.
- SILVA, R. M.; ARAÚJO, K. N. C.; BASTOS, L. A.; MOURA, E. R. F. (2011). Planejamento familiar: significado para mulheres em idade reprodutiva. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16(5), 2415-2424.
- TEPERMAN, D. O Exercício da parentalidade na contemporaneidade: Um estudo Sobre a Transmissão. In: *Formação de Profissionais e a criança-sujeito*, 7, 2008, São Paulo. Disponível em: <<<http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?>

pid=MSC0000000032008000100029&script=sci_arttext>>. Acesso em: 11 de nov/2010.

VIEIRA, F. B. *As Tecnologias de Reprodução: Discursos sobre a Maternidade e Paternidade no Campo da Reprodução Assistida no Brasil*. 2008. 254f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

WEBER, L. *Pais e Filhos por Adoção no Brasil – Características, Expectativas e Sentimentos*. Curitiba: Juruá, 2008.

ZANELLO, V.; MARTINS, F. O Reencontro da Clínica com a Metáfora. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 1, p. 189-196, jan./mar. 2010