



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Patrícia Palombini de Alencar

O consumo da linguagem: um estudo psicanalítico

Rio de Janeiro
2010

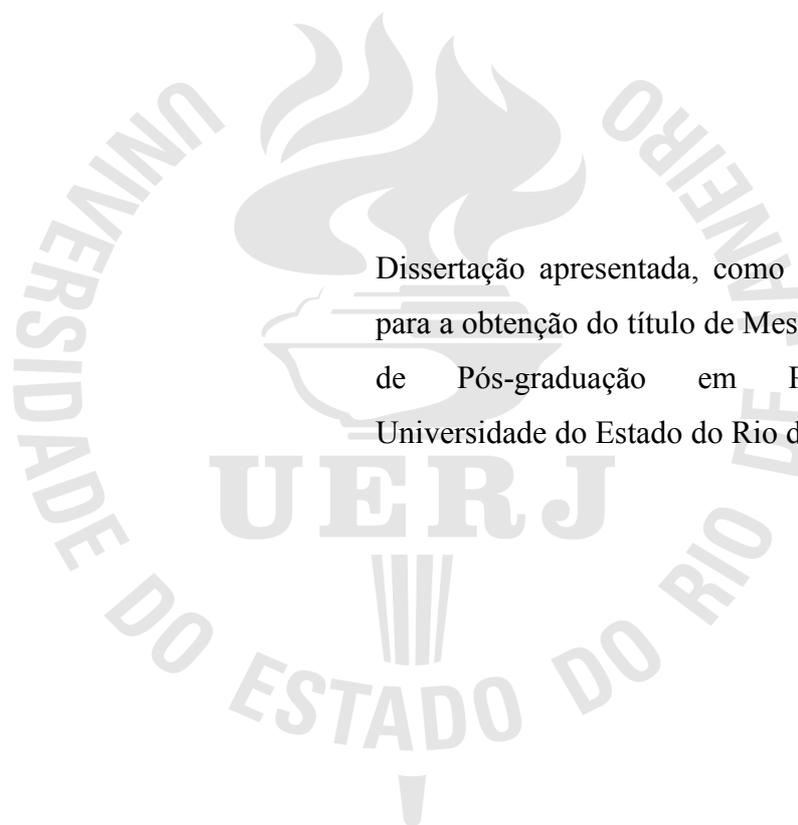
Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Patrícia Palombini de Alencar

O consumo da linguagem: um estudo psicanalítico



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof(a). Dr(a).HELOISA CALDAS

Rio de Janeiro
2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

A368 Alencar, Patrícia Palombini de.
O consumo da linguagem : um estudo psicanalítico /Patrícia
Palombini de Alencar. 2010.
109 f.

Orientadora: Heloisa Caldas.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do
Estado do Rio
de Janeiro, Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Linguagem – Teses.
3.
Consumo - Teses. 4. Literatura nonsense – Teses. I.
Caldas,

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Patrícia Palombini de Alencar

O consumo da linguagem: um estudo psicanalítico

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 26 de maio de 2010.

Banca examinadora:

Prof(a). Dr(a). Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro (orientadora)
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof(a). Dr(a). Rita Maria Manso de Barros
Instituto de Psicologia da UERJ

Prof(a). Dr(a). Vera Lopes Besset
Instituto de Psicologia da UFRJ

Rio de Janeiro

2010

AGRADECIMENTOS

À Heloisa Caldas, minha orientadora, pelo modo afetuoso e, ao mesmo tempo, rigoroso com que acolheu o meu trabalho. Agradeço pelo caráter sempre sério e estimulante de suas considerações.

A todos os meus colegas e professores da UERJ que, por diferentes vias, sempre me estimularam a aprender.

Aos meus pais, ao meu irmão e as minhas avós por sempre terem conferido valor ao meu trabalho.

Ao meu marido e eterno amigo pelas incansáveis discussões que em muito contribuíram para o desenvolvimento deste estudo.

Meu nome novo é Coisa. Eu sou a Coisa, coisamente.

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

ALENCAR, Patrícia Palombini de. *O consumo da linguagem: um estudo psicanalítico*. 2010. 109f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

O presente trabalho visa trazer algumas questões que concernem à relação entre a linguagem e o consumo. Para tal fim, parte-se das contribuições da psicanálise sobre o tema da linguagem, que, ao contrário da indústria da comunicação, a qual difunde que tudo pode ser dito, presume a existência de limites para a significação, indicando-nos o impossível de se representar. Assim, a aparição do *nonsense*, do absurdo, do estranho, para a teoria psicanalítica, denuncia a impossibilidade da linguagem de circunscrever tudo, indicando-nos a presença do real. Ao se levar em conta as contribuições de diferentes pensadores, dentre filósofos, sociólogos e psicanalistas, no que se refere à temática do consumo, pergunta-se sobre o lugar reservado a mensagens *nonsense* nos meios de comunicação. Parte-se da suspeita de que o lugar reservado a elas na publicidade não é o mesmo lugar destinado a elas na teoria psicanalítica. Deste modo, conceitos e concepções como objeto da psicanálise, mentira, chiste e real serão abordados com o intuito de entendermos as contribuições psicanalíticas ao estudo do tema da linguagem e de suas práticas, sempre tomando como elemento central as emissões próprias do consumo.

Palavras chave: Linguagem. Objeto *a*. Real. *Nonsense*. Consumo.

ABSTRACT

This study is aimed to carry out some considerations about how language and consumption relate to each other. In order to do so, we will start with the contribution of psychoanalysis to language, which, as opposed to the communication industry - that diffuses everything can be said - assumes that there are limits to signifying, pointing to what is impossible to represent. Therefore, the emergence of nonsense, absurd and strange to psychoanalysts shows the impossibility of the language to enfold everything, pointing to the presence of the real. When taking into account the contributions made by different professionals, among which philosophers, sociologists and psychoanalysts on the subject of consumption, we ask what is the place for nonsense messages in mass media. We suspect the place reserved to them in publicity is not the same place they have in psychoanalytical theory. Therefore, we will discuss concepts and conceptions as psychoanalysis objects, jokes and the real, trying to understand psychoanalytical contributions to the study of language and its practice, always putting in the center of the discussion, what emerges from consumption.

Key words: Language. Object a. Real. Nonsense. Consumption.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	O OBJETO EM FREUD	15
1.1	O conceito de sexualidade	15
1.2	O objeto perdido da pulsão	18
1.3	O recalque e os objetos	22
2	O OBJETO EM LACAN	29
2.1	O surgimento de um novo conceito: o objeto <i>a</i>	29
2.2	O objeto <i>a</i> e os objetos circunscritos pela linguagem	40
2.3	Considerações a respeito do conceito de objeto <i>a</i>	49
3	DE LINGUAGEM E DE CONSUMO	51
3.1	Os dias de hoje e os de ontem	51
3.2	A fluidez do consumo	55
3.3	A linguagem de consumo	61
3.4	Mais vale é gozar	65
4	O CONSUMO DA LINGUAGEM	75
4.1	O menino que morreu na internet	75
4.2	O caso	75
4.3	O chiste e <i>pas de sens</i>	77
4.4	A linguagem como ficcional	88
4.4.1	<u>O saber e a verdade</u>	89
4.4.2	<u>A mentira e a verdade</u>	92
4.5	Do caso à causa	96
5	CONCLUSÃO	100
	REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

[...] tudo que nos cerca tem um caráter marcado pelo significante. Pensem nos cartazes que se espalham por nossas ruas (LACAN, 1957-1958/1999:493).

É incontestável o quanto somos assediados, na atualidade, por imagens e informações veiculadas pelos mais diversos meios como revistas, televisão, jornais, *outdoors*, internet, pichações, sem esquecer a linguagem da arte. Respiramos linguagem. Temos acesso, através dos veículos de comunicação, às informações mais diversas, desde acontecimentos políticos em países distantes até informações que seriam, a princípio, de ordem privada. Tudo isso, ao vivo. Faz-se crer que tudo pode ser dito, que tudo pode ser linguagem.

A pesquisa aqui proposta visa discutir algumas das características dessa maciça presença da linguagem nos dias de hoje, em seus alcances e limites. Parte-se da teoria da psicanálise com relação à linguagem, que, por meio da contribuição de Sigmund Freud e Jacques Lacan, aponta justamente para o inverso da indústria da comunicação. Há uma impossibilidade da linguagem de abarcar o mundo com sentido. Desta forma, investiga-se de que maneira a construção de saber da psicanálise sobre a linguagem e o que não é linguagem – o que Lacan conceitua como o real e articula ao enigma da morte – pode ajudar-nos a pensar os paradoxos da linguagem em seu uso atual.

A linguagem, como tema de estudo permite, sem dúvida, uma articulação da atualidade com a psicanálise. Ela se encontra na origem da psicanálise, na origem da prática clínica de Freud. O método psicanalítico repousa sobre a linguagem, a partir de recursos como a associação livre, do lado do paciente, e a interpretação, do lado do analista (Freud, 1910). Freud, desde 1900, descobre no sonho, ou melhor, no relato do sonho – do que resta do sonho para ser contado – similaridades em relação ao sintoma neurótico. O que é desde então uma indicação de que é só pela linguagem que se faz possível a presença do desejo. Na medida em que Freud localiza na fala das histéricas um saber – um saber para além do que prezava a biologia –, a linguagem em sua dimensão psicanalítica parece aí se instaurar.

Lacan vai além em suas considerações sobre a localização da linguagem na prática clínica, ao demonstrar à comunidade psicanalítica que o conceito de inconsciente, tão prezado pela psicanálise, é estruturado como uma linguagem (1957). Lacan nos ensina que para além da fala existe a estrutura da linguagem que se desenrola no inconsciente. Segundo Fink (1995), o inconsciente, na condição de linguagem, obedece a certas regras – a uma gramática

– que permitem o deslizamento que lhe é necessário. A linguagem, para Lacan (1957), pré-existe à constituição de cada sujeito, como, por exemplo, no nome próprio que lhe é concedido.

Em sua teorização acerca da linguagem, um conceito emerge circunscrevendo uma de suas propriedades fundamentais: trata-se do significante. Este conceito é retirado da teoria estrutural da linguagem (Saussure, 1915), mas ganha na teoria lacaniana novo valor. A distinção do significado em relação ao significante, presente na obra de Saussure, é adotada por Lacan.

No entanto, para Saussure, é o signo lingüístico que faz com que o significante, o fonema, esteja sempre atrelado ao significado, o conceito. Eles se apresentam como as duas faces de uma mesma moeda. É pela união dessas duas instâncias que o lingüista explica o processo de significação. Lacan dá um passo a mais, na medida em que não apenas diferencia o significado do significante – que não mais se encontram diretamente relacionados ao conceito e ao fonema – como funda entre eles uma barreira estrutural. Para Lacan, um significante não é correspondente a um significado. Outra diferença entre as duas concepções, explicita-nos Arrivé (1999), é que o conceito de significante, em Saussure, não detém um posto privilegiado em relação ao significado, como assim ocorre na teoria lacaniana.

No entanto, a não correspondência de um significante em relação a um significado, na obra de Lacan, não implica dizer que o significante não esteja atrelado à produção de sentido. O autor nos propõe que a significação só pode advir porque o significante sempre se encontra articulado com outros significantes, por ele sempre se apresentar em cadeia. O sentido, assim, só emerge em um segundo momento, como resultado da cadeia significante. É na relação entre dois significantes que o sentido emerge, denunciando que “o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido” (LACAN,1957/1998:505). O sentido, assim, se faz presente na cadeia significante; contudo, não se faz presente em nenhum de seus elementos isoladamente. Com isso, Lacan nos mostra que pensar na linguagem a partir da diferenciação entre o significado e o significante implica romper com uma certa concepção nominalista da linguagem, na qual o significado se encontra atrelado a um determinado objeto (por exemplo, a palavra cadeira refere-se ao objeto cadeira).

Lacan nos faz perceber que a novidade produzida pela cadeia significante não se esgota na produção de sentido, mas no fato de esta revelar a possibilidade de se dizer, na linguagem e pela linguagem, “algo completamente diferente do que ela diz” (LACAN,1957/1998:508). O autor afirma que esta propriedade fundamental do inconsciente já se faz presente na obra de Freud e em sua fundamentação da teoria psicanalítica, o que se

apresenta em objetos de estudo tais como o chiste (1905), no qual o sujeito diz algo distinto do que era a intenção do eu através da formulação de uma palavra que emerge como estranha. O chiste evidencia ainda mais a concepção lacaniana de linguagem e a de significante, pois é justamente porque o significante não se encontra atrelado a um significado específico que novos sentidos podem advir no chiste, surpreendendo tanto o autor do chiste como seus ouvintes. Vemos, então, que o conceito de significante permite a Lacan uma nova leitura do inconsciente.

No entanto, não é só a linguagem que se faz presente desde os primórdios da teoria psicanalítica. Freud em *Interpretação dos Sonhos* (1900) já nos evidenciava um limite à interpretação, algo inacessível à fala, o que denominou de umbigo dos sonhos. A linguagem encontra na psicanálise seu limite. Fala-se até o ponto em que é possível dizer algo sobre o recalcado. A isso que não pertence à linguagem, que permanentemente escapa aos processos simbólicos da linguagem, Lacan denomina de real. Com esse feito, Lacan evidencia na descoberta de Freud uma premissa ao estudo da linguagem, o que lhe permite afirmar que isso que escapa à interpretação também escapa à linguagem em geral e a todas as suas práticas. Em *Instância da Letra ou a razão desde Freud*, Lacan (1957) nos afirma que nenhuma língua pode dar conta de significar tudo, pois a insuficiência permeia a própria linguagem. A partir dos seus ensinamentos, pode-se dizer, então, que isso que escapa à interpretação do analista também escapa à descoberta do cientista e à tese do filósofo. Isso também escapa ao objeto de consumo. Essa é uma indicação que nos leva a verificar a relevância do estudo sobre a relação disso que escapa à linguagem com os objetos do mundo.

Um conceito que norteará o estudo da linguagem no trabalho em voga e que fará parte do primeiro e do segundo capítulo que serão apresentados é o conceito de objeto para a psicanálise. Elege-se esse conceito, pois se acredita que é sobre ele que repousa grande parte da fundamentação teórica lacaniana a respeito da linguagem. É notório que a teorização acerca do conceito de objeto incitou Lacan a inúmeras revisões no estudo sobre o que pertence à linguagem e o que a ela escapa.

No entanto, Lacan não é o primeiro a se dedicar ao tema do objeto. Desde Freud, o objeto provoca inúmeras revisões na teoria psicanalítica, o que nos permite afirmar que ele sempre esteve imerso na teorização da linguagem. Tendo isso em vista, o primeiro capítulo da dissertação pretende tratar do tema do objeto na obra de Freud, dando ênfase a sua concepção de objeto perdido. O conceito de objeto na psicanálise nasce nas considerações de Freud a respeito da pulsão. Esse desdobramento se inicia em 1905 em seu texto intitulado de *Os Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* e culmina em sua formulação conceitual em 1915, em

seu texto *A Pulsão e os seus Destinos* (traduzido pela Imago como *O Instinto e suas Vicissitudes*). O objeto perdido é situado por Freud na origem da sexualidade, como aquilo que principia a sexualidade. A perda do objeto é o que faz com que a sexualidade – a partir do Édipo – tenha que buscar outras fontes de satisfação através de substitutos do objeto perdido. No entanto, desde 1905, Freud já assinala que essa substituição nunca ocorre integralmente, que a satisfação inicial junto ao objeto não pode mais ser reproduzida.

A teorização de Freud a respeito do objeto é fundamental para que Lacan se debruce sobre o tema do objeto, o que será visto no segundo capítulo. No entanto, Lacan vai além das concepções de Freud em relação ao objeto ao formular o conceito de objeto *a*. O conceito surge não tanto como contrário à concepção freudiana, mas radicalizando a concepção de objeto perdido. Na leitura de Lacan, o objeto da psicanálise, mais do que um objeto que um dia se teve, mas que se perdeu, já se originou como perdido. Ao contrário dos objetos do mundo que tem como matéria prima a linguagem, o objeto que se desenvolve na psicanálise, nomeado por Lacan (1962-1963) de objeto *a*, nasce circunscrito por isso que foge à linguagem e que Lacan nomeia como sendo o real.

No segundo capítulo, procuraremos apenas nos ater a um estudo do objeto *a* conforme apresentado em seu surgimento, no seminário *A angústia*. Porém, a exposição das novidades provocadas pela emergência do conceito não se esgotarão neste capítulo. Ao longo dos outros capítulos - na medida em que necessitarmos de uma maior bagagem conceitual para a análise da relação entre a linguagem e o consumo - transitaremos por algumas modificações teóricas provocadas pelo seu surgimento em outros períodos da obra de Lacan. Essas considerações posteriores terão seu lugar, uma vez que foi só com a emergência do conceito de objeto *a* no ensino de Lacan e de suas contribuições ao tema da linguagem que outras concepções, que também concernem o estudo da linguagem, puderam ser formuladas. Um dos exemplos da relevância do conceito de objeto *a* para o estudo da cultura consiste na formulação do gozo como mais de gozar (Lacan, 1970). Como nos esclarece Miller (2000), a relação que se estabelece com os objetos culturais só pode ser entendida através do gozo concebido como mais de gozar, no qual a perda evocada pelo objeto *a* é, agora, significantizada. Os desdobramentos realizados a partir da emergência do conceito de objeto *a* têm conseqüências sobre outras concepções como a de mentira, de ficção, de semblante e de verdade em confronto com o saber, que serão comentadas no último capítulo da dissertação.

Assim, o trabalho em andamento tem como premissa que a teoria psicanalítica, calcada em Freud e Lacan, pode fornecer aparato teórico suficiente para a elucidação de possíveis problemáticas referentes ao uso da linguagem nos dias de hoje. O que se entende

comumente como espinha dorsal da atualidade é denominado de sociedade de consumo por alguns que a têm como foco de estudo, como o filósofo Baudrillard (1970). Além do excesso de objetos a serem consumidos, a sociedade de consumo tem como característica o excesso de informação e de imagens. Pretende-se, nesta dissertação, demonstrar a plausibilidade da idéia de que a linguagem e os objetos de consumo, na atualidade, têm uma relação de intimidade.

Nesse contexto, em um primeiro momento, vemos através dos meios de comunicação uma valorização da informação. A informação, se a entendermos como uma prática de linguagem, decorre da tentativa de formação de sentido inaugurada pela linguagem, no entanto, se nos guiarmos pela teoria psicanalítica, verificamos que esta tentativa é frustrada por natureza. Contudo, a sociedade de consumo parece vender junto aos seus objetos a promessa de que nada escapa à linguagem, de modo que tudo poderia ser informado.

Para essa averiguação, no terceiro capítulo da presente dissertação faremos um percurso introdutório ao tema do consumo. Passaremos por diferentes pensadores, de diferentes áreas de atuação – filosofia, sociologia e psicanálise –, mas que têm o consumo como um objeto em comum. Cada qual a seu modo, demonstram que o consumo produz novidades. A partir do filósofo Baudrillard e dos sociólogos Lipovetsky e Bauman, notaremos que uma das novidades do consumo é a forma indiscriminada na qual as coisas – seja que coisa for: celular, sexo, obra de arte – são postas em discurso. O consumo faz de tudo uma mesma coisa. Já com Adorno e Horkheimer e com Marx, notaremos que esse ar indiscriminado tem nas práticas de linguagem o seu ancoramento e a sua razão de ser. Essa análise nos fará ver que é só por terem extrema intimidade com a linguagem que as coisas podem ser postas como indiscriminadas. Perceberemos, então, que a relação que se estabelece entre o consumo e a linguagem extravasa a tentativa de informar e de vender produtos.

No quarto e último capítulo do trabalho, tomaremos as indicações dos autores apresentados para seguirmos em nossa análise. Já tendo sido introduzido o tema do consumo e após já termos averiguado a sua relação com a linguagem, veremos que outros questionamentos podem advir da promessa da sociedade de consumo de que tudo pode ser dito. Apesar do excesso de informação que nos bombardeia, as idas às bancas de jornal, os acessos à internet e as conversas ouvidas no supermercado nos levam a observar que não apenas as cenas de violência, as celebridades, os políticos e as mulheres bonitas possuem lugar certo nesses. Parece que o que se faz presente no mundo da linguagem não mais se limita apenas à informação como construção de sentido. Cada vez mais somos rodeados por mensagens que, ao contrário da informação, de alguma forma beiram o *nonsense* e muitas vezes provocam o espanto. É o caso de uma revista popular e de um site que exibia a notícia

de um menino que morreu na internet e que tinha como manchete “Suidicio.com” (BRUM; AZEVEDO,2008) ou “Suicídio on-line” (SPALDING,2006). As manchetes apresentadas parecem convocar os transeuntes não por trazerem uma revelação bombástica, como seria o caso de outra que revela quantos quilos a cantora americana Britney Spears perdeu. A grande novidade é atrair os transeuntes por ser uma notícia estranha, pelo fato de não os fazer entender exatamente do que trata a mensagem. “Como assim, alguém morreu na internet?”, é o que resulta da mensagem enviada. A notícia pretende dizer sobre uma morte na internet, ou sobre uma morte na linguagem. Ela anuncia dizer sobre o real da morte. É por abordar a morte que a notícia provoca espanto e paralisação diante da falta de sentido e se destaca por seu caráter de espetacular: como pode alguém morrer de linguagem?

No quarto capítulo, assim, nos indagaremos sobre o lugar desse tipo de mensagem na indústria de comunicação. Para isso, compararemos o lugar do não sentido da mensagem enviada com o não sentido presente em outra prática de linguagem, o chiste. É fato que o *nonsense* como elemento primordial não é uma exclusividade da notícia apresentada. O *nonsense*, escreve Freud (1905), possui uma localização primordial no chiste. Porém, o *nonsense* presente no chiste não advém como puro *nonsense*, e, sim, como uma mola propulsora de novos sentidos, em um movimento que Freud nomeia de “sentido no *nonsense*” (FREUD,1905b/1984:153) e que Lacan descreve como “passo de sentido” (LACAN,1957-58/1999:103).

Na análise a ser apresentada nesse último capítulo, veremos que o *nonsense* irrompe apontando para o real, como é o caso do chiste. No entanto, a função do não sentido presente na notícia não parece ser a que notamos em uma piada ou em um chiste, pois não parece existir, na mensagem enviada, um sentido que é apresentado, mas que, no entanto, se rompe, se desvela a partir da falta de sentido. Para podermos, então, entender a diferença entre essas duas práticas de linguagem - a do chiste e a do menino que morreu na internet -, tomaremos as indicações de um pensador que, ao investigar o lugar dado ao real nos meios de comunicação, nos ajudará a indagarmos sobre a localização do *nonsense* nas práticas de linguagem do consumo.

O filósofo-psicanalista, Žižek (2002), vem a problematizar a promessa da sociedade de consumo de que tudo pode ser dito, desmistificando a idéia de que o real pode ser expresso pela linguagem através da comunicação. O filósofo se utiliza da teoria psicanalítica como instrumento de análise de acontecimentos políticos e sociais da atualidade. Como diferencial de outros autores que pensam a atualidade, sua análise inclui a forma como os acontecimentos nos chegam através dos meios de comunicação. O atentado de 11 de setembro é um desses

acontecimentos. Mostra-nos o autor que a derrubada das torres gêmeas foi repetidamente mostrada nos televisores sem muito se dizer. Era como se, através da repetição, a cena pudesse ser exposta em sua dimensão real. O que dessa análise é de fato essencial para o trabalho em voga é que o autor problematiza essa “paixão pelo real”, evidenciando que a cena mostrada é na realidade próxima a muitos filmes de Hollywood em seu caráter ficcional. De acordo com o autor, essa forma de comunicação não é apenas particular a essa cena, mas particular à indústria de comunicação da atualidade – o que tomaremos nessa dissertação como objeto de análise. A indicação dada por Žižek nos permitirá também questionar sobre a relação implícita entre o real e o *nonsense* no exemplo do menino que morreu na internet.

É importante ressaltar que o trabalho que aqui se inicia não visa fornecer uma crítica do capitalismo e, tampouco, fornecer uma análise das conseqüências subjetivas acarretadas pela sua incidência. Ao longo das páginas que se seguem, não se avistará nada que possa sugerir uma análise subjetiva. Abre-se, então, a possibilidade de pelo consumo, através de suas práticas de linguagem, entendermos um pouco mais sobre os desdobramentos lacanianos de linguagem e de real e vice-versa. Assim como os casos clínicos tratam de linguagem, assim como as histórias e as artes tratam de linguagem, o consumo também mantém a sua relação com a linguagem. E é justamente essa relação que estará em análise. O que esperamos demonstrar é que, ao se ter como objeto o consumo, tem-se como objeto a linguagem.

Em resumo, este trabalho sustenta que a elucubração da teoria psicanalítica, no que concerne à linguagem e ao que a ela escapa, pode ajudar a pensar os paradoxos que se evidenciam em exemplos como o do menino que morreu na internet. A indústria da comunicação vende a idéia de que tudo pode ser dito, ou seja, de que não há paradoxo ao se ter uma notícia que não deseja informar, que não possui sentido. Por sua vez, a teoria psicanalítica nos ensina que o *nonsense*, o espanto, deve-se ao acesso que a linguagem franqueia ao real. A partir dessa constatação, surge a questão: qual o lugar dado ao não sentido ao ser comunicado que um menino morreu na internet? Qual é o lugar disso que foge ao sentido, que é estranho, nas práticas de linguagem da atualidade?

1 - O OBJETO EM FREUD

1.1 - O conceito de sexualidade

Antes de nos atermos ao estudo do que consiste o objeto na teoria freudiana, é necessária a apresentação de outro conceito, fundamental não só para o entendimento do objeto, mas de toda a obra de Freud, a saber, o conceito de sexualidade. Este se encontra no âmago da teoria psicanalítica, sendo sempre um pressuposto basilar.

Isso se torna possível na medida em que Freud revoluciona o que é sexualidade, expandindo o conceito para âmbitos nunca antes imaginados pela sociedade da época. O paradigma que imperava na medicina era de que a sexualidade reduzia-se à primazia dos genitais, consistindo em atos sexuais, monogâmicos e com o objetivo da reprodução, como Freud muito bem pontuou em 1908, em *Moral Sexual Civilizada e doença nervosa moderna*. Tudo que fugia a esta definição não era mais considerado do âmbito da sexualidade, mas do âmbito da perversão.

No entanto, esse movimento não ocorre de imediato, estando intrinsecamente relacionado a toda a prática de Freud junto com suas pacientes históricas. É como homem da ciência, com o objetivo de apurar cada vez mais o caráter científico da medicina, que Freud descobre, ou inventa, como se preferir, a sexualidade. Em uma época na qual a histeria era considerada uma farsa de algumas mulheres que nada mais desejavam do que chamar atenção, Freud pôde ver nisso alguma verdade, se propondo a olhar com um pouco mais de profundidade o que se passava com aquelas mulheres. Segundo Azevedo (2008), Freud ensina que as aflições do corpo estão vinculadas ao fato de que, ao portar um corpo, o sujeito tem que passar pelo impasse inerente à sexualidade.

O inconsciente – conceito central no surgimento da psicanálise - está implicitamente correlacionado ao entendimento de sexualidade para Freud. O inconsciente só se situa como um campo específico da psique humana, para Freud, porque primeiramente se pressupõe uma sexualidade neste ser que se diferencia como humano. Indo além, só se é humano quando se é dotado de sexualidade. Como exemplo, em 1915, Freud expõe a influência da experiência infantil nos atos psíquicos, mostrando que a sexualidade só pode ser explicada pela vida sexual infantil inconsciente. Com Freud:

[...] ocorrem com frequência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova (FREUD, 1915/1984:192)

Porém, esta primazia da sexualidade na formulação do inconsciente só é possível alguns anos após o início de seus estudos. Em obras como *O projeto para uma psicologia científica* (1895) ou no próprio texto *Interpretação dos sonhos* (1900), no qual Freud apresenta a importância do estudo do inconsciente para a análise dos atos psíquicos, a sexualidade ainda não detém o posto de, pode-se dizer, personagem principal. É lógico que Freud já se referia a alguns aspectos da sexualidade, mas é fato que ainda não dimensionava a importância que ela teria no desenvolver de seus estudos.

Essa passagem é desenvolvida no aprendizado clínico de Freud. Em sua temporada em Paris em 1885, com o intuito de compreender um pouco mais sobre o fenômeno da histeria que tanto o intrigava, Freud conhece um outro médico, chamado Charcot. Suas práticas ressaltam-se no olhar de Freud, sem dúvida nenhuma intensificadas pela própria figura de Charcot, em seu misto de estranheza e sedução. As sessões assistidas por Freud eram movidas pela catarse, em um misto de teatralização e terapêutica. Apesar de Charcot não ter escrito muito, não ser um adepto da teoria, Freud retorna a sua cidade natal influenciado por idéias que constituirão o pilar de seus estudos teóricos na época. Lá, na cidade das Luzes, Paris, Charcot evidencia a Freud que os distúrbios dos pacientes tinham fundo sexual (*História da psicologia moderna*, Schultz, D., Schultz, S., 1981). Esta formulação de Charcot indica a Freud outra possibilidade de considerar a histeria.

Em parceria com Breuer, Freud retoma a sua prática com a histeria tendo como método a hipnose. Esse método tinha como formulação que a partir da sugestão, tendo o médico como figura de saber, o paciente se lembraria da causa que envolve o seu sintoma e assim este se dissolveria. A importância tanto de Breuer como de Charcot para o desenvolvimento da psicanálise reside no fato de ambos permitirem a Freud pensar a histeria como algo além de um mero fingimento. Outro ponto fundamental reside no fato de que os dois médicos davam lugar à fala em suas propostas de tratamento, ainda que esse lugar não seja idêntico ao que seria ocupado, em um futuro próximo, pelo tratamento psicanalítico. No entanto, a grande virada, aquela que fará com que a fala se situe no lugar da análise, não é proposta por um médico, mas por uma de suas pacientes, Emmy Von N.. Freud (1893), ao sugerir mais uma vez a hipnose, vivencia uma surpresa. A paciente diz a Freud que, naquele momento, ele nada mais tem a fazer do que escutá-la. Freud aceita a sugestão que se transformará no método que vai a partir daí nortear todo o tratamento analítico. O ato de delicadeza de Freud não é ter meramente dado voz a sua paciente, mas vai além, na medida em que, ao escutá-la, ele pressupõe um saber no discurso da histeria. A importância desta

atitude reside no fato de que foi na pressuposição deste saber que Freud pôde falar de sexualidade.

A partir de seu estudo e de seu novo método, agora não mais focado na hipnose, Freud (1898) passa a reparar que alguns fatos se repetiam nos seus pacientes e que esta repetição se instalava pela via do esquecimento. Segundo Alberti (2008), nesse texto nomeado de *O mecanismo psíquico do esquecimento*, Freud introduz a relação dos sintomas psíquicos com os pensamentos inconscientes e com o sexo. Freud, a partir de então, repara que, na medida em que os pacientes falavam, o lapso de memória se extinguia e em seu lugar surgiam fatos ocorridos na infância que estavam relacionados a cenas sexuais. Profetizou, assim, diante de toda sociedade médica de Viena, que a neurose tinha como causa um trauma sexual, na medida em que todos os seus pacientes narravam uma cena de abuso sexual, ocasionada por uma figura masculina, geralmente o pai. Essas cenas, ao serem trazidas para a consciência e lembradas, faziam com que o sintoma neurótico se dissolvesse. Esta formulação foi denominada como a primeira teoria da sedução de Freud (1893), fundamentada no fato de que um trauma de origem sexual ocasionava a neurose. A sexualidade era, nesse entendimento, precocemente estimulada por um adulto que já portava uma sexualidade.

A teoria da sedução é rapidamente reformulada pelo próprio Freud (1897). Ele percebe que muitas das vezes essas cenas não haviam ocorrido de fato na vida daquele paciente. Segundo Rudge e Neto (2008), a origem da teorização a respeito da sexualidade infantil pode ser localizada quando Freud abandona sua teoria a respeito da sedução. Dizem-nos os autores que a idéia do sedutor perverso perde sua consistência, mas não deixa de existir no discurso do neurótico. Nessa virada conceitual, origina-se o entendimento da psicanálise a respeito da realidade psíquica. Coutinho (2000) afirma que a idéia de trauma, na obra de Freud, desemboca, assim, na concepção de que “a sexualidade é traumática enquanto tal” (COUTINHO,2000:21). Mostra-nos o psicanalista que isso não quer dizer que tenha existido de fato algum evento traumático na vida do sujeito, mas que a sexualidade é, por estrutura, essencialmente traumática.

Assim sendo, Freud percebe que essas cenas relatadas não deixavam de ter importância e influência diante do sintoma em questão. Mesmo sendo formuladas a partir da fantasia, estas cenas discorriam sobre a sexualidade do paciente em análise. A partir dessa formulação, a fantasia passa a se constituir como um conceito na obra de Freud, e vem a determinar o que é entendido em psicanálise como realidade.

1.2 - O objeto perdido da pulsão

A segunda teoria da sedução é, assim, o pilar do entendimento do conceito de inconsciente vinculado à sexualidade. Porém, a grande revolução, na qual essas reformulações marcarão de fato uma virada conceitual no que se refere à sexualidade, encontra-se em seu texto de 1905, nomeado de *Os Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Apesar de ser um texto que obteve pela psicanálise inúmeras leituras, inclusive leituras que priorizaram certo caráter desenvolvimentista e inatista da teoria, e de ser um texto de base para a teoria psicanalítica, não se pode negar a sua importância na obra de Freud.

A grande marca do texto de 1905 se refere àquilo que já foi falado sobre a ampliação do conceito de sexualidade inaugurado por Freud. O autor escandaliza a sociedade vienense ao afirmar a existência de uma sexualidade infantil. A criança, no início do século XX, ainda era marcada por uma pureza, um caráter de bondade, inaugurada pelos ideais românticos da modernidade. Rousseau (1762), filósofo essencial para a construção dos fundamentos teóricos da revolução francesa e precursor do Romantismo, assegurava que era a civilização que corrompia o homem. A criança, assim, conservava um ideal de bondade. Sexualidade era coisa de adulto. Segundo Freud:

A concepção geral é a de que ele (o instinto¹) está ausente na infância, que se manifesta na puberdade em relação com o processo de chegada da maturidade e se revela nas manifestações de uma atração irreversível exercida por um sexo sobre o outro; quanto ao seu objetivo, presume-se que seja a união sexual, ou pelo menos, atos que conduzam nessa direção (FREUD, 1905/1984:135)

Freud rompe com estes ideais românticos ao dotar a criança de sexualidade. Não se trata de uma sexualidade suja, centrada em ideais morais, como era usual julgar na modernidade. Freud se refere a uma sexualidade para além do bem e do mal ao transformá-la em conceito e ao expandi-la para o estudo do inconsciente. Freud amplia o conceito de sexualidade para uma série de âmbitos nos quais antes ele não existia, como o inconsciente, conforme já foi visto, nos sintomas e em uma série de atos que envolvem uma escolha sexual. Assim, vê-se em Freud a importância da sexualidade infantil para a constituição do sujeito. Os

¹ Este trabalho conservará em todas as suas citações da obra de Freud a tradução original da Imago. No entanto, ao longo do trabalho, nas referências aos conceitos freudianos, utilizar-se-á não mais da tradução tal como foi feita na Imago, mas de uma tradução que consideramos ser mais apropriada. Assim, o termo original *trieb* - traduzido pela Imago como instinto - será traduzido aqui por pulsão, *angst* - traduzido como ansiedade - por angústia, *verdrängung*, - traduzido como repressão - por recalque e a tríade *es, ich, uber-ich* - traduzido por id, ego e superego - por isso, eu e supereu.

traços da sexualidade se inscrevem no desenvolvimento subsequente, na medida em que o inconsciente se impõe através de traços. Por Freud:

Um estudo completo das manifestações sexuais da infância provavelmente revelaria os caracteres essenciais do instinto sexual e nos mostraria o curso de seu desenvolvimento e a maneira pela qual ele se consolida a partir de várias fontes (FREUD, 1905/1984: 177)

Segundo Freud, em 1905, a sexualidade infantil é inicialmente auto-erótica, ou seja, tem sua fonte de prazer no próprio corpo. Nesta, a pulsão investe em zonas sexuais que detêm a primazia dos investimentos libidinais. A sexualidade como auto-erótica se afasta do modelo genital de relação sexual. O auto-erotismo está relacionado a formas de prazer vinculadas a qualquer área ou órgão do corpo. Segundo Zornig (2008), no auto-erotismo, o corpo é o único meio de obter satisfação, mesmo quando a fantasia é orientada para outro objeto ou pessoa. A partir destes momentos de primazia da pulsão, Freud nomeou as fases do desenvolvimento sexual anterior ao amadurecimento das zonas genitais como fase oral, fase anal e fase fálica.

Freud escandaliza ainda mais, ao dizer que as crianças são perverso-polimorfas em suas formas de obtenção de satisfação auto-eróticas. A teorização de Freud sobre uma sexualidade auto-erótica já é, por si só, extremamente elucidativa sobre a essência da sexualidade. Para Freud, a sexualidade é perversa em sua essência. O entendimento da perversão concerne à satisfação sexual que não se reduz aos aspectos genitais. Evidencia-nos Rudge (1999) que Freud se apropria do entendimento de perversão da sua época e a distorce, desenraizando-a. Mostra a autora que Freud, ao caracterizar a sexualidade infantil como perverso-polimorfa, descreve a perversão não mais como distúrbio, como anomalia, mas como a maneira de ser da sexualidade e como a essência da constituição normal. A autora esclarece que a sexualidade é perversa, pois não há mais justeza da concepção clássica de instinto como regra geral. Já em 2008, Rudge e Neto afirmam que a idéia de perversão, para Freud, se situa em um poliformia pulsional.

A sexualidade infantil se encontra facilmente enquadrada nesta definição, pois não se reduz ao genital como zona de satisfação. Laplanche esclarece que a pulsão sexual tem sua origem como uma “perversão do instinto, em que se perdem o objecto específico e a finalidade orgânica” (Laplanche, 1967/1975:622). Diz-nos Zornig que o instinto, ao contrário da pulsão, em uma concepção clássica, trataria de um modelo de comportamento em que um objeto e um objetivo específico podem ser localizados.

A partir dessa exposição, pode-se perceber que a idéia de auto-erotismo é extremamente elucidativa a respeito da sexualidade e a respeito da diferenciação entre a

pulsão e o instinto. Por conta disso, segundo Coutinho (2003), é em 1905 que o conceito de pulsão se estabelece pela primeira vez na obra de Freud. Para Freud, a pulsão se situa entre o somático e o psíquico (1915), e é em seu caráter dinâmico que ela vai encontrar a sua primeira definição na obra de Freud. Na realidade, a definição da pulsão tem um caráter problemático, pois, como mostra Freud, o que se sabe sobre ela se baseia em representações, já que ela não possui nenhum pólo ligado à consciência. Conclui Freud, então, que ela é a mitologia da psicanálise (1932-1936).

A oralidade da criança permite a Freud (1905) desenvolver o caráter mítico referente à passagem de uma função antes instintiva a uma função agora pulsional. Pode-se exemplificar desta maneira: o bebê, em um primeiro instante, chora de fome, a partir da necessidade do encontro com o alimento. O movimento de sugar está direcionado a este fim de satisfação. Em um segundo momento, o choro estará relacionado a uma outra satisfação, uma satisfação total alucinada por alguém que recebe não só o alimento no ato de mamar, mas um a mais, uma satisfação que não se restringe apenas à ingestão do alimento. O ato de sugar não mais estará relacionado à primeira necessidade de satisfação, ligada ao alimento somente – a uma necessidade –, mas à outra satisfação, referida ao alimento redimensionado pelo signo do desejo de sua mãe.

Lacan (1962-1963) afirma que o sujeito só pode emergir enquanto sujeito desejante ao ser, primeiramente, objeto de desejo de um Outro. E é junto a este Outro, que Freud localiza na mãe, que o bebê experimenta as primeiras satisfações oriundas do corpo sexual. Segundo Barros (2005), o bebê, ainda como uma massa de carne, não pode ser apontado como um sujeito que deseja, mas mesmo antes de nascer já existe no desejo de sua mãe. De acordo com a psicanalista, para que se passe do estado natureza para o estado cultura é necessário um delicado percurso que tornará possível ao bebê portar um corpo sexual. Percurso este que tem no cuidador – a mãe – um papel fundamental. Diz a psicanalista que o corpo, no início, não detém nenhum sentido, pois o bebê não o reconhece antes que sua mãe o reconheça. Segundo Barros, “ela organiza a morada para a chegada de seu habitante”.

Freud (1905) pontua que é junto aos primeiros cuidados de higiene e de carinho que o corpo é erotizado por um adulto e passa a ser possível a assunção de uma sexualidade. A mãe, como primeiro objeto de investimento libidinal, inaugura a vida sexual de uma criança. Momento este em que a satisfação se encontra vinculada a esse objeto.

Numa época em que os inícios da satisfação sexual ainda estão vinculados à ingestão de alimentos, o instinto sexual tem um objeto sexual fora do corpo do próprio infante, sob a forma de seio da mãe. Somente mais tarde é que o

instinto perde esse objeto, bem na época, talvez, em que a criança pode formar uma idéia total da pessoa a quem pertence o órgão que lhe está dando satisfação total. Via de regra, o instinto sexual torna-se então auto-erótico [...] (FREUD,1905/1984:228/229)

Nessa passagem, Freud se refere ao auto-erotismo como um momento em que a satisfação da pulsão não se encontra referida a um objeto externo. No entanto, para que esta passagem se torne possível, Freud fala de uma perda: justamente, a perda do primeiro objeto sexual em questão, a mãe, ou, com mais rigor, o seio. Mais importante do que se pensar qual foi o objeto perdido, pois não se deve perder o caráter mítico da história, é a pontuação de Freud de que existe um objeto perdido necessário à inauguração da sexualidade. Os momentos posteriores a esta perda, as fases auto-eróticas, marcam justamente a ausência de objeto da pulsão, na medida em que falam deste objeto perdido, mas não deixam de marcar também a satisfação como intrínseca ao corpo.

Assim, a teorização de um objeto perdido, na obra de Freud de 1905, vem dar propósito à pulsão. Mas do que uma satisfação própria ao corpo, a ausência do objeto evidencia a insatisfação como intrínseca ao corpo. Isso porque o objeto como perdido – como nos ensina Freud através do exemplo demonstrado da mamada como alucinada – marca justamente a impossibilidade de alcançar novamente a satisfação total almejada.

As implicações da relevância da teorização de um objeto perdido para a natureza das pulsões não cessa na obra de Freud de 1905. Na realidade, a pulsão só vem a ser destrinchada conceitualmente na obra de Freud de 1915 denominada de *A Pulsão e os seus Destinos* (traduzida pela Imago como *O instinto e suas Vicissitudes*). Nesse texto, Freud se atém a caracterizar a pulsão de acordo com a sua fonte, sua pressão, sua finalidade e o seu objeto. Muito do que se encontra nessa análise implica a pressuposição de Freud de 1905 a respeito de um objeto perdido.

A fonte da pulsão é localizada por Freud no corpo. Já a pressão, melhor traduzida como força, segundo Coutinho, é o que faz com que ela não cesse de insistir em alcançar o seu objetivo. Escreve o psicanalista que a força “é uma pura e simples tendência à descarga. Ela se origina de uma excitação interna e não externa; é uma força constante” (COUTINHO,2003:26).

O objetivo da pulsão, infere Freud, é invariável. Assim, o que é apresentado em 1905 e desenvolvido em 1915 é o fato de que o alvo da pulsão é a satisfação. No entanto, durante algumas passagens da obra, Freud evidencia que algo não favorece a satisfação, que sempre existe alguma coisa que é contrária a sua realização. Essa idéia permeia sua obra desde *O*

projeto (1895) até o *Mal estar na civilização* (1930), no qual ele se detém profundamente sobre o tema. Afirma Coutinho que quanto ao alvo – a finalidade – da pulsão, de acordo com a leitura de Lacan, trata-se do impossível de ser satisfeito. Assim, a satisfação como impossível – conforme Freud mesmo nos anuncia ao conceitualizar sobre um objeto perdido – aponta-nos para a inconsistência do objeto da pulsão. A partir dessa teorização, o que se evidencia é a direção constante tomada por ela, sempre em retorno a esse estado anterior de coisas, no qual consiste a sua realização.

Desta forma, ao contrário de seu objetivo, que não varia, o objeto da pulsão é o que existe de mais variável, não podendo ser definido. É o que faz com que possamos considerar o objeto da pulsão como inexistente. Pode-se dizer que a afirmação de Freud em 1915, segundo a qual a pulsão é sem objeto, tem seus resquícios em 1905, na diferenciação freudiana entre a pulsão e o instinto e na elaboração do auto-erotismo no fundamento do conceito de sexualidade. A pulsão sexual auto-erótica ressalta justamente esse caráter da pulsão de ser sem objeto e de ter sempre como objetivo a satisfação.

No entanto, apesar de não possuir um objeto próprio, a pulsão prescinde da presença de um objeto e não deixa de se relacionar com objetos, o que faz ser possível a vida em sociedade. É o que leva Freud, em 1915, a afirmar que, embora a pulsão não tenha um objeto definido, ela sempre se direciona aos objetos. Porém, não é o caráter auto-erótico da pulsão que permite ao sujeito vivenciar os objetos. A passagem do auto-erotismo para a demanda de objetos é explicitada por Freud a partir da elaboração de um outro conceito psicanalítico, o de recalque.

1.3 - O recalque e os objetos

A sexualidade mediada por objetos não é uma característica das fases auto-eróticas da criança. Sendo assim, é necessário que ocorra algo que fundamenta o próprio conceito de recalque. Trata-se da castração, o que torna possível a relação de objeto, o investimento em objetos outros, não mais este primeiro objeto perdido, como objeto de amor. Este desdobramento pertencente à sexualidade atua, na realidade, em extensão à relação com o primeiro objeto sexual, uma vez que é só a partir dele que o sujeito pode ir em busca de objetos do mundo. Assim sendo, é importante que se esclareça, como tentaremos fazer adiante, que o entendimento do mecanismo de recalque não se dá para além da sexualidade,

como uma força que atua sobre a sexualidade. O recalque constitui a sexualidade e só é possível pensá-la a partir deste conceito.

O conceito de recalque não existe desde o início da obra de Freud. Na realidade, ele só pôde ser destrinchado enquanto conceito em 1915, em um extenso estudo sobre a teoria psicanalítica. No entanto, desde o início de sua obra, já encontramos indícios daquilo que veio a fundamentar o conceito. A presença de uma censura, de um agente da censura, esteve presente desde *O Projeto* (1985) na obra de Freud. A censura, que no início atuava como um agente externo ao sujeito fazendo barreira ao objetivo pulsional, é apontada por Freud como uma força necessária ao desenvolvimento do sujeito incorporado à esfera social. Segundo Freud:

É durante esse período de latência total ou apenas parcial que se constroem as forças psíquicas que irão mais tarde impedir o curso do instinto sexual e, como barreiras, restringir seu fluxo – a repugnância, os sentimentos de vergonha e as exigências dos ideais estéticos morais (FREUD, 1905/1984:181).

Freud acentua que se deve considerar o recalque como um fator interno que atua junto aos fatores externos como a limitação da liberdade, a impossibilidade de encontro com o objeto sexual etc. No entanto, é por ser um mecanismo interno, que não necessita de um agente externo para operar, de uma imposição ou ordem externa, que o recalque se difere da censura e da repressão. O recalque, mais do que uma censura externa, é um dos destinos da pulsão (1915) – é essa elaboração teórica que permite que o recalque se fundamente como conceito e que se diferencie, de fato, da censura repressora como mecanismo.

Em 1915, Freud esclarece que o recalque é um dos destinos da pulsão que tem como meta tornar a pulsão inoperante, ou seja, fazer com que ela não tenha o seu curso realizado. Diz Freud que este é o seu objetivo, uma vez que a pulsão, ao ser satisfeita, ao contrário do que era de se esperar, não produz prazer, e sim desprazer – esta máxima tem seus indícios em 1985. Freud conclui que a satisfação da pulsão não condiz com uma série de reivindicações e intenções do aparelho psíquico. Isso ocorre porque a realização da pulsão é irreconciliável com outras reivindicações, o que faz com que haja prazer em um lugar e desprazer no outro. Assim, vê-se que a noção de conflito é basilar na obra de Freud e é o que deslança o conceito de recalque. De acordo com Freud:

Aprendemos então que a satisfação de um instinto que acaba sob repressão seria bastante possível, e, além disso, que tal satisfação seria invariavelmente agradável em si mesma, embora irreconciliável com outras reivindicações e intenções. Ela causaria, por conseguinte, prazer num lugar e desprazer em

outro. Em consequência disso, torna-se condição para a repressão que a força motora do desprazer adquira mais vigor do que o prazer obtido da satisfação. Ademais, a observação psicanalítica das neuroses de transferência leva-nos a concluir que a repressão não é um mecanismo defensivo que esteja presente desde o início; que ela só pode surgir quando tiver ocorrido uma cisão marcante entre a atividade mental consciente e inconsciente; e que a essência da repressão consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distancia (FREUD, 1915/1984:17)

Deve-se atentar para o fato de que, em 1915, a obra de Freud ainda se localizava na primeira tópica, o que fazia com que o objetivo do recalque se reduzisse ao fato de que o conteúdo a ser recalcado devesse ser afastado para o inconsciente por um agente que ainda não havia sido nomeado nesse período da obra freudiana. Do ponto de vista topográfico, a localização do agente responsável pela função do recalque passa por algumas modificações na obra de Freud. Em *Interpretação dos sonhos* (1900), o agente da censura é localizado no pré-consciente; em 1915, ele é localizado na fronteira entre o pré-consciente e o inconsciente. Foram justamente esses problemas teóricos que levaram Freud a ter que reavaliar seu esquema topológico a partir da segunda tópica. Ver-se-á mais adiante.

Segundo Freud (1915), existe o recalque primário e o recalque propriamente dito, o recalque secundário, aquele que se constitui como mecanismo de defesa. Os dois se relacionam, na medida em que é justamente a origem do primeiro recalque que faz com que o mecanismo de recalque seja ativado. O recalque primeiro é aquele que impede a entrada no consciente de algum conteúdo censurado. Já o mecanismo de recalque propriamente dito ocorre nas idéias que de alguma forma se associam ao conteúdo recalcado pelo recalque primário e que, por isso, mediante uma força posterior, são como que gravitacionalmente atraídas para o mesmo destino dos seus representantes. No mecanismo de recalque, são duas as forças que operam concomitantemente, uma do agente da censura que afasta de si o conteúdo a ser censurado e a outra exercida pelo próprio material previamente recalcado, que atrai para si o que a ele se associa. É por conta deste fato que o recalque original é fundamental para que o mecanismo de recalque seja ativado. O interessante disso tudo é que, de acordo com Freud, o material recalcado não impede que se proliferem idéias derivativas a ele na psique e que essas ideias interfiram no agir e nas escolhas subjetivas de cada um.

O recalque não é algo que ocorre uma única vez; pelo contrario, é necessário um continuo dispêndio de forças para mantê-lo, já que o material recalcado produz uma continua pressão em direção ao consciente. Como está sendo visto, esta é a prerrogativa da primeira tópica, na qual o sistema psíquico é dividido em consciente, pré-consciente e inconsciente. A

censura e o inconsciente se encontram relacionados pelo ponto de vista dinâmico, ao levarmos em conta o mecanismo de recalque, mas diferenciados no que refere a sua topografia.

A segunda tópica possibilitou para Freud um novo olhar sobre aquilo que constituía o inconsciente, não mais situado numa posição antagônica ao do agente da censura e não mais constituído apenas pelo conteúdo do recalque. Segundo Freud:

[...] reconhecemos que o inconsciente não coincide com o reprimido; é ainda verdade que tudo o que é reprimido é inconsciente, mas nem tudo que o que é inconsciente é reprimido. Também uma parte do ego – e sabem os céus que parte tão importante – pode ser inconsciente, indubitavelmente é inconsciente (FREUD,1923/1984:30)

Assim, a antítese “entre o ego coerente e o reprimido que é expelido dele” (FREUD,1923/1984:30) necessita de uma substituição.

A noção de conflito, tão basilar na obra de Freud, não é minimizada na segunda tópica. Ao contrário, ela é ressaltada ainda mais nesta nova conceituação daquilo que se refere ao inconsciente. Nesta reformulação surge o id, o ego e o superego ou, se for preferido em uma tradução mais literal dos termos *es*, *ich* e *uber-ich*, surge o isso, o eu e o supereu, dimensionando uma nova estrutura e um novo dinamismo psíquico. O agente da censura passa a ser denominado como o supereu e passa a ter uma parte, uma grande parte, inconsciente, não mais pertencendo totalmente ao consciente. Na realidade, sua grande função se exerce em nível inconsciente. No entanto, Rudge (1999) lembra que, por mais que o conceito de supereu ainda não houvesse sido formulado, noções como a de consciência moral, auto-crítica e sentimento de culpa sempre se fizeram presentes na obra Freud. Escreve a autora que as funções próprias do supereu já se localizavam nessa obra.

Esta nova concepção, a partir da segunda tópica, redimensiona o papel do conflito, na medida em que ele passa a se presentificar no inconsciente. Antes, o recalque marcava o conflito entre o inconsciente e o consciente. Agora, o recalque evidencia um conflito não mais tão polarizado e imanente à própria estrutura inconsciente. Com o nascimento do supereu, o agente da censura é internalizado, não mais precisando de um agente externo para desempenhar esta função. A passagem de um agente externo responsável pela censura para um agente internalizado vem a ressignificar também o mito do Édipo tão presente na obra de Freud. O mito enfatiza o que o conceito de recalque propõe de forma teórica.

Não é à toa, então, que Freud (1923), a partir da segunda tópica, diz que o supereu é o herdeiro do complexo de Édipo. Freud retorna ao mito, evidenciando o que faz dele uma história singular. A grande contribuição se refere à dissolução do complexo de Édipo e ao que

ele traz de singular à formação do sujeito. É o supereu como herdeiro do complexo de Édipo que revitaliza o mito. O mito evidencia um conflito que tem como resultado um redirecionamento do desejo e um objeto marcado como impossível. O menino tem a mãe como seu primeiro objeto de desejo, mas esta satisfação não pode perdurar, pois um limite é imposto a esta relação. Limite esse que é nomeado por Freud como a lei, e que tem no pai sua figura. Impossibilidade essa que vimos a respeito do objeto como perdido. Para Freud:

Em uma idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação com a mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto a mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta. Uma atitude ambivalente para o pai e uma relação objetal de tipo unicamente afetuoso com a mãe constituem o conteúdo do complexo de Édipo positivo simples num menino. Juntamente com a demolição do complexo de Édipo, a catexia objetal da mãe, por parte do menino, deve ser abandonada. O seu lugar pode ser preenchido por uma de duas coisas: uma identificação com o pai ou uma intensificação de sua identificação com o pai. Estamos acostumados a encarar o último resultado como o mais normal; ele permite que a relação afetuosa com a mãe seja, em certa medida, mantida (FREUD, 1923/1984:46)

O medo de castração, responsável pela saída do Édipo no menino – Freud mais tarde vem a dizer que, na menina, o medo de castração é o que permite a sua entrada no Édipo (1933) – faz com que ele precise abdicar do objeto primeiro. O medo da castração pode ser traduzido em meninos e meninas como medo da perda do amor dos pais, e é por este temor que a criança renuncia ao objeto amado. O objeto perdido é o traço de impossibilidade evidenciado pela renúncia deste primeiro objeto.

Assim, o supereu nasce a partir das identificações que se dão no fim do complexo de Édipo com esta lei paterna. Segundo Freud: “o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto” (FREUD, 1923/1984:44). Assim sendo, o supereu se confronta com o restante do eu, sendo ele ao mesmo tempo um resíduo das primeiras escolhas objetais do ego e, paradoxalmente, uma defesa a elas. Esta função reativa do supereu condiz com o objetivo que advém da formulação do fim do complexo de Édipo, uma vez que a missão do supereu é justamente pôr fim ao complexo de Édipo, recalçando aquilo que o põe em andamento. Da mesma forma como os

pais se punham contra a realização do desejo, agora o supereu, fruto da identificação com este ideal dos pais, desempenha esta função, perpetuando-a. Essa nova formulação a respeito da estrutura psíquica permite a Freud o entendimento de como o conflito se efetua mesmo sobre a ausência de um agente externo.

É só a partir do entendimento do conflito em torno do que Freud denomina como objeto perdido que se torna possível a compreensão de como o objeto perdido se relaciona com os objetos do mundo. Foi para isso que o mito do Édipo, organizado ao redor do conceito de recalque, esteve presente neste trabalho. O mito edípico evidencia a relação de proximidade entre lei e desejo, sendo estes análogos em seus direcionamentos. Isto se torna claro nos textos de Freud sobre a cultura – como o texto de 1930, em que o autor mostra a importância do outro na vida do sujeito e a importância da sexualidade para a vida social. É apenas a partir de uma barreira ao objetivo pulsional, fundamentada pela lei que distancia o sujeito deste primeiro objeto mítico, que ele pode ser direcionado para o mundo em busca de outros objetos a serem desejados. No entanto, o conflito sempre permanece nesse encontro com os objetos, na medida em que, segundo Alberti (2008), o mal estar na cultura diz respeito ao fato de que nem sempre o que é bom para um, o que ele quer, é bom para a cultura e condizente com o que a civilização quer dele.

O recalque, de acordo com Freud, é um mecanismo necessário à relação de objeto. Isto porque ele produz formações substitutivas, ou seja, produz substitutos a partir da retirada de libido do objeto que foi recalçado. Esta libido é convertida e deslocada a fim de investir em outros objetos, apesar de estes nunca proporcionarem ao sujeito a mesma satisfação mítica do primeiro objeto. Sobre esse processo, diz Rivera:

[...] o objeto primordial é perdido e, portanto, a pulsão se monta, se agencia em trajetos dirigidos por objetos substitutivos. O desejo se relança, e nenhuma relação pode satisfazê-lo integralmente [...] (RIVERA,2008:102)

Assim, pode-se notar que é a partir de um desvio que o sujeito passa a buscar outros objetos, a partir de um processo de deslocamento da libido desinvestida de seu objeto original. Com o recalçamento, passa-se a investir em outro fim sexual, apesar de este ser inibido em sua finalidade. A busca por objetos do mundo também se encontra presente desde o início na obra de Freud:

O instinto sexual fora então predominantemente auto-erótico; encontra agora um objeto sexual [...] Agora, contudo, aparece um novo objetivo sexual [...] no lado psíquico o processo de encontrar um objeto, para o que foram

preparações desde a primeira infância, se completa (FREUD,1905/1984: 213; 228)

Apesar da busca por objetos ser necessária, o objeto sexual tem, em termos de importância, sempre um papel secundário, pois, como foi visto em 1915, a pulsão é sem objeto, ela não possui um objeto específico, o que faz com que esteja sempre à procura de um outro objeto que a satisfaça. Segundo Lacan (1956-1957), esse outro objeto é apropriado para que possa haver um apaziguamento da pulsão. No entanto, esse apaziguamento nunca é completo: sempre existe um descompasso entre o que se buscou e o encontrado no objeto. O objeto é sempre inadequado. Lacan define, assim, o encontro do sujeito com o objeto como algo que é sempre caótico, que perpassa o também caótico estado das pulsões. Segundo Lacan:

É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado noutra parte que não no ponto onde se procura. Existe aí uma distancia fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca de objeto. Esta é a primeira forma sob a qual, em Freud, aparece a relação de objeto (LACAN,1956-1957/1995:13)

Esse estado caótico que advém da relação entre o objeto como alvo e a pulsão é o que Lacan ressalta como a essência do conflito presente na obra de Freud. O autor enfatiza que a problemática da relação de objeto na obra gira em torno não de um objeto, mas da falta dele.

A busca libidinal por um objeto sexual não é senão uma busca para reencontrar o primeiro objeto já perdido: “o encontro de um objeto, é na realidade, um reencontro dele” (FREUD,1905/1984:299). Portanto, a pulsão, em sua busca permanente por alcançar a completa satisfação, busca também a repetição de uma experiência primária de satisfação, em um momento anterior em que não havia a barreira da censura. A sexualidade é informada pela fantasia, e é a satisfação dessas condições produzidas pela fantasia que determinam a escolha de objeto e que envolvem simbolicamente estas escolhas. As escolhas por objetos no mundo só se tornam possíveis por se inscreverem naquilo que Freud denominou de sexualidade. Uma sexualidade em que a castração faz parte de sua definição e que é o que permite que o sujeito atue no mundo a partir de sua singularidade.

Nesse momento, partiremos para a investigação do conceito de objeto em Lacan, não deixando de vislumbrar na obra de Freud as suas reais contribuições.

2 - O OBJETO EM LACAN

2.1- O surgimento de um novo conceito: o objeto *a*

Essa parte do trabalho pretende apresentar o surgimento do conceito de objeto *a* na obra de Lacan e a sua importância frente à teoria psicanalítica. O conceito de objeto *a* surge no ensino de Lacan como uma mola propulsora para a estruturação de outros conceitos e averiguações teóricas. Segundo Bruce Fink (1995), no seu livro *O Sujeito Lacaniano*, este conceito é um dos que têm mais avatares na obra de Lacan, como, por exemplo, o real, a causa de desejo, o mais-gozar, o semblante, o objeto perdido, entre muitos outros. No entanto, o estudo que se inicia não tem como intenção apresentar todas as faces do objeto *a* em seu ensino, e sim o momento de sua emergência no *Seminário 10*, intitulado *A angústia* (1962-1963).

Ao longo do percurso teórico de Lacan, o conceito de objeto passa por algumas reconsiderações. São explícitas as diferentes abordagens acerca do tema do objeto e a constante inquietação do autor a fim de conferir a este conceito sua formulação adequada. Apesar de ter ministrado um seminário para tratar do tema do objeto, o *Seminário 4, A Relação de Objeto*, foi apenas seis anos mais tarde, no seminário da angústia, que Lacan introduziu aquilo que veio a ser formulado como o conceito psicanalítico de objeto *a*. No *Seminário 4*, o tema do objeto ainda passava pela relação de objeto, tratando de uma pretensa relação entre o sujeito e o objeto – o que ele abandona com o passar do tempo. No entanto, já neste seminário, verificam-se questões essenciais acerca do conceito de objeto e se faz evidente a preocupação de Lacan em situar o objeto face ao real e à linguagem.

A proposta de tema para este seminário, *A relação de objeto*, evoca uma crítica lacaniana à forma como alguns analistas de sua época vislumbravam o objeto e a sua importância para a psicanálise. Lacan percebe que a contribuição freudiana para o tema não foi compreendida por alguns. A crítica de Lacan concerne ao entendimento do processo analítico como uma maneira de retificação das relações de objeto dos pacientes, uma vez que o princípio analítico compreendido por esse viés, de acordo com Lacan, exclui as contribuições de Freud a respeito do conceito de objeto.

A relação sujeito/objeto era vislumbrada por esses analistas que, em sua maioria, tinham a psicologia do ego como referência, como algo que tenderia a uma relação harmônica. Contrariando essa afirmação, Lacan afirma que, na teoria freudiana, a relação de objeto perpassa um conflito fundamental, que diz respeito à busca do sujeito em direção ao

objeto. O caminho teórico proposto por Lacan no *Seminário 4* também já nos indica que a importância do estudo do objeto se dá justamente pela falta de objeto em sua relação com os registros do simbólico, do imaginário e do real.

O conceito de objeto *a* na obra lacaniana surge não mais direcionado ao tema da relação de objeto. Esse novo direcionamento dado à questão é oriundo do processo já descrito de afirmação da teoria freudiana. Por mais que o conceito de objeto lacaniano marque um avanço teórico em relação à teoria freudiana, ele só pôde ser esboçado a partir dos estudos de Freud, remetendo-nos a alguns momentos específicos de seu ensino como a abordagem do conceito de Coisa no *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), do conceito de umbigo dos sonhos na *Interpretação dos Sonhos* (1900) e do conceito de objeto perdido nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905). Lacan localiza nessas incidências a repetição de uma mesma coisa, que ele desenvolve teoricamente e nomeia de objeto *a*. O objeto que emerge no seminário da angústia não mais evidencia a relação sujeito-objeto, mas, de forma contrária, evidencia a impossibilidade dessa relação.

O surgimento do conceito no *Seminário 10, A angústia*, tem como base um outro conceito também muito caro à psicanálise: o conceito de angústia. Foi diante de sua teorização, que Lacan pôde avançar em seu estudo sobre o objeto da psicanálise. Miller (2005) ressalta a estranheza de se ter um seminário onde um afeto possui lugar de destaque. No entanto, o autor nos esclarece que a escolha da angústia não se dá pelo fato de ela ser o tema do seminário, mas por ser uma via de acesso ao objeto do seminário: o objeto *a*. Segundo Miller, Lacan recorreu à angústia como forma de apreender o que não é significável, o que sempre escapa à *Alfhebung* – grande foco de Lacan antes desse seminário. Apesar de ser um afeto, a angústia não é do âmbito do significante; esse é o seu diferencial.

Esse passo dado por Lacan também se fundamenta na obra de Freud e em suas teorizações referentes à angústia. Postula Freud (1926) que a angústia é um sinal dado pelo eu indicando o perigo da castração. Ressaltamos que o perigo de castração, de acordo com Freud, remete à perda de objeto. A angústia, para Freud, é uma reação à perda desse objeto, apontando a separação do sujeito em relação ao objeto. Desta forma, para Freud, a angústia não tem objeto. É frente ao desamparo da separação que a angústia desponta como desprazer.

A angústia como sinal de perigo é remediada pelo eu, que tem como função se afastar de qualquer indício de desprazer. Em 1926, Freud afirma – ao contrario de sua primeira teorização que localizava o mecanismo de defesa como causa da angústia (1894) – que o recalque ocorre como consequência da angústia. O sintoma surge, então, como forma de

solucionar esse impasse, de evitar o desprazer na vida psíquica e de afastar o sujeito da situação de perigo que gerou a angústia, o perigo de castração. Nas palavras de Freud:

[...] se criam sintomas a fim de evitar uma situação de perigo cuja presença foi assinalada pela geração de ansiedade. Nos casos que examinamos, o perigo em causa foi o de castração ou de algo que remonta a castração (FREUD,1926/1984:152)

Com o desenvolvimento da vida psíquica e com a estruturação do supereu – necessário ao recalque – o perigo em voga passa a não ser percebido enquanto tal. Com a despersonalização do agente da lei e com a sua internalização, a partir do supereu, o perigo passa a não ser bem delimitado, ou passa a ter outros limites a partir da criação de outros objetos de perigo, como é o caso do medo da morte. Como consequência, “a ansiedade de castração se desenvolve em ansiedade moral – ansiedade social” (FREUD,1926/1984:163). Freud assinala que a angústia é um afeto, um afeto que gera desprazer. Entretanto, nem todo afeto que gera desprazer é angústia, como a dor e o luto. A angústia tem como indicativo estar sempre referida à castração e se reproduz a cada momento em que o perigo se renova. O aparecimento da angústia demonstra que, do ponto de vista psíquico, nada se modificou, a castração continua enquanto força motriz.

Lacan (1962-1963), em sua teorização sobre a angústia, parte das constatações de Freud de que ela sinaliza a castração e de que tem, em sua origem, um objeto perdido. Miller (2005) nos escreve que, no seminário *A relação de objeto*, Lacan ainda corroborava totalmente com Freud no que diz respeito à sua afirmação de que a angústia é sem objeto. O seminário da angústia propõe outro direcionamento à questão: Lacan nos afirma que a angústia não é sem objeto.

É importante compreendermos que essa nova formulação não implica um rompimento com Freud, mas em uma nova concepção de objeto, agora dessignificantizado, desimbolizado e desimaginarizado. Segundo Miller, antes do seminário, nada impedia que os objetos fossem dotados de significação, nada os impedia, no que diz respeito à estrutura, de se tornarem significantes.

O objeto em questão no seminário 10 é o objeto *a*, e é este objeto que a angústia anuncia. A relação localizada por Freud entre o objeto perdido e a angústia é levada em conta por Lacan na elaboração do conceito de objeto *a*. A angústia emerge, segundo Lacan, no momento de constituição deste objeto que anuncia justamente a falta de objeto, o que Freud já nomeava de objeto perdido. Com essa leitura, percebe-se que a angústia aponta para a ausência de significação do objeto:

Quando se aborda pela via do significante, é um resto invisível, um resto inapreensível, e a angústia pode ser dita ‘sem objeto’, porém, pela via da própria angústia lhe restituímos, então, um objeto. É sobre esse pano de fundo da anulação significante que Lacan formula: ‘A angústia não é sem objeto’ (MILLER,2005:24)

Outra indicação de Freud, em seu texto *Inibição, sintoma e angústia*, é ressaltada por Lacan: a angústia como sinal. Como foi visto, para Freud, o sinal em voga alerta para o perigo da castração. No entanto, algumas considerações são realizadas por Lacan no que diz respeito à natureza desse sinal. Besset (2002) esclarece que a angústia tida como sinal impõe um impasse metodológico à psicanálise, pois a natureza desse sinal não pode ser vista como da ordem de uma mensagem que é dirigida ao Outro.

Segundo Miller, Lacan propõe uma desmitologização da psicanálise e do que diz respeito à noção de castração. No seminário 10, a angústia surge não mais referida ao imaginário da construção edípica referente à castração; um novo *status* lhe é conferido. A angústia não é mais localizada a partir da ameaça do Outro paterno. De acordo com Miller, a castração é desimaginarizada por Lacan e extrai-se dela, assim, a sua função: a separação.

[...] assistimos nesse Seminário à substituição da mitologia pela topologia, sobre a qual resta evidentemente nos perguntarmos em que medida ela não seria também, sob outra forma, uma mitologia (MILLER,2005:36)

Como resultado, Lacan extrai da castração o que dela diz respeito à estrutura na elaboração do conceito de objeto *a*. A falta inerente ao objeto *a* não é determinada pela interdição, pela ação de um agente paterno, mas pela separação: “o objeto *a* possui o (- ϕ) da castração” (MILLER,2005:37). Esclarece-nos Lacan que o trauma do nascimento não é resultado da separação da mãe, como Freud pensava, mas “da aspiração de um meio intrinsecamente Outro” (LACAN,1962-63/2005:355). A mitologia que antes dava lugar ao Édipo é aliviada de seu excesso de imaginário.

Assim, através da elaboração do conceito de objeto *a*, Lacan nos alerta que a angústia sinaliza o real, para o que não tem sentido, para o que é irreduzível a ação significante. De acordo com Besset (2002), a angústia é a única forma possível ao sujeito de subjetivar o que não pode ser significantizado no corpo, o real. Mostra-nos a psicanalista que é por sua proximidade com o real que a angústia é afirmada por Lacan como um afeto que não engana. Por não enganar, por ser uma presença que escapa a qualquer saber, por sempre sinalizar para o real, escreve a autora, a angústia pode ser vista como da ordem da certeza. Segundo Vieira

(2002), é porque a angústia evidencia uma certeza que a dúvida e o enigma não são próprios a ela, mas ao nosso mundo de sentido.

Para Besset (2002), o sinal de perigo que a angústia anuncia – evidenciado por Freud – pode ser entendido no encontro do sujeito com o desejo do Outro. É interessante notarmos que essa afirmação não anula a relação da angústia como sinal do real, ao contrário, potencializa-a, pois, como se deseja demonstrar, é através do Outro que se dá o acesso do sujeito ao real. O que Lacan deseja acentuar é a importância do entendimento da função da angústia para a constituição do sujeito e para o entendimento de sua relação com o Outro. Ao longo de seus seminários, em sua teorização sobre a relação sujeito-objeto, a concepção do Outro é um elemento, desde sempre, primordial.

Lacan nos afirma que é no Outro que se encontra o tesouro significante. Essa afirmação nos permite compreender o Outro não como uma entidade metafísica, mas como o lugar da linguagem e da cultura. Diz Vieira que o Outro, apesar de ser “aparentemente desencarnado... não é coisa de outro mundo – nem do animal, nem do além” (VIEIRA,2008:30). Segundo Vieira, Lacan visa a apontar para o Outro dentro da experiência concreta de cada um. Essa elucidação nos permite uma maior compreensão do porquê de Lacan teorizar sobre o Outro como algo que antecede ao sujeito.

É a partir da relação entre o sujeito e o Outro que podemos compreender a constituição do objeto *a*. Para Lacan, algo da função da angústia é anterior à constituição do objeto. Ela é anterior ao que Freud denominou de perigo. A angústia se refere ao desejo do Outro, ao “não saber que objeto *a* sou eu para esse desejo” (LACAN,1962-63/2005:353). Assim, o Outro se oferece como anterior ao objeto *a* e também como anterior ao sujeito. Ele pré-existe ao sujeito desejante. Nas palavras de Lacan:

No primeiro nível, a realidade do Outro se faz presente pela necessidade, como fica claro na impotência original do lactente. Somente no segundo nível, com a incidência da demanda do Outro, é que alguma coisa propriamente se destaca e nos permite articular de maneira complexa a constituição do *a* em relação ‘a função do Outro, como lugar da cadeia significante (LACAN,1962-63/2005:354)

A presença do Outro não indica a separação apontada por Lacan. O objeto, este sim, diz sobre ela. A separação tem como resultado um resto que se desvela heterogêneo ao significante que é o objeto *a*. Ele é resultado do rompimento do vínculo com o Outro. O objeto não é o Outro, mas também não pertence ao sujeito. O objeto *a* emerge como o sinal deste vínculo com o Outro, indicando a presença de um sujeito. De acordo com Fink, o objeto

a pode ser entendido como último indício da unidade hipotética. Lacan refere-se ao seio como um dos representantes da função desempenhada pelo objeto *a*:

O seio não é o Outro, não é o vínculo a ser rompido com o Outro, mas é, no máximo, o primeiro sinal desse vínculo. É por isso que se relaciona com a angústia, mas é por isso que ele é a primeira forma de objeto transicional, no sentido de Winnicott, a forma que torna possível sua função. Aliás, no nível definido por *a*, ele não é o único objeto que se oferece para exercê-la (LACAN,1962-63/2005:356)

Nota-se que, na citação acima, Lacan faz menção ao conceito de objeto transicional para Winnicott. Fica claro nesse fragmento que as teorizações do autor acerca do objeto transicional são relevantes no que se refere à elaboração do conceito de objeto *a*. Segundo Bentes (2007), Lacan considera genial a teorização de Winnicott sobre o objeto transicional, por ele ter percebido no objeto um caráter paradoxal. Contudo, de acordo com Bentes, Winnicott não considerou o aspecto de falta do objeto, considerado um dos aspectos essenciais para Lacan na relação do sujeito com o mundo. Pensa-se ser necessário, para o avanço do estudo do conceito de objeto *a*, tentarmos compreender minimamente o conceito de objeto para Winnicott e a sua importância para Lacan.

Em resumo, o conceito de objeto para Winnicott nasce de sua preocupação em oferecer instrumentos teóricos para a elucidação da forma como a criança se relaciona com o mundo. Em um primeiro momento, em um estágio primitivo do desenvolvimento, segundo o autor, o bebê ainda não percebe a separação existente entre o mundo interno e o externo. O bebê não tem a percepção de seus limites corporais e ainda não percebe a influência do mundo em seus momentos de satisfação – não reconhece o seio ou a mãe como um objeto externo. A separação, para Winnicott, é um processo necessário ao desenvolvimento humano, tendo como fim a imersão da criança na linguagem e a emergência do que o autor denomina como *self*. É no movimento oriundo da separação que Winnicott localiza a emergência do objeto transicional.

Uma das semelhanças entre os dois autores, Winnicott e Lacan, reside na prioridade dada à separação como mecanismo necessário à formação do eu e à emergência do objeto. Ressaltamos que essa afirmação não indica uma identidade entre os conceitos. Para Winnicott (1953), assim, o objeto transicional surge em um segundo momento em que a separação já começa a operar, mas ainda não ocorreu por completo. Nesse início, o espaço transicional irrompe como um espaço que não é interno, tampouco externo. O objeto transicional tem o

espaço transicional como moradia, o que Winnicott nomeia de “área intermediária da experiência”(WINNICOTT,1953/1975:14).

A elaboração do conceito parte de observações de Winnicott sobre o uso de alguns objetos como fonte de satisfação. Observa o autor que os bebês, inicialmente, usam os polegares, os dedos, como forma de satisfação oral, sendo esses rapidamente trocados por outros objetos como chupeta, bonecos, traveseiros e pedacinhos de lençol. Escreve Winnicott que o bebê se apega a esses objetos como forma de encontrar conforto. De acordo com o autor, o objeto transicional surge como um substituto da relação fusionada como a mãe que ocorreu em um primeiro momento.

No entanto, ressalta Winnicott que não é a chupeta, o lençol ou o polegar o objeto transicional. Esses objetos ocupam o espaço transicional, conferindo-lhe consistência. Para o autor, o espaço transicional está entre o objeto e o corpo, o que não confere a esse espaço a relação de objeto. Nas palavras de Winnicott:

Introduzi os termos ‘objetos transicionais’ e ‘fenômenos transicionais’ para designar a área intermediária da experiência entre o polegar e o ursinho, entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto [...] (WINNICOTT,1953/1975:14)

O espaço transicional também não é apenas um mero substituto do seio. De acordo com o autor, “o fato de ele não ser o seio (ou a mãe), embora real, é tão importante quanto o fato de representar o seio (ou a mãe)” (WINNICOTT,1953/1975:19). Assim, o objeto transicional em sua localização de não-eu, não-seio e não-ursinho (não é o objetivamente percebido, WINNICOTT, 1953/1975:15) é uma indicação a Lacan em seu esmiuçar do tema do objeto. O objeto transicional também não possui qualidade. Contudo, Lacan vai além, na medida em que confere não ao eu, mas ao sujeito, uma problemática em relação ao objeto.

Sujeito e objeto na teoria lacaniana não mantêm relação, em detrimento do que ocorre em muitos estudos de teor filosófico e psicológico. Todavia, a emergência do objeto e do sujeito ocorre de forma concomitante, estando um sempre em relação ao outro. É na entrada do sujeito no mundo que incide o objeto. Como forma de esclarecer a emergência do objeto e do sujeito, Lacan retorna ao estádio do espelho, muito utilizado por ele em outros seminários, inclusive no seminário *A relação de objeto*. Este retorno tem como pressuposto a localização no estádio do espelho da emergência do objeto *a* na constituição do sujeito.

No seminário *A relação de objeto*, por exemplo, Lacan teoriza sobre o estádio do espelho, ressaltando a formação do imaginário. No entanto, como está sendo visto, é por não ser como os outros objetos, que o objeto *a* emerge como um objeto que não pode ser

especularizado. Nesse processo, escreve-nos Miller, esvai-se toda a importância dada à formação do imaginário inaugurada pelo estádio do espelho do seminário 4. O autor nos mostra que o seminário 10 pode ser lido como uma crítica ao estádio do espelho e a toda preponderância do imaginário presente em sua teorização.

Porém, ainda assim, e apesar disso, retorna-se ao estádio do espelho no presente seminário, ainda que a partir de outra perspectiva. O que se evidencia nessa nova leitura não é mais o registro especular, mas a emergência do objeto *a*. Miller nos alerta que essa nova perspectiva não faz com que a dimensão especular deva ser desconsiderada do estádio do espelho, pois é a através dessa averiguação que uma falha entre o simbólico e o real pode ser apreendida.

Em resumo, no estádio do espelho, a criança se confronta pela primeira vez com aquilo que já nomeavam por ela de corpo. A noção de imagem corporal é a condição desse estádio. Segundo Vieira “a realidade de nosso próprio corpo só se constitui por intermédio da imagem” (VIEIRA,2008:76). Assim, é pela posse de um corpo que o sujeito irá pagar com a perda de algo que é próprio desse corpo, o falo, mas que, a partir de então, não mais será reconhecido dentro do que poderíamos chamar de limite corporal.

O estádio do espelho marca a passagem da imagem corporal como “propriedade” do eu. De acordo com Fink (1995), o eu é o primeiro objeto imaginário. No entanto, mais do que teorizar sobre a emergência do eu, o estádio do espelho evidencia algo de primordial no ensino de Lacan: a entrada do sujeito no campo do Outro. A importância da formação da imagem corporal, para Lacan, deve-se ao fato de esta pressupor a emergência do sujeito desejante.

Anteriormente ao estádio do espelho, o Outro se oferece enquanto pleno, o que leva Lacan a dizer que o Outro se presentifica como quase transparente diante do que se pode denominar como necessidade. Necessidade essa que Freud já descrevia ao teorizar sobre a relação do lactente com o seio de sua mãe e sobre o seu desamparo frente aos estímulos internos e externos ao corpo.

A incidência da demanda do Outro marca o início de um segundo momento. Uma etapa em que a cadeia significante se inscreve enquanto linguagem. No início, os significantes que povoam esse Outro pleno ainda não se encontram emparelhados, ainda não produzem sentido, são mais da ordem do excesso, o que leva Lacan a situar o contato do bebê com o Outro a partir da angústia. A demanda do Outro, nesse segundo momento, se inscreve, agora, enquanto mensagem, propiciando o retorno do que quer a criança: “meu filho chora porque

quer mamar”. O significante não mais da ordem do código, mas da ordem de uma mensagem, inscreve-se, permitindo ao bebê portar um corpo.

Os limites corporais, tocados pela cadeia significante, permitem a emergência do que Lacan nomeia como desejo. O desejo sempre é do Outro, pois são do Outro os significantes que estruturam a linguagem. Diz Fink que o que causa o desejo de uma criança é o desejo do Outro, sendo este a pura capacidade de desejar. Segundo o autor, na tentativa de compreender o que aparece como indecifrável no desejo do Outro – “o que o outro quer de mim” – é que se encontra o desejo da própria criança. Conclui Fink que, dessa forma, o desejo do Outro – referenciado na falta – começa a funcionar como a causa do desejo. O Outro agora pode ser localizado como o inconsciente – o inconsciente estruturado como linguagem.

O objeto *a*, sem substância, sem estrutura, é enraizado no corpo a partir da incidência do significante primeiro; é o seu enraizamento que produz no corpo um recorte. Através dessas elucidações, o *Seminário 10* propõe novidades em relação ao objeto e também ao corpo: Lacan apresenta um corpo sem unidade, com partes descartáveis e soltas que desempenham a função de objeto *a*. O falo exerce a função de *a*, na medida em que se oferece como lacuna ao nível imaginário do corpo, sendo cortado da imagem especular.

A mensagem que advém da demanda do Outro, ao mesmo tempo em que produz sentido, produz um resto, algo que sobra e que destoa da mensagem enviada. “A criança chora, pois está com fome”, “A criança chora não só porque está com fome”. Uma impossibilidade se funda: a impossibilidade de se dizer tudo sobre aquele corpo. Isso que se destaca, que se evidencia com um furo na mensagem enviada, marca a constituição do *a* e a sua função frente à relação do sujeito com o Outro: “Sou a criança que chora porque mamãe diz que tenho fome. Isso é tudo que posso dizer, mas isso não é tudo”. O corpo, então, passa a se encontrar dividido em dois lados, um representado pela imagem especular, pelo que as palavras podem dizer sobre o corpo, e o outro alienado perante a essa. O que escapa à imagem especular é o objeto que se oferece como resto, o objeto *a*. Segundo Vieira “é nessa terra de ninguém feita de angústia e êxtase, entre eu e o Outro, que Lacan situa o objeto *a*” (VIEIRA,2008:77).

A emergência do objeto *a* está diretamente relacionada ao nascimento do sujeito barrado, do sujeito do inconsciente, do sujeito psicanalítico enquanto tal. O sujeito se situa no intervalo entre o objeto *a* e o Outro, marcando um encontro impossível. O sujeito é intervalar, sem qualidades, pois se situa justamente onde falta este encontro. O surgimento do sujeito depende de sua entrada na lógica do Outro, no Outro como o lugar dos significantes. Segundo Lacan:

No início, portanto, existe um a , o objeto da caça, e um A , no intervalo entre os quais aparece o sujeito S , com o nascimento do significante, mas como barrado, como não sabido (LACAN,1962-63/2005:73)

O objeto a , em sua aparição, traz em si o que da relação entre o sujeito e o Outro existe de real, e é deste desvelar que resulta a angústia. Segundo Vieira, a indeterminação do Outro se traduz pela indefinição de seu desejo, evidenciado pela impossibilidade de localizar no Outro “o que ele quer de mim”. Assim, “se esse Outro quer sem que o objeto de seu querer se defina, então a idéia de que algo lhe falta se esvaece. Lacan chega, assim, a esta formula fulgurante: ‘a angústia é a falta da falta.’” (VIEIRA,2008:32).

Como foi dito, o Outro é o lugar dos significantes. No entanto, por mais que o objeto a não possa ser significantizado, ele mantém com o significante um laço estreito. Segundo Lacan, o significante funciona como traço, na medida em que evidencia o caminho ao objeto. Para o autor “o significante é o vestígio do sujeito no curso do mundo” (LACAN,1962-63/2005:89), por mais que este caminho se encontre como desconhecido. O autor nos lembra que o que se esquece, o que não mais se reconhece, não pressupõe a sua não existência. Ao contrário, é justamente o objeto enquanto não sabido que permite ao sujeito o seu reconhecimento enquanto sujeito desejante no mundo e que permite ao desejo um desencadeamento significativo. Para Lacan:

A dimensão do significante não é outra coisa, se quiserem, senão aquilo que se vê aprisionado um animal a procura de seu objeto, de tal modo que a busca deste objeto o conduz a um outro campo de rastros, no qual essa mesma busca perde seu valor introdutório e se transforma em seu próprio fim. A fantasia, o $\$$ em relação a a , adquire aqui o valor significativo da entrada do sujeito na dimensão que o leva a cadeia infinita de significações a que se chama de destino (LACAN,1962-63/2005:78)

O conceito de desejo, no *Seminário 10*, encontra-se em posição de destaque no que se refere ao estudo do objeto a ; é a partir de sua teorização que o objeto a toma corpo. O desejo confere a localização do objeto algumas novidades que têm na obra de Freud a sua ancoragem, pois, de acordo com Freud (1915), como vimos, o objeto da pulsão é o que existe de mais variável, o que nos leva a pressupor a sua inexistência. Se tomarmos a citação acima como referência, podemos dizer que é pelo desejo que o sujeito se envereda na dimensão significativa, pela cadeia significativa. O desejo, como uma forma dada à pulsão, através do entrecruzamento significativo, não tem um objeto específico de investimento.

É pela falta de objeto que o desejo sempre almeja algo para além do seu alcance, não havendo objeto capaz de satisfazê-lo. O desejo não se fixa em um objeto, estando “fundamentalmente preso ao movimento dialético de um significante para outro significante” (FINK,1995:116). Ele deseja desejar.

De acordo com Miller, o seminário *A angústia* rompe com o modelo de intencionalidade, no qual o desejo se encontra face ao objeto; essa é a sua grande novidade. O modelo de causalidade surge como alternativa a esse paradigma, propondo ao objeto outra localização: o objeto como causa do desejo. Assim, o desejo, de acordo com os estudos de Lacan, confere uma posição específica ao objeto; o objeto emerge não sendo mais o objetivo/o fim do desejo, mas como a sua causa. Essa novidade, o objeto *a* como causa, é o que propicia a introdução de toda a cadeia significante orientada, tendo o desejo como norteador. Com essa nova localização, escreve-nos Miller, o objeto-visado e o objeto-causa se diferenciam entre si topologicamente. O objeto *a* emerge como condição do desejo e não como sua intenção.

De acordo com Caldas (2007), o trabalho de Lacan no *Seminário 10* visa

[...] o desencapar o objeto de suas vestimentas imaginárias e simbólicas, para extraí-lo de sentido, da significação, da imagem, enfim, das formas pelas quais ele se torna presente nas demandas, leva-o para o registro do real, como uma presença fora do sentido (CALDAS,2007:40)

Percebe-se, a partir do comentário da autora, que o objeto como causa do desejo aproxima o objeto do registro do real. O real, conceito lacaniano, é o furo presente nos processos de representação. É o limite da linguagem enquanto significação.

No entanto, a relação entre o desejo e o objeto *a* é paradoxal: o desejo, ao mesmo tempo em que tem o objeto *a* como causa, tem como função servir como barra de acesso a esse objeto. Se nos guiarmos pela teoria lacaniana, desejo e lei são sinônimos e funcionam para evitar o confronto do sujeito com aquilo que se denominou de objeto *a*, pois esse confronto tem como resultado a angústia.

Sobre esse paradoxo, afirma-nos Miller que, ao mesmo tempo em que o desejo é fascinado pelo objeto, ele se envereda pelo deslizamento metonímico, o que podemos entender como resultado do próprio recalque. Como resultado desse deslizamento, o desejo se distancia do objeto que o causa. Miller nos escreve que as concepções de separação e alienação, desenvolvidas por Lacan, permitem o entendimento do desejo enquanto fascinado. Nesse movimento, “o desejo é enganado e iludido” (MILLER,2005:43), pois, segundo o

autor, o que é da ordem do imaginário é passível de transformação, e o simbólico sempre se oferece como uma ficção, como um semblante. Esta relação paradoxal entre o desejo e o objeto tem como consequência que, ao mesmo tempo em que o objeto pequeno *a* é irreduzível ao significante, ele se encontra como o suporte do desejo e da fantasia.

A relação estabelecida entre a linguagem e a angústia pode ser elucidada através dos conceitos de desejo e de fantasia. Os processos de simbolização têm como objetivo afastar essa evocação do Outro enquanto pleno, que é próprio da angústia. O desejo, em seu movimento de ir em direção contrária ao objeto que o causa, diz sobre isso. O papel da fantasia pode ser delineado como o que sustenta, no sujeito, o desejo de não saber, de não saber sobre o objeto que o causa. O desejo aparece, então, como alienado.

Afirma Lacan que só há o apagamento da angústia na medida em que o Outro é nomeado, sendo a fantasia quem nomeia. Para Lacan, esse desconhecimento produz uma porta aberta ao desejo e, assim, aos objetos do mundo. A fantasia protege o sujeito do confronto com o *a*. Quando aquela falha, a angústia emerge como afeto. Segundo Caldas, Lacan retoma a teorização da angústia de Freud sob o aspecto de vacilação da fantasia. De acordo com a autora, isso ocorre quando a fantasia deixa de desempenhar a sua função de tela, de véu protetor da presença real do objeto *a*. O aparecimento da angústia revela a presença do objeto *a* e revela também a ausência da distância entre o sujeito e o objeto, necessária para a emergência do desejo. Caldas mostra que, na angústia, trata-se “da presença do objeto que poderia obturar a hiância da qual erige o desejo de um sujeito” (CALDAS,2007:40). Assim, ainda de acordo com Caldas, com a falha da fantasia, o sujeito se depara com o objeto *a* em sua face de horror, como o resto inassimilável do Outro barrado.

2.2 - O objeto *a* e os objetos circunscritos pela linguagem

“Da vida, o que há de melhor, cansaste de provar?”

E o que há de alegrar, agora, a tua existência?

É sempre muito bom fazer uma experiência

E outras novidades doces procurar”

(Fausto de Goethe, fala do personagem Mefistófoles, 1832/1981:115)

Vimos, no tópico apresentado, que Lacan rompe com a já tácita concepção de objeto ao apresentar um conceito que não possui qualidades e que é por essência irrepresentável pela linguagem. No entanto, apesar de distinguir tão propriamente o objeto *a* dos objetos circunscritos pela linguagem que invadem o mundo através de suas qualidades, Lacan nos convida a pensar a forma com que eles se relacionam. Apesar de serem conceitos tão distintos, o objeto *a* e os objetos do mundo só existem em contigüidade. O estudo que aqui se inicia tem como proposta elucidar algumas das características dessa relação. Adianta-se que o estudo que será realizado nada mais é do que um convite para se pensar a forma como o real e a linguagem se relacionam.

Propõe-se, então, a leitura do *Seminário 7, A ética da psicanálise*, em consonância com a leitura já realizada do seminário 10, momento da emergência do conceito de objeto *a*. Essa exposição, além de se incluir na apresentação do próprio conceito de objeto *a*, também já é uma forma de introdução do tema sobre o qual se procurará aplicar, no próximo capítulo, a teoria psicanalítica até aqui apresentada, a saber, o estudo do consumo.

A utilização do *Seminário 7* como forma de tratar de um conceito que ainda não havia sido elaborado, o objeto *a*, tem na própria obra de Lacan as suas razões. De acordo com Fink, até meados da década de 1950, época do já mencionado *Seminário 4*, o objeto lacaniano ainda estava atrelado à semelhança, ao investimento imaginário do objeto. A partir do *Seminário 7*, diz o psicanalista, na exploração do *das Ding* freudiano, é que Lacan dá início à investigação de uma outra forma dada ao objeto, não mais sobre o âmbito do imaginário e do simbólico, mas como objeto real, causa de desejo, como já foi visto. Desta forma, em sua emergência no *Seminário 10*, o objeto *a* é conceitualizado em sua face real e com uma grande proximidade do conceito de *das Ding*. Segundo Fink “É possível ver aqui que aquilo que Lacan denominou de ‘Coisa freudiana’ é uma versão anterior do objeto *a*” (FINK,1995:122). Essa semelhança entre *das Ding* e o objeto *a* sofrerá algumas reformulações ao longo da obra, não chegando mais a ser tão próxima como em seu surgimento. Apesar disso, a intimidade entre o objeto *a* e a instância do real se preservará ao longo de toda a obra.

Anteriormente ao *Seminário 7*, o conceito de real ainda não detinha a importância que se desenvolve na obra de Lacan a partir deste. Mais do que isso, é a partir desse seminário que o real começa a ganhar um outro corpo, em redor do desenvolvimento que Lacan faz acerca da Coisa freudiana (*das Ding*). Lacan, com isso, situa a Coisa topograficamente no real, apontando para a sua impossibilidade de ser abarcada pelo simbólico.

No entanto, isso que foge ao sentido, o *das Ding*, é retomado por Lacan em suas implicações éticas. É a partir da compreensão do engendramento de *das Ding* em atos guiados

pela ética que poderemos entender a proposta para essa parte do trabalho: a relação do objeto *a* com os objetos em sua concepção ordinária, ou, se nos guiarmos pelo *Seminário 7*, entre a Coisa e as coisas do mundo.

Em seu questionamento sobre a ética da psicanálise, Lacan a contrapõe à moral. A moral, para o autor, trata da relação do homem com o bem, com ideais instaurados pelas leis morais. O agir moral se engendra em um ideal de conduta, regido pelo sistema de bens que está envolvido na moral. Já a ética psicanalítica, para Lacan, está além do bem e do mal. Não supõe os valores e regras exigidas pela moral, não estando referida ao sistema de bens. Ela é sem qualidades.

No entanto, apesar de se diferenciarem, a moral e a ética se encontram em contínua relação, e essa é uma tese forte levantada por Lacan. Segundo o psicanalista, Freud relaciona a moral e a ética em sua obra *O mal-estar na Civilização* (1930), diferenciando-as em suas naturezas. Freud alcança a dimensão ética da ação humana, na medida em que não reduz as conseqüências da moral ao âmbito unicamente da obrigação de um indivíduo. Segundo Lacan:

Ela esclarece, acentua, dissipa as ambigüidades de pontos totalmente distintos da experiência analítica, e do que deve ser nossa posição em relação ao homem – uma vez que é com o homem, com uma demanda humana permanente, que estamos envolvidos em nossa experiência a mais cotidiana. Como lhes disse, a experiência moral não se limita ao aspecto de resignar a perder o que não tem jeito, ao modo pelo qual se apresenta em cada experiência individual. Ela não está unicamente ligada a esse lento reconhecimento da função que foi definida, auto-nomizada por Freud sob o termo de supereu [...] (LACAN, 1959-1960/1999:16)

Freud, assim, aponta no ato humano um para além da moral, o que leva Lacan a dizer que Freud não era um moralista, apesar de trazer o tema da moral aos estudos psicanalíticos, como é o caso do próprio *Mal-estar na Civilização* (1930) ou de *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908). Freud vai além de um estudo sobre as leis morais, na medida em que se questiona sobre o desejo nos atos humanos.

Para Lacan, a dimensão ética em entrecruzamento com a moral se situa precisamente no campo do desejo, como já teorizava Freud. É justamente no questionamento de Freud sobre a relação mantida entre isso que se estabelece pela moral e isso que não pode ser totalmente limitado por ela, como a pulsão, que se situa o entrecruzamento entre a moral e a ética. No entanto, antes da apresentação da importância do desejo para o tema da ética, e para sua boa compreensão, é preciso que nos detenhamos por um momento na tarefa de desdobramento do conceito de Coisa.

Lacan diferencia, na obra de Freud (1895), os termos *die Sache* e *das Ding*, que são duas palavras que designam coisa. No entanto, conceitualmente, mostra-nos Lacan, elas em muito se distinguem. De um lado, *das Ding*, a Coisa, é o que escapa da representação, o que faz obstáculo à simbolização, o que se encontra na origem do psiquismo, na origem do desenvolvimento pulsional. *Das Ding* está para além do bem e do mal, uma vez que estes estão incluídos na cadeia significante referenciada pela moral. *Das Ding* pertence ao real, pois, como nos mostra Lacan, ele é o que do real padece de significante. De outro lado, *die Sache* se encontra no âmbito das representações, estando presente na cadeia significante. *Die Sache* são as coisas do mundo, os objetos da cultura delimitados pela linguagem.

A diferenciação apresentada, entre a natureza da Coisa e das coisas, não pressupõe entre elas uma barreira intransponível. É o que leva Lacan a afirmar que, mesmo estando a Coisa alheia à cadeia significante, ela só se faz presente no mundo através da linguagem. O significante dá lugar à Coisa, permite a ela um contorno, fazendo com que ela possa se situar como um furo, como o vazio que permeia a linguagem. Dito de outra forma, apesar de não estar incluída na cadeia significante, os significantes contornam a Coisa. A relação entre a Coisa e a linguagem é paradoxal, pois se, por um lado, a Coisa é íntima da linguagem, visto que é só por ela que a Coisa existe, por outro lado, e concomitantemente, a Coisa é sempre distante da linguagem, visto que ela é o que existe de irrepresentável na cadeia significante.

A Coisa como íntima e distante da linguagem se encontra presente na obra de Freud em seu texto *O estranho* (1919). Apesar de os conceitos utilizados nessa obra não serem os mesmo utilizados por Lacan – Freud não se refere ao conceito de Coisa nesta obra – o princípio exposto parece ser o mesmo. O retorno a este texto permite, assim, entendermos a localização de *das Ding* em relação aos significantes que povoam a linguagem.

Em *O estranho*, Freud pontua na palavra “estranho” duas significações, uma de estranheza e a outra, de forma oposta, de familiar. Ressaltamos esse texto porque a ênfase conferida por Freud a esta palavra parece se dever justamente ao seu caráter paradoxal. Pergunta Freud: como pode o estranho surgir de algo familiar? Ou, melhor, como pode o estranho surgir de algo que sempre foi apenas familiar? A leitura de Lacan sobre *O estranho* nos permite situar o *das Ding* no universo lingüístico a partir de sua face de estranheza. É só no que existe de mais familiar ao homem, a linguagem, que surge o que dela se destaca, a Coisa. Dito de outra maneira, é a partir do que é afirmado como familiar, significado desde muito pelo significante e incluído em nossa fantasia, que consiste a realidade para o neurótico, que surge o estranho, apontando para o que existe de real.

A afirmação de que é no espaço limite entre o simbólico e o imaginário que o que existe de mais real pode incidir também é o que faz com que Lacan aproxime a moral e a ética, apesar e, sobretudo, por diferenciá-las tão bem. Lacan nos ensina que a proximidade entre a moral e a ética acontece na medida em que é através dessa proximidade que o real, o lugar de *das Ding*, é evidenciado, uma vez que, como foi visto, é através do simbólico e do imaginário que o real ganha contorno. O entendimento da proximidade entre a moral e a ética pode ser esclarecido através da afirmação de Lacan de que o princípio da realidade possui um segredo, e que este segredo é *das Ding*.

O princípio da realidade é o que permite que se modifique o rumo da pulsão, não mais em direção ao objeto, mas agora tendo o objeto como causa. Sobre isso, diz Rinaldi (1996), o princípio da realidade é uma retificação do princípio do prazer em seu movimento de adiamento da realização do desejo. Nas palavras de Rinaldi:

Para Lacan, o inconsciente é estruturado pelo simbólico e o que é visado pelo princípio do prazer é o retorno de um signo, enquanto índice de satisfação. O que ele reencontra na realidade, contudo, são apenas “seus rastros”. A experiência humana caracteriza-se pela distancia entre a articulação do desejo e a sua realização, uma vez que a sua satisfação é sempre parcial. Isto, para ele, constitui-se na mais profunda experiência moral. O princípio de realidade, enquanto retificação do princípio do prazer, adiamento da satisfação, exerce-se sempre de forma precária. Há o que chama de um “segredo” desse princípio de realidade e é nesse ponto que se situa *das Ding* (RINALDI, 1996:70)

Pode-se compreender a implicação da relação entre realidade e *das Ding* para a ação humana com a afirmação psicanalítica de que o curso original da pulsão é a inércia, o retorno à morte. A inclusão do homem na linguagem é o que permite que a realidade indique à pulsão um outro destino, o de relacionar-se com objetos. O sentido constitui a realidade, a partir da instauração da fantasia, direcionando a pulsão para estes objetos agora dotados de qualidades. Afirma Rinaldi que a realidade se instaura a partir da fantasia em sua formação simbólica, sendo esse o único modo de constituição da realidade para o homem.

As elucidações expostas permitem um primeiro entendimento da relação entre a ética e os objetos do mundo, visto que esses, sendo dotados de qualidades, situam-se no sistema de bens engendrado pela moral. No entanto, essa exposição não esgota o tema, visto que um outro conceito é central no esmiuçar da ética da psicanálise. Esse conceito é o de desejo, presente de forma maciça no seminário da ética (*Seminário 7*) e também no *Seminário 10*, como foi visto. Lançar-nos-emos no estudo do conceito de desejo, querendo demonstrar as contribuições do estudo de *das Ding* no nascimento do conceito de objeto *a* ao averiguar a

semelhança entre esses dois conceitos. Com esse mesmo fim, retornaremos a alguns tópicos já apresentados.

Das Ding, no *Seminário 7*, é apontado por Lacan principalmente como causa de desejo; o mesmo ocorre com o objeto *a* no *Seminário 10*. Segundo Fink (1995), o que entendemos no senso comum como desejo não corresponde ao conceito de desejo para a psicanálise. Esse desejo próprio do dia-a-dia, próximo dos objetos do mundo que nos cercam, tem mais proximidade com o conceito de Lacan de demanda. Segundo Fink, Lacan opõe radicalmente demanda e desejo. No entanto, essa diferenciação não implica uma ausência de relação entre eles. A relação existente entre demanda e desejo é correlata da relação que se estabelece entre a Coisa e as coisas, ou, de acordo com o *Seminário 10*, entre o objeto *a* causa de desejo e os objetos do mundo. O que produz o laço entre demanda e desejo ou entre o objeto *a* e os objetos é o significante engendrado na cadeia significativa. Observemos o esquema de Fink: “Causa – desejo – deslizamento metonímico de um objeto para o próximo”.

O objeto *a*, ao ocupar o *status* de objeto de desejo, conduz o homem por uma direção acreditada por ele. Como resultado, quanto mais ele segue aquilo que nomeia de objeto de desejo, mais se encontra distanciado dele. Uma distância se inaugura entre o objeto próprio do desejo, o objeto *a*, e os objetos da demanda. A distância referida é o próprio desejo; é o que observamos no esquema apresentado de Fink.

Assim, a distinção lacaniana entre demanda e desejo se baseia nessa oposição existente entre o objeto causa de desejo e os objetos que são nomeados pela linguagem como objetos de desejo. Os objetos que perpassam a cadeia significativa, que podem ser nomeados pela linguagem, são denominados por Lacan de objetos da demanda. Os objetos prometidos ao desejo, parciais, são aqueles que têm o *a* como princípio e se encontram a nível significativo incluídos como tal. O objeto *a*, ao contrário dos objetos parciais, não pode ser nomeado, pois ele se oferece justamente como um furo na linguagem.

Por não serem o objeto do desejo propriamente dito, os objetos da demanda variam, são inconstantes. A demanda, em seu relacionar-se com objetos, alterna-se de um objeto para outro, tendo como recurso o deslizamento significativo. Esses objetos transitórios são nomeados por Freud como parciais e denunciam uma tentativa frustrada da linguagem de atravessar imaginariamente e simbolicamente o que Lacan nomeia como objeto *a*. O objeto *a* se distingue dos objetos do mundo justamente por não ser intercambiável, demonstrando o que dele se inscreve como real em seu estatuto de Coisa. Essa diferenciação tem como origem o que já foi visto através do exame da oposição existente entre a Coisa e as coisas do mundo. Segundo Fink:

O real é em essência aquilo que resiste a simbolização e, portanto, resiste à dialetização característica da ordem simbólica, na qual uma coisa pode ser substituída por outra. Nem tudo é substituível; algumas coisas não são intercambiáveis pela simples razão de que elas não podem ser ‘significantizadas’. Elas não podem ser encontradas em outro lugar, uma vez que têm o estatuto da Coisa, exigindo que o sujeito volte a ela repetidas vezes (FINK,1995:118)

Assim, o objeto *a* se presentifica no desejo como a falta da linguagem, como o vazio instaurado pela ausência de um objeto próprio à pulsão, de acordo com o que Freud nos ensina. Os objetos de desejo, dessa forma, presentificam o real da Coisa, por apontarem para a ausência de um objeto da pulsão. O fracasso da linguagem de não conseguir englobar a Coisa é justamente o que impulsiona o deslizamento significante. É o que leva o sujeito a sempre querer mais, a nunca estar satisfeito por completo em suas experiências, em suas relações de objeto, o que faz Lacan afirmar, já no *Seminário 4*, que o importante da relação de objeto é justamente a falta de objeto. Esse descompasso em relação aos objetos é o responsável pelo fato de o sujeito estar a todo o momento nomeando um objeto diferente para o seu desejo.

A dimensão ética da ação humana incide, na medida em que é a partir do real que o desejo emerge e que os objetos do mundo são localizados. Por mais que estejam em pólos opostos, os objetos da demanda e o objeto *a* possuem uma relação de intimidade, o que já foi visto a partir da obra *O Estranho* de Freud. Isso porque a presença do desejo sempre indica o objeto *a*, se o tomarmos como causa de desejo. Por outro lado, a presença do objeto *a* não indica o desejo, mas uma condição de possibilidade para que ele ocorra. Esse é o paradoxo que concerne ao objeto, na medida em que, ao evidenciar a Coisa, ele é distante e, ao mesmo tempo, íntimo, pois sabemos dele através da linguagem – ou melhor, da falta presente na linguagem. Por Lacan:

[...] o objeto de seu desejo seja, para ele, sempre mantido a distancia. Essa distancia não é completamente uma distancia, é uma distancia íntima que se chama proximidade (LACAN,1959-60/1999:97)

A distância que o desejo instaura em relação ao objeto *a* indica que o sujeito não pode se relacionar com ele em uma relação direta, pois não é possível ao sujeito se confrontar com a falta, com o vazio em sua totalidade. Esse encontro hipotético indicaria uma realização da pulsão absoluta e mortífera, pois seria a morte total do desejo, do sujeito desejante. Essa afirmação aponta para outro conceito também essencial ao estudo da relação do objeto *a* com

os objetos: o gozo. O gozo é um conceito essencial ao tema do objeto, da relação que envolve o objeto *a* e a linguagem.

Embora, no *Seminário 10*, o objeto *a*, em sua face de causa de desejo, apareça como personagem principal, outra face do objeto *a* nos é apresentada no final desse seminário por Lacan. O objeto, representando a falta, é o que desencadeia o desejo, mas, como nos mostra Lacan, também é o que cessa o desejo. O objeto incide como aquele que, ao invés de evidenciar a falta, desencadeia o gozo. Por Lacan:

É nesse sentido que toda função de *a* refere-se a lacuna central que separa, no nível sexual, o desejo do lugar do gozo, e nos condena ao imperativo que faz com que, para nós, o gozo, por natureza, não esteja prometido ao desejo. O desejo só pode ir de encontro dele, e para encontrá-lo, deve não apenas compreender, mas transpor a própria fantasia que o sustenta e o constrói (LACAN,1962-63/2005:359)

Assim, o *a* como causa de desejo é a forma pela qual o objeto é introduzido no seminário. No entanto, Lacan aponta para o gozo como outra forma dada ao objeto. O desejo, na medida em que tem o objeto como causa, se distancia do objeto, se afastando de seu encontro. Diz Rêgo Barros (2007) que a capacidade de desejar é ficar de vez em quando sem o objeto, sem a satisfação oriunda desse objeto que se quer possuir. O gozo, pelo contrário, ocorre no encontro com a Coisa.

O encontro direto com a Coisa, como está sendo visto, é impossível, o que faz do gozo total uma mitologia. É nesse contexto que o gozo é tido como mortífero, pois ele não é do âmbito da vida, da linguagem. Segundo Miller (2000), essa concepção de gozo, como impossível, como aquele que se encontra referenciado ao real, é introduzida por Lacan no seminário 7, a partir de sua teorização sobre *das Ding*. Mostra-nos o autor que *das Ding* demonstra que a verdadeira realização pulsional não se encontra nem no simbólico, nem no imaginário, e sim no real, por não poder ser dotada de sentido.

Tanto o imaginário quanto o simbólico servem como verdadeiras barreiras ao real. Os dois se constroem a partir da impossibilidade de simbolização de *das Ding*. É o que faz com que Miller afirme que o desejo não traz a verdadeira realização pulsional, já que, como foi visto, a finalidade do desejo é sempre uma falsa finalidade: “Não se trata de realização de desejo” (MILLER,2005:49). O que guia o desejo é o seu desconhecimento em relação ao objeto. No gozo, pelo contrário, não se trata de desconhecimento. O gozo ocorre no encontro com o objeto *a*. Segundo Vieira, o objeto *a* “é justamente o ponto em que o desejo se

consuma e o gozo consome” (VIEIRA,2008:75). Uma ruptura se estabelece entre o desejo e o gozo.

O gozo nos dois seminários – *A ética da psicanálise* e *A angústia* – se inscreve como um lugar vazio. No entanto, Miller nos salienta que essa abordagem também inaugura a perspectiva de que esse vazio se oferece ao preenchimento. Suplementos surgem dessa abordagem; no entanto, estes sempre se fazem presentes como inadequados, não importa qual seja esse substituto. Inadequação essa que estamos vendo a respeito dos objetos do mundo.

Nessa perspectiva, por mais que o gozo total seja inacessível, o sujeito, ainda assim, goza. Não se trata mais do gozo em sua realização plena, mas de uma satisfação localizada e transgressora. Segundo Miller, o gozo aparece sob a forma de exceção – o que é uma novidade. Na estrutura da linguagem, algo não pode ser por ela aprendido, no entanto, ainda assim, “é assimilado grosseiramente ao corpo como vivo” (MILLER,2005:24). Essa é a estrutura do gozo nesses seminários. O gozo irrompe como uma transgressão a disjunção existente entre a linguagem e o real. Nas palavras de Miller:

Nesse paradigma, onde o gozo é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão (MILLER,2000:6)

De acordo com o autor, o desejo se reporta ao Outro como o lugar dos significantes, percorrendo o estatuto da linguagem. Já o gozo se reporta ao real e tem no corpo próprio a sua localização. Porém, por mais que exista uma ruptura entre o desejo e o gozo, o amor se faz presente como mediador, pois é através do amor que as falsificações de objetos ocorrem.

Assim, o gozo, não mais o gozo mortífero, mas o gozo parcial, é aquele que é acessível ao sujeito. Esse gozo também indica a Coisa, mas, ao mesmo tempo, evidencia-lhe em sua condição de contornada pelo significante. O gozo como suplementar é uma transgressão da lei – o que o define como gozo –, ao mesmo tempo em que é inerente à lei, marcado pela lei. Pode-se dizer que a relação do sujeito com o estranho é a relação do sujeito com o gozo, em sua face íntima e, ao mesmo tempo, distante, já que a Coisa não deixa de se fazer presente como inacessível. Segundo Coutinho, “o caráter real da Coisa comparece sempre a cada vez que o sujeito reencontra o objeto” (COUTINHO,2000:141). É esse reencontro que leva Lacan a afirmar que o que retorna da realidade é o real sob a forma do estranho. Entenda-se: o estranho, em sua face de estranheza e de familiaridade. O estranho é o gozo. É a presença do objeto não mais como causa de desejo, mas como obturador.

Terminamos esse tópico com alguns dizeres do pensador alemão J.W. Goethe sobre a relação entre o gozo e o desejo. Nas palavras de seu personagem Fausto:

“Assim oscilo eu entre o desejo e o gozo

E no gozo me inflamo ou abraso no desejo”

(*Fausto* de Goethe ,1832/1981:155)

2.3 - Considerações a respeito do conceito de objeto *a*

Segundo Vieira (2008), o entendimento do objeto *a* ocorre em meio à inclusão do real na linguagem, o que foi visto a respeito da presença da Coisa nas coisas. Para tal compreensão, narra uma experiência vivenciada por Lacan em seu período de férias. Lacan, de férias em uma colônia de pescadores, passa a observar uma lata de sardinha no meio do mar. Um menino, ao observar o entusiasmo de Lacan com a lata de sardinha, diz-lhe: “Tá vendo aquela lata? Ela não está te vendo, não”. Vieira afirma que o exemplo parece banal, mas que, de fato, “materializou diante de seus olhos o Lacan dele: intelectual parisiense que assiste a tudo maravilhado, ‘mané’ encantado com o mar e seus trabalhadores” (VIEIRA,2008:21)

De acordo com Vieira, o que se destaca para o estudo do objeto *a* nesse exemplo é o lugar da lata de sardinha na cena proposta. Como diz o psicanalista “ela não é exatamente um objeto, não interessa ao Outro, nem faz parte do previsto, mas não pode ser simplesmente desconsiderado. Em vez disso, é decisivo para a sustentação da cena” (VIEIRA,2008:21). A lata de sardinha é localizada por Vieira como resto, como lixo, como sobra, lugar este conferido ao objeto *a* – como tudo que se apresenta como que excluído e estranho à cena em questão.

Gostaríamos de apresentar outro exemplo, através da obra de um artista contemporâneo, que pode ser útil para o estudo daquilo em que consiste o objeto *a*. O entendimento disso que funciona como sobra, como resto, e paradoxalmente não pode ser desconsiderado, tem na arte de Vik Muniz a sua ancoragem. Em suas obras nomeadas de lixos – exibidas no MAM (Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro) –, Muniz nos apresenta através da arte o que Lacan nos ensina na teoria sobre a função do objeto. As fotografias de Muniz parecem traduzir com fidelidade a função que o objeto *a* exerce para a psicanálise.

Vik Muniz produz fotografias a partir de imagens formadas com objetos os mais variados. Chocolate, diamante, barbante e lixo são utilizados em sua arte a fim de construir formas, dando contorno à imagem desejada. A fotografia retrata a formação dessas imagens.

O que se destaca na arte de Vik Muniz não parece ser apenas o fato de ele construir imagens, figuras a partir de objetos tidos como banais. O mais curioso, o que de fato faz dessas peças obras de arte, no sentido forte do termo, pode ser sintetizado nas palavras de seu curador. Segundo ele, o objetivo de Vik não é simplesmente fazer do lixo, por exemplo, um instrumento para a formação de imagem. O que de fato se evidencia nessas obras é que, ao mesmo tempo em que o lixo serve de base às imagens, ele não deixa de se destacar, de se apresentar como um elemento distinto e estranho a elas. Em suas palavras: “o resultado são imagens surpreendentes, que nos parecem a um só tempo familiares e estranhas” (Citação presente na exposição de Vik Muniz no MAM, Rio de Janeiro, março de 2009).

O objeto *a* – como foi visto através do estudo de sua relação com os objetos do mundo – serve à cena, à linguagem, à imagem, à representação, ao mesmo tempo em que não deixa de se evidenciar como algo distinto, separado e estranho a elas. Nas fotos do artista, por mais perfeita que seja a imagem formada, os objetos destoam da imagem, transmitindo-nos, assim, a sensação de estranheza. Essa é a forma como os objetos são apresentados na obra de Muniz.

A forma paradoxal como se apresenta a relação entre o lixo e a imagem na arte de Muniz é elaborada conceitualmente por Lacan através da relação entre o objeto *a* e os objetos do mundo circunscritos na linguagem. Diz-se paradoxal porque a relação entre a linguagem e o real é apresentada, por Lacan, como não concernindo a um antagonismo dual.

3 – DE LINGUAGEM E DE CONSUMO

O estudo que se segue tem como objetivo trazer algumas considerações a respeito da relação que se estabelece entre a linguagem e o consumo. Para isso, trazem-se diferentes pensadores de áreas como sociologia, filosofia e psicanálise, que de alguma forma abordaram esse tema a seus modos. Alerta-se que não se tem como objetivo o aprofundamento em nenhuma das teorias citadas. Apenas se tem como intuito apontar para a inseparabilidade entre o consumo e suas práticas de linguagem, trazendo algumas de suas particularidades. Quando pensamos em consumo, normalmente, vinculamos a ele os chamados objetos de consumo. O presente trabalho tem como objetivo demonstrar que, mais do que a objetos, o consumo visa à própria linguagem.

O estudo proposto é formado de três partes. Na primeira parte, ainda não teremos como objeto a linguagem. Primeiramente, parte-se para uma leitura do que alguns autores definem como atualidade, buscando analisar a influência do consumo para a sua caracterização. Pretende-se demonstrar o porquê de algo que já existia na modernidade – o consumo de objetos – definir tão bem a época atual e servir, até mesmo, de objeto de diferenciação em relação a outras épocas, inclusive a própria modernidade. Só após essa primeira parte, buscar-se-á analisar a relação entre a linguagem e o consumo e a contribuição psicanalítica ao tema a partir da leitura de Lacan sobre Marx.

3.1- Os dias de hoje e os de ontem

Sabe-se a relação intrínseca entre o consumo e os dias de hoje. No entanto, esta relação de intimidade advém de uma série de modificações paradigmáticas que permitiram ao consumo o lugar que detém hoje. Autores como Bauman (1998) e Ehrenberg (1988) ressaltam que a leitura de Freud a respeito da civilização e da cultura tem como referencia a sua própria época, a saber, a modernidade. Segundo Bauman, na modernidade, essa troca estava marcada por aspectos referentes à época, como um excesso de ordem e regulação, e pela escassez da liberdade. De acordo com o sociólogo, limitava-se a liberdade em troca de um pouco de segurança. Porém, como se percebe, essas características não podem mais definir o discurso atual, tampouco o do consumo. Começaremos, então, por uma pequena apresentação de alguns aspectos que distinguem a modernidade da atualidade. Para isso, iniciaremos com uma breve exposição de um filósofo, Foucault, que se mantém presente em

grande parte dos estudos sociológicos e filosóficos que se propõem a pensar acerca dessas modificações paradigmáticas.

Foucault, a partir da teorização sobre o poder, aponta nas disciplinas e nas instituições – hospitais, escolas, prisões etc – elementos centrais para a perpetuação dos mecanismos de poder e de seus esquemas de regulação na modernidade. Para a análise do papel que as instituições desempenham na modernidade, o poder é, para Foucault, um valioso instrumento. No entanto, essa afirmação não implica um mecanismo de poder que age através da censura e da repressão – esta uma das grandes novidades trazidas pelo filósofo.

É fundamental entendermos, de início, que o filósofo revoluciona a leitura até então estabelecida sobre o poder. O poder, para Foucault, não se constitui nem está intimamente vinculado ao poder de um estado, sendo esta é uma de suas maiores críticas a Marx. O poder (1979) não tem, para o filósofo, localidade específica, não estando aqui ou ali. Ele não se define por sua localização, mas pelos mecanismos e relações de poder que se encontram por todo o campo social.

Os mecanismos de poder atuam sobre a cultura de diversas formas e por meio das mais diversas instituições, como é o caso da modernidade. O poder penetra nos atos cotidianos, formando o que Foucault denomina de microfísica, atuando no âmbito do micro, estando presente nos gestos e nos discursos. Para Foucault, o poder é imanente aos saberes constituídos em uma determinada época e à forma como eles se articulam, o que ele demonstra com perfeição em *História da sexualidade* (1977). Para o autor, para além da repressão da sexualidade, a modernidade, junto as suas instituições (hospital, igreja, escola) e seus devidos saberes (médico, religioso, pedagógico), proporcionou a inclusão da sexualidade em discurso, o que denominou de dispositivo da sexualidade.

Mais do que uma repressão, os mecanismos modernos criavam todo um sistema de saber sobre a sexualidade e sobre o corpo. De acordo com Machado (1982), o capitalismo não poderia ter perdurado se tivesse como único suporte a repressão. A disciplina implica a construção de discursos e saberes. Assim, todo um sistema de poder-saber-prazer permeia a sexualidade no mundo moderno.

Muito mais do que uma repressão, a sexualidade passa a existir ao ser posta em discurso. Foucault, assim, localiza no poder uma positividade. O autor nos diz que os mecanismos de poder se tornam invisíveis, ao serem tomados por cada um como partes integrantes de si mesmos, como no caso do dispositivo da sexualidade. O corpo, então, se torna um elemento de grande valia ao poder. Ele é incitado de várias formas, tendo como

recurso inúmeros mecanismos. A partir dessa elaboração teórica, Foucault teoriza acerca do biopoder.

A noção de biopoder surge na obra de Foucault no fim de *A História da Sexualidade I: a vontade de saber* (1977). No entanto, é em seu seminário *Naissance de La biopolitique* (1978-1979) que Foucault discorre sobre o que propiciou o surgimento de uma biopolítica. O liberalismo surge como outra forma de governar que tem como objetivo maximizar os seus efeitos econômicos. Para Foucault, em resumo, o biopoder surge com o liberalismo americano, que não mais se guiava apenas por atuações de ordem econômica. Ele também possuía como objeto de investimento a família, a natalidade, a delinquência e a política penal. Como resultado, aspectos da vida são incluídos nas estratégias governamentais, resultando em uma outra, e mais poderosa, forma de controle da população. O biopoder é, assim, uma política de controle dos corpos e da vida, fundamental para a manutenção dos interesses do capitalismo.

O biopoder pode ser visto como uma forma mais poderosa e mais ágil de controle, pois possui como seu objeto o que existe de mais íntimo, o corpo. O biopoder é ágil, pois nele o poder se guia cada vez menos através da imposição, uma vez que seus instrumentos são os prazeres, os gostos, os gestos. Muitos pensadores que teorizam sobre a atualidade se utilizam da concepção de biopoder, pois ela serve como forma de entender os mecanismos da atualidade que não mais precisam da imposição das instituições para atuar, que têm um caráter altamente fluido e que não se fixam em nenhuma entidade ou regra sólida. Autores que estarão presentes nesse trabalho, como Bauman, Lipovetsky e Žižek, têm em Foucault e nos seus ensinamentos sobre o poder e sobre as disciplinas da modernidade um ponto de partida. O que todos esses autores tiveram como ensinamento de Foucault, como ainda veremos, é que a ausência de regras definidas e imposições restritivas não implicam uma diminuição da atuação dos mecanismos de poder e de controle.

A partir da análise de Foucault, muitos se ativeram a pensar a diferenciação entre a modernidade e a atualidade e a distinção espaço-temporal entre essas duas épocas. Um dos primeiros a se ater sobre esse tema foi Richard Sennet (1974). De acordo com Sennet, as dicotomias modernas marcavam espaços bem delimitados entre a esfera privada e a pública. Nos séculos que se seguiram ao século XVIII, a divisão entre o espaço público e o privado passa a não ser mais a mesma. O público e o privado se borram a tal ponto que não se pode mais se distinguir com firmeza os seus limites e fronteiras. Esse é o novo paradigma do mundo da atualidade, a falta de barreiras e limites bem definidos, a ausência de instituições que sirvam como suporte ao ideal público.

No entanto, ao contrário de um excesso de ordem e de regulação, o tempo atual – a pós-modernidade, como nomeia Bauman – é caracterizado por uma espécie de desregulamentação, que em muito demonstra essa ausência de limites entre o público e o privado. A liberdade individual é a palavra de ordem. Porém, diz-nos o autor, a lógica que regulava a relação com a civilização – perde-se algo para se poder ganhar – ainda se mantém, mas com uma modificação na localização de seus elementos: “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade” (BAUMAN,1998:11). No entanto, agora, com o sacrifício da segurança, a felicidade também não pode ser assegurada nesse novo paradigma.

De acordo com Bauman, os homens modernos, mais do que imersos em um espaço institucionalizado, viviam em um tempo-espaço estruturado, rijo. Um conhecimento guiava a relação espacial e temporal do homem. Por mais que esse homem pudesse se perder, sabia-se perfeitamente o itinerário a se seguir. De acordo com a análise de Bauman, a solidez do espaço-tempo não mais define a relação entre o homem e a atualidade. O autor teoriza, ao contrário de um sistema que prega a regulação pelo viés das disciplinas, uma maior fluidez no que se refere ao discurso da atualidade, o que Bauman nomeia de sociedade líquida. Como forma de demonstrar como ocorre essa nova maneira de viver no tempo/espaço, Bauman recorre a dois personagens que definem as conseqüências desse excesso de desinstitucionalização presente na vida social da pós-modernidade: o turista e o vagabundo são, segundo o autor, metáforas do homem contemporâneo.

Os turistas não fazem parte do lugar que visitam. Na despreocupação de suas viagens, eles possuem a mobilidade de mudar de lugar quando lhes for conveniente, sempre que algum outro local lhes parecer mais atraente, ou, ainda, quando o lugar em que estão não mais lhes proporcionar prazer. Essa mobilidade é denominada por eles de liberdade.

Ao contrário dos homens modernos, a preocupação dos turistas é o movimento e não o lugar de destino. Os turistas se distinguem dos peregrinos – que metaforizavam o movimento do homem moderno – na medida em que o andar do peregrino era guiado por uma direção, por uma meta que proporcionava sentido ao tempo futuro e que o ligava ao lugar e as pessoas que em seu caminho encontravam. Já os turistas têm a flexibilidade de se ligar e se desligar, não só dos lugares que são visitados, mas também das pessoas que neles encontram.

A figura do turista simboliza a ruptura com esse espaço/tempo bem estruturado da modernidade e responde, a seu modo, a questão inaugurada por Bauman: “Como pode alguém investir numa realização de vida inteira, se hoje os valores são obrigados a se desvalorizar e, amanhã, a se dilatar?” (BAUMAN,1998:112). Diz-nos Bauman: “No jogo e na vida dos

homens e mulheres pós-modernos, as regras do jogo não param de mudar ao longo da disputa. A estratégia sensível, portanto, é manter curto cada jogo” (BAUMAN,1998:113). A manutenção de um curto tempo de jogo consiste em não se fixar por muito tempo. É essa a estratégia dos turistas: não ter localização fixa.

Essa estratégia caracteriza a relação do homem com o tempo na atualidade, definida pelo autor como um presente contínuo. O tempo é destituído de passado e futuro; o presente é destituído de história. O presente não mais segue em alguma direção. Como consequência, “o tempo já não estrutura o espaço” (BAUMAN,1998: 113).

Ao contrário do que tendemos a inferir, não só de prazeres é a vida do turista. Ao prezar a liberdade, os turistas se movimentam presumindo se movimentarem por iniciativa própria. No entanto, pontua Bauman, não existe a escolha de não se movimentar. Alguns, talvez, escolhessem um lar estável se isso lhes fosse perguntado. Nas palavras do autor:

Muitos talvez se recusassem a se aventurar numa vida de perambulação [...] se estão em movimento é porque foram impelidos por trás – tendo sido, primeiramente, desenraizados por uma força demasiadamente poderosa, e muitas vezes demasiadamente misteriosa, para que se resista. Vêm sua situação como qualquer coisa que não a manifestação de liberdade (BAUMAN,1998:117)

Esses são os vagabundos. Eles não sentem o movimento das viagens como iniciativas próprias. Movimentam-se porque não têm escolha. Bauman nos adverte que o turista e o vagabundo não são personagens separados e distintos. O vagabundo é o outro lado do turista, ou, nas palavras do autor, o vagabundo é o mais íntimo privado do turista. Para o sociólogo, em uma época que não se caracteriza por esferas bem definidas, a divisão entre o turista e o vagabundo é a que melhor define os nossos tempos.

É interessante notarmos que Bauman, ao exemplificar o movimento do turista e do vagabundo, teoriza sobre uma lógica imanente às relações da atualidade que não se resume a um querer individual. Autores como Baudrillard teorizam sobre essa lógica como sendo a própria lógica do consumo, como veremos adiante.

3.2 - A fluidez do consumo

A terminologia “sociedade de consumo” é oriunda do pensamento de Baudrillard (1970). Como Bauman, ele também localiza a felicidade como um elemento essencial para se

pensar alguns aspectos da atualidade. No entanto, o filósofo teoriza sobre a importância do consumo de objetos para a sociedade e a sua veiculação com a idéia de felicidade. A felicidade passa a equivaler à idéia de ter, de consumo dos mais diversos produtos do mercado.

O interessante da teorização de Baudrillard é que ele não esgota a sua investigação na relação existente entre os consumidores e os objetos. Mostra-nos o autor que o consumo se expande para além do simples ato de consumir e para além de um enfoque meramente econômico. O consumo, mais do que regular o que se compra e o que se deixa de comprar, passa a regular a vida. Enuncia o autor que o consumo passa a organizar o cotidiano, fazendo com que os seus consumidores se sintam vivos. A lógica do consumo se torna a lógica da vida e dos relacionamentos, ultrapassando a relação com os objetos. A lógica do consumo se expande para os atos, para as atividades e para o relacionamento entre os homens. Ela é, mais do que uma forma de comprar, uma forma de se relacionar.

Na fenomenologia do consumo, este clima geral da vida, dos bens, dos objetos, dos serviços, das condutas e das relações sociais representa o estado acabado, “consumado”, em uma evolução que vai da abundância pura e simples, através de redes articuladas de objetos até o condicionamento total dos atos e do tempo [...] (BAUDRILLARD,1970/2003:23) (Nossa tradução²).

Lipovetsky também nos alerta para a expansão e para as conseqüências do consumo de objetos. Segundo o autor, a ruptura com valores e ideais institucionais aliados à cultura hedonista e de consumo levou a um fenômeno de individualização inédito.

O sociólogo também se utiliza da comparação entre a modernidade e a atualidade para tratar do tema do consumo. Em 1983, o autor ainda se utiliza do termo pós-modernidade para se referir à segunda fase do capitalismo, a época atual. No entanto, em *Os tempos Hipermodernos* (2004), o sociólogo aponta que esse não é o termo mais apropriado, propondo o termo hipermodernidade. Essa modificação terminológica indica que o que ocorreu – na transição entre a modernidade e a atualidade – não é tanto da ordem de algo que foi ultrapassado, mas de algo que se potencializou, que se tornou hiper. Hiperindividualização e hiperconsumismo: eis o que caracteriza os novos tempos.

O consumo já existia na modernidade e, segundo o filósofo, não foi ultrapassado na atualidade; pelo contrário, tornou-se hiper. Mais do que meros objetos, escreve o autor:

²Dans la phénoménologie de la consommation, cette climatisation générale de la vie, des biens, des objets, des services, des conduites et des relations sociales représente le stade accompli, “consommé”, dans une évolution qui va de l’abondance pure et simple, à travers les réseaux articulés d’objets jusqu’ au conditionnement total des actes et du temps [...].

[...] estamos designados a consumir, ainda que de outro modo, cada vez mais objectos e informações, desportos e viagens, formações e relações, música e cuidados médicos [...] não o para além do consumo, mas a sua apoteose, a sua extensão a vida privada [...] (LIPOVETSKY,1983:11)

Em sua análise dos novos tempos, Lipovetsky aponta para o que denomina de fenômeno de personalização, um fenômeno aliado ao consumo. Descreve o autor que a personalização já existia na modernidade, mas que se tornou hiper ao ser legitimada. Esse processo advém da segunda fase do liberalismo, resultante de um rompimento com a primeira fase do capitalismo disciplinar e que trouxe consigo, com isso, outra forma de regulação: “É assim que opera o processo de personalização, novo modo de a sociedade se organizar e se orientar, novo modo de gerir os comportamentos” (LIPOVETSKY,1983:8).

A diversificação dos modos de vida atua como uma nova forma de controle dos comportamentos. O direito do indivíduo de aproveitar a vida, a formação de diversos grupos minoritários e até o direito de cada um de modificar as instituições de acordo com as suas aspirações fazem parte do processo de personalização. O fenômeno de personalização emergiu de dentro da sociedade disciplinar. Porém, anteriormente, ela fazia parte de uma antinomia, não sendo a palavra de ordem dos dispositivos disciplinadores. Hoje, esse embate não mais se faz presente, pois foram legitimados os valores hedonistas aliados ao consumo.

Mostra-nos o autor que, na modernidade, acreditava-se na técnica, na ciência, no futuro e nas tradições. Essas crenças funcionavam como grandes eixos aos que na modernidade viviam. O processo de personalização, ao alargar fronteiras, teve como consequência a degradação da força de ancoramento desses grandes eixos, resultando, como nos indica o título de seu livro, em uma era do vazio:

A sociedade pós-moderna não tem mais ídolos nem tabus, já não possui qualquer imagem gloriosa de si própria ou projecto histórico mobilizador; doravante é o vazio que nos governa, um vazio sem trágico nem apocalipse (LIPOVETSKY,1983:11)

O consumo, o excesso de produtos, grupos e informações geram “o vazio em *technicolor*” (LIPOVETSKY,1983:12). Não se faz presente um elo forte que sustente a *res publica*.

Lipovetsky nos aponta outra consequência da cultura do consumo e de seu processo de personalização. Segundo o autor, a cultura atual faz coexistir, em seu discurso, elementos distintos e mesmo apostos, de forma legitimada:

[...] uma sociedade personalizada onde o que importa é que o indivíduo seja ele próprio, e onde tudo e todos têm, portanto, direito de cidade e a serem socialmente reconhecidos, sendo que nada deve doravante impor-se imperativa e duradouramente, e todas as opções, todos os níveis, podem coabitar sem contradição nem relegação. A cultura pós moderna é descentralizada e heteróclita, materialista e psi, pornô e discreta, inovadora e *retro*, consumista e ecologista, sofisticada e espontânea, espetacular e criativa; e o futuro não terá, sem dúvida, que decidir em favor de uma dessas tendências, mas pelo contrário, desenvolverá as lógicas duais, a co-presença flexível das antinomias (LIPOVETSKY,1983:13)

O autor localiza neste fenômeno uma forma ainda mais sofisticada de controle. Segundo o autor, é a *gadgetização* que caracteriza esse processo de personalização.

A possibilidade de idéias e atos opostos coabitarem na cultura sem grandes conflitos, de forma legitimada e sendo geradores de um vazio, também é apontada por Baudrillard (1990) em seu livro *A transparência do mal*. De acordo com Baudrillard, os objetos de consumo, ao serem descartáveis, não mais portam o valor necessário para marcar a sua diferença. A ausência dessa diferença permite que nossa cultura disponibilize todos os signos e todas as formas. No entanto, nessa disposição de coisas, atos e signos, um novo fenômeno é configurado pelo autor: eles se tornam desvinculados das idéias que lhes deram origem, de seus propósitos, e se tornam completamente indiferenciadas ao seu conteúdo. Porém, eles continuam existindo e se propagando, e é por seu caráter indiferenciado que são integrados em nossa cultura:

Quando as coisas, os signos, as ações são liberadas de sua idéia, de seu conceito, de sua essência, de seu valor, de sua referência, de sua origem e de sua finalidade, entram então numa auto-reprodução ao infinito. As coisas continuam a funcionar ao passo que a idéia delas já desapareceu há muito. Continuam a funcionar numa indiferença total a seu conteúdo. E o paradoxo é que elas funcionam melhor ainda (BAUDRILLARD,1990/2001:12)

As coisas se proliferam por contigüidade e de forma indiferenciada. Como conseqüência, o filósofo aponta para a ausência da metáfora, para a ausência do vínculo outrora existente entre as coisas e suas idéias, ou essências. Diz-nos o autor que, “o corpo foi metáfora da alma; depois foi metáfora do sexo; hoje já não é mais metáfora de coisa nenhuma” (BAUDRILLARD,1990/2001:13). Nesse contexto, nem mesmo o sexo, que antes ocupava um lugar dito sagrado, se diferencia de outras instâncias ou âmbitos da vida. As instâncias do sexual, do político, das artes, perdem as suas especificidades e passam a se perpetuar como que por contágio. A metáfora se esvai no discurso de nossa cultura, pois para que ela exista é necessário que haja campos e objetos distintos. “Assim, o sexo já não se

encontra mais no sexo, mas em toda parte. O político já não está mais no político, mas infecta todos os domínios: a economia, a ciência, o esporte...” (BAUDRILLARD,1990/2001:14). Dessa forma, todas as coisas se tornam sexuais, políticas e artísticas. Como resultado,

Quando tudo é político, nada mais é político, e a palavra já não tem sentido. Quando tudo é sexual, nada mais é sexual, e o sexo perde toda a determinação. Quando tudo é estético, nada mais é belo, nem feio, e a própria arte desaparece (BAUDRILLARD,1990/2001:16)

Um paradoxo ocorre – sendo tudo e nada sexual ou político – , pois as idéias e coisas se realizam em sua radicalidade, ao mesmo tempo em que se liquefazem. Baudrillard mostra que essa indiferenciação resulta no transpolítico, no transexual e no transestético.

Outra forma de expressar o fenômeno demonstrado tanto por Lipovetsky como por Baudrillard são as fotografias do artista contemporâneo Lachapelle. Nelas, o artista traduz para arte o que os autores apontam através da teoria. Um exemplo:



Fotografia de Lachapelle – série *Jesus is my homeboy*

Em suas fotografias, elementos distintos e mesmo apostos são apresentados em uma mesma cena, sem que nenhum conflito se apresente. Celebidades, políticos, logomarcas famosas, figuras religiosas, fazem parte de uma mesma superfície, onde o excesso de elementos impera. Como exemplo, na foto exposta acima, pertencente à série *Jesus is my homeboy*, Jesus se encontra com membros típicos da sociedade americana, como *rappers*, em uma cena na qual as cores obtém destaque. A ausência da técnica de figura e fundo nas fotos

do artista, elemento antes necessário a uma obra de arte, evidencia ainda mais o estado indiferenciado. Sem dúvida, sua arte diz muito sobre a lógica do consumo.

Inúmeros exemplos poderiam servir para evidenciar o que está sendo expresso pelos autores. O discurso do Dalai Lama é um deles, ao enaltecer, em suas entrevistas, a grande maravilha que é a ciência. Muito parecido com o dito de uma música popular: “uma blusa do Mahatma, outra igual só que do Batman” (PROFETAS MACACOS). O que os autores nos levam a crer é que a lógica do consumo, ao englobar elementos distintos e que não se reduzem mais aos bens de consumo, torna esses elementos indiscriminados.

Outro exemplo pode ser fornecido a partir da análise e da comparação do lugar ocupado pelo discurso científico na modernidade com o da atualidade. Sabe-se que, a rigor, o discurso científico justifica-se por sua pretensão de alcançar o lugar da verdade, como veremos com maior zelo na teorização de Lacan a respeito da relação entre a verdade e a ciência. Freud também almejava esse fim. No entanto, hoje se tornaram indiferenciados o discurso da ciência e o discurso do consumo. O discurso atual se assemelha muito mais a um discurso sofisticado e persuasivo do que a um que preze a verdade. Ehremberg (1998) é um autor que pensa a respeito dessa temática pelo viés da indústria farmacêutica. Aponta-nos o autor que o sucesso de medicamentos como o Prozac está intimamente relacionado com a publicidade e seus recursos. É de acordo com o que é anunciado em sua publicidade que o Prozac é consumido e prescrito como “medicamento milagroso”, relacionando-se, por analogia, ao próprio termo antidepressivo:

Na linguagem corrente, Prozac substituiu o termo antidepressivo assim como Frigidaire substituiu a palavra geladeira ou Kleenex é usado para designar lenços de papel... a linguagem de foro íntimo entrou em nossos hábitos de tal forma que todos a empregam espontaneamente para dizer alguma coisa a respeito de si mesmo e de sua existência: ela se torna intimamente ligada a nós (EHREMBERG,1998:2)

A partir da passagem exposta, percebe-se, na linguagem, um elemento chave para a atualidade. O estudo seguirá nessa direção, visando a uma explanação mais detida a respeito da relação entre a linguagem e o consumo.

3.3 - A linguagem de consumo

Adorno e Horkheimer (1944) foram os primeiros a pensar sobre o consumo a partir das contribuições a respeito do capitalismo feitas por Marx. Apesar de o livro *Dialética do Esclarecimento* ter sido escrito na década de 1940, quando ainda nem existiam televisão nem internet, os autores já ressaltavam a importância da linguagem para o capitalismo. A análise do papel da indústria cultural, dos filmes, da publicidade, da arte em geral, faz parte de suas investigações. Mais do que um estudo sobre cada uma dessas instâncias isoladas, os autores analisam seus lugares na indústria do consumo como próprios a um mesmo sistema. Apontamento esse que será a mola propulsora de teorias como a de Baudrillard, que discorrem sobre uma tendência à homogeneização na atualidade, como foi visto.

É também no livro citado, que, pela primeira vez, é empregado o termo *indústria cultural*. Termo a partir do qual os autores discorrem sobre a importância da linguagem para o capitalismo. Escrevem-nos Adorno e Horkheimer que o rádio e o cinema são elementos de destaque na ideologia da indústria cultural. É interessante notar que, por mais que esses elementos não sejam mais os únicos a obter destaque nos tempos atuais, a relevância de suas análises ainda ressoa, de maneira que elas podem ser alargadas para outros elementos culturais mais atuais. Os estudos de muitos pensadores atuais sobre, por exemplo, a internet, em muito se assemelham ao que esses autores já diziam sobre a linguagem e a cultura há muitas décadas. Mostram os autores que o rádio não cobra taxa daqueles que o acessam. Dessa forma, “ele assume a forma de uma autoridade desinteressada...” (ADORNO e HOKHEIMER, 1944/2006:132). Estratégia essa muito próxima à do discurso atual que prega a informação pela informação, em meios como a internet, sem cobrar nada de seu público.

Como exemplo, vimos que Bauman, a partir da figura do turista, questiona-se sobre a sua pretensa liberdade de escolha. Adorno e Horkheimer afirmam que a propaganda tem papel relevante nessa configuração, pois é ela que nos fornece a ilusão dessa liberdade. Os autores apontam também para o fato, de que, nessa suposta liberdade, a propaganda aduz que todos podem ter tudo: “Os espectadores devem se alegrar com o fato de que há tantas coisas a ver e a ouvir. A rigor pode-se ter tudo” (ADORNO e HOKHEIMER, 1944/2006:133). Discorrem também sobre um fenômeno ainda muito comum na publicidade nos dias de hoje:

[...] *personality* significa para elas pouco mais do que possuir dentes deslumbrantemente brancos e estar livre do suor das axilas e das emoções. Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao

mesmo tempo, decifram muito bem (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006:138)

Sem dúvida, a técnica descrita nos lembra muitas propagandas que pretendem atingir a singularidade e a liberdade de cada um, vide o *Itaú Personalité*.

A cultura e a publicidade, segundo os autores, se confundem, pois nenhum dos elementos da cultura escapa à publicidade. Tudo tem que ser primeiramente referido por ela. A arte não foge ao sistema do consumo. As músicas, os filmes e as novelas surgem como invariantes. No começo do filme já se sabe como será o seu fim: “Cada filme é um *trailer* do filme seguinte...” (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006:135). De acordo com os autores, as técnicas dos filmes produzem a ilusão de que as cenas são extensões sem ruptura do mundo exterior e, como resultado, a indústria cultural provoca o fim do estilo. A arte foi levada a produzir mais e mais consumo:

O novo não é o caráter mercantil da obra de arte, mas [...] o fato de que a arte renega sua própria autonomia, incluindo-se orgulhosamente entre os bens de consumo, que lhe confere o encanto da novidade (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006:130)

Ocupar o dia-a-dia, o cotidiano do consumidor, é o seu grande objetivo. A cultura se funde com o entretenimento.

Assim, Adorno e Horkheimer são os primeiros a criticar a indústria cultural, que, tendo por intermédio a mídia, confere um caráter de semelhança a todas as suas manifestações, fenômeno visto através de Baudrillard e de Lipovetsky. A arte é utilizada como um instrumento da publicidade, como mais um de seus recursos. Mais do que isso, os autores nos dizem que a publicidade é a arte em sua forma mais pura, a arte pela arte, pura representação.

No entanto, os autores vão além em suas análises sobre a linguagem e o consumo. A relação entre a linguagem e o consumo não é a de meramente propagar os seus produtos e objetos, ela não tem como fim máximo a apresentação dos produtos a serem consumidos; a relação que ela mantém com a linguagem é bem mais íntima. Mostram os autores, assim, que “... a indústria cultural não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas como, de certo modo, determina o próprio consumo” (GUIDO, orelha do livro, in ADORNO e HOKHEIMER, 1944/2006).

Os autores pontuam que a indústria cultural tem como premissa uma promessa que não pode nem vai cumprir. O que faz com que uma distância última dos objetos se preserve.

Separação essa que tem no próprio capital o seu suporte. Com ele, o chamado valor de uso dos bens é substituído pelo valor de troca. O valor de troca confere valor a alguma coisa a partir de sua possibilidade de troca, e não por ser algo em si mesmo (veremos mais tarde essa diferenciação com mais cautela). Distancia essa – entre o objeto e a linguagem – também prezada pela psicanálise, como será visto. Segundo os autores:

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos a coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio. Ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encômio do cotidiano cinzento ao qual ele queria escapar (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006:115)

A cultura se funde com a publicidade: “A publicidade é o seu elixir da vida” (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006:134). É por suas propagandas que os objetos se tornam nada mais do que promessas. Os autores afirmam que a publicidade não visa a apresentar produtos, não serve para que as pessoas tenham conhecimento de quais são as mercadorias a serem vendidas: “Só indiretamente que ela serve à venda” (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006: 134).

Os autores inferem que essa utilização da linguagem pela publicidade produz uma ruptura: palavra e conteúdo se separam com a publicidade – indicação esta que tomaremos como essencial. Na medida em que a linguagem é absorvida pela comunicação, “mais as palavras se convertem de veículos substanciais do significado em signos destituídos de qualidades” (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006:136). Ocorre um processo nomeado pelos autores de desmitologização da linguagem, no qual a mistura supersticiosa entre as palavras e as coisas se rompe com a publicidade. Como consequência:

Ao invés de trazer o objeto para a experiência, a palavra purificada serve para exibi-lo como instância de um aspecto abstrato, e tudo o mais, desligado da expressão (que não existe mais) pela busca compulsiva de uma impiedosa clareza, se atrofia também na realidade. O ponta-esquerda no futebol, o camisa negra, o membro da juventude hitlerista etc., nada mais são do que os nomes que designam (ADORNO e HOKHEIMER,1944/2006: 136)

É nesses fenômenos tão recorrentes que os autores localizam a desmitologização: a ruptura da antiga crença do vínculo entre as palavras e os objetos. A publicidade não apenas rompe com essa crença, mas faz disso o seu mais precioso instrumento; é justamente por essa ruptura que as coisas se tornam indiferenciadas no consumo, o que vimos com Baudrillard e

Lipovetsky. Um adendo: Foucault (1966), alguns anos mais tarde, escreve um de seus primeiros livros, grande referência de seu período arqueológico, denominado por ele de *As palavras e as coisas*. Nessa obra, ele mostra, através da análise dos diversos tipos de saberes constituintes de uma época, que a relação entre as palavras e as coisas se modifica com a modernidade. Em resumo, já que é um livro de uma complexidade impar, a semelhança era o que ligava as palavras e as coisas na época clássica. No séc. XVIII, as palavras e as coisas passam a estar vinculadas pela via da representação. Já na modernidade, a partir de uma série de fenômenos históricos, as coisas e as palavras se separam de fato.

Essa ruptura permite à publicidade mais recursos. A repetição de nomes pela publicidade, escrevem os autores, torna-os familiares, o que determina na publicidade uma ordem totalitária, apesar de normalmente não se conseguir “mais perceber nas palavras a violência que elas sofrem” (ADORNO e HOKHEIMER, 1944/2006:138).

Lipovetsky (1983) evidencia a radicalidade e a extensão do fato de os meios de comunicação terem como recurso a separação entre as palavras e os objetos, ao relatar uma experiência muito comum: a ligação de telespectadores para programas de rádio ou de televisão. Todos os telespectadores são incitados pela emissora a telefonar, havendo, como isso, uma “democratização da palavra”; todos têm algo a dizer a partir de sua experiência privada e de suas idiossincrasias. No entanto, mostra-nos o autor, quanto mais se incita esse dizer tão íntimo, mais a fala se torna vazia. Denuncia Lipovetsky que, no dizer a todo custo, ocorre

[...] o primado do acto de comunicação sobre a natureza do que é comunicado, a indiferença sobre os conteúdos, a reabsorção lúdica do sentido, a comunicação sem finalidade nem público [...] Comunicar por comunicar, exprimir-se sem outro objectivo além do de se exprimir [...] [revela a] ...dessa substancialização pós-moderna, com a lógica do vazio (LIPOVETSKY, 1983:16)

Todos têm o que dizer. Essa é a mesma lógica da Wikipédia. Todos podem e devem contribuir para a feitura de um texto. Na Wikipédia, os escritos vão se modificando, se alterando, sem ninguém assinar por esse feito. O vazio do nome aí se instala. Como mostra Adorno e Horkheimer, ao contrário do nome dos astros do cinema e das grandes marcas, os nomes de família caem em desuso por estarem relacionados à história de quem os porta. O nome próprio não é indiferenciado como assim o são as coisas no contemporâneo. A

indiferenciação das coisas e domínios, descrita por Baudrillard como inerente à cultura atual, é propagada pela comunicação e pela mídia. O êxito do excesso de imagens e informações é justamente esse estado indiferenciado. Para isso, as informações e imagens não cessam de se suceder umas às outras, não havendo espaço para o silêncio. O silêncio é, segundo Baudrillard, o lapso da comunicação.

Para finalizar, Adorno e Horkheimer exibem o estado último do fenômeno de indiferenciação. Os autores nos indicam a presença do sem-sentido na cultura, utilizado por ela como um elemento indispensável e resultante da ruptura entre a linguagem e os objetos que designam. Essa utilização, na cultura, do sem sentido, do absurdo, encontra-se presente, segundo os autores, de forma legítima, na arte popular, como nos filmes cômicos ou de terror. Ao descreverem esses filmes, os autores nos mostram que de suas cenas são retiradas tudo que delas se pode depreender, restando, assim, apenas a falta de sentido:

Por fim, o próprio esquema parece perigoso na medida em que estabelece uma conexão inteligível, por mais pobre que seja, onde só é aceitável a falta de sentido. [...] A tendência do produto a recorrer malignamente ao puro absurdo [...] (ADORNO e HOKHEIMER, 1944/2006:113)

Tomar-se-á para análise a indicação dos autores; a utilização do sem sentido pela cultura será investigada mais tarde em sua radicalidade. Nesse momento, partiremos para o estudo da relação entre a linguagem e o consumo, através da leitura de Lacan sobre Marx.

3.4 - Mais vale é gozar

O estudo que aqui se segue tem como fim expor a posição psicanalítica a respeito da relação entre a linguagem e os objetos de consumo, próprios do sistema capitalista. Muitas considerações poderiam ser feitas a esse respeito. No entanto, para essa averiguação, escolhe-se como foco apresentar a leitura de Lacan a respeito da teoria de Marx e as conseqüentes contribuições dessa teoria para o desenvolvimento, na teoria lacaniana, do objeto *a* como objeto mais de gozar. Pretende-se, com isso, apresentar a relação intrínseca entre os objetos e a linguagem; idéia essa compartilhada tanto pela psicanálise quanto pelo capitalismo, como assim considera Marx (1867).

Lacan (1970), em *Radiofonia*, apresenta-nos a polemica afirmação: Marx, em sua teorização a respeito da mais valia, localizou o sintoma antes mesmo de Freud. Como se sabe, Freud (1930), em *O mal estar na civilização*, situa o sintoma frente à cultura. Para ele, os

ideais civilizatórios teriam como ancoragem algo da ordem de uma renúncia pulsional. Uma perda era anunciada por Freud no que diz respeito à relação entre o sujeito e a cultura; perda esta que resulta em mal estar.

No entanto, Freud, desde o início de sua obra, situa no sintoma um paradoxo, oriundo de sua concepção de formação de compromisso. O sintoma não apenas é fruto da renúncia pulsional, mas já é, em si mesmo, uma forma de a pulsão se realizar. Não totalmente, escreve Freud (1930), mas o possível da civilização. O que Freud aponta, a partir de sua teorização sobre a cultura, é que, mesmo no impossível de se realizar – nos embates com a cultura –, encontra-se alguma satisfação. O autor nos mostra que o sujeito se satisfaz mesmo em sua perda de satisfação, o que Lacan denomina de gozo.

O gozo total, para Lacan, assim como a felicidade, para Freud, é impossível. Lacan (1970) nos mostra que Freud, ao nos apresentar a relação entre a cultura e o recalque, nos evidencia um problema estrutural. Mais ainda, nos diz que “Freud nos recorda: que não é o mal, e sim o bem, que gera culpa” (LACAN,1970/2003:542). O bem difundido através da linguagem e de seus objetos culturais.

Ao afirmar que Marx teria, digamos assim, inventado o sintoma antes de Freud, Lacan nos mostra que o filósofo foi o primeiro apontar para a importância da perda na economia; perda esta que Freud descreve como pulsional em 1930. Esse feito, afirma-nos Lacan, ocorre por Marx pontuar a mais valia como o grande suporte da teoria capitalista, tendo como referência o que denominou de valor de troca.

Marx distingue em sua teoria, de forma precisa, o valor de uso do valor de troca. O valor de uso se refere à utilidade de certo objeto; por isso, é subjetivo. Ele não pode ser quantificado a partir de números, não pode ser mensurado. O valor de uso se refere à experiência subjetiva em relação a um objeto. Um exemplo bem comum da vida cotidiana são as fotografias de infância, que, normalmente, possuem alto valor de uso para aqueles que as guardam.

Já o valor de troca não é subjetivo, mas objetivo. Ele só pode ser experimentado a partir da mensuração, de valores palpáveis. Ele diz respeito ao valor relativo à sua troca, realizável no comércio dos bens de mercado. A partir dessa explanação, percebe-se que nem sempre algo com valor de uso possui valor de troca, como é o caso das fotografias da infância. O valor de troca sempre está além do valor de uso de um produto.

O que é fundamental para a movimentação econômica capitalista, de acordo com Marx, é o valor de troca, e não o de uso. Segundo o autor, o que define o valor de troca – que não é estável, pois sempre sofre alterações – é o trabalho humano. Produtos que demandam

mais trabalho conseqüentemente possuem maior valor de troca. No entanto, em sua análise, Marx percebe um ponto essencial na mensuração desse trabalho, chegando à seguinte conclusão: não é o trabalho humano necessário para a elaboração de um objeto determinado que, de fato, mensura o valor de troca, mas o tempo socialmente necessário a sua produção. Nas palavras de Marx:

A substância do valor é o trabalho; a medida da quantidade de valor é a quantidade de trabalho; que por sua vez se mede pela duração, pelo tempo de trabalho. O tempo de trabalho que determina o valor de um produto é o tempo socialmente necessário, não em um caso particular [...]
(MARX,1867/1962:69)

Esse processo resulta em mais valia. A mais valia se situa sobre a objetivação de um tempo de trabalho não pago. O capitalismo realiza incessantemente um aumento do valor de troca. Konder (1998), em seu livro *Marx: vida e obra*, evidencia-nos que a noção de troca já presume um excedente. Desde o início do comércio, ainda no feudalismo, trocava-se o que se produzia além da necessidade de consumo. Trocava-se laranja por morango quando a produção de laranja gerava um excedente em relação à necessidade de consumo. Esse excedente constitui o próprio conceito de capital. O autor observa que é esse “a mais” o que distingue o capitalismo de outras sociedades que se utilizam da troca e do comércio. O capitalista acumula capital, e não bens ou produtos. O capital passa, então, a ser o próprio objeto a ser consumido.

O capitalista faz do valor de troca um instrumento de produção de mais valia. Indart (2003) nos escreve que, para o capitalista, o objeto não importa, pois se sabe que não é o objeto em si que ele ama. O que de fato é necessário, para o capitalista, é que o objeto tenha valor de troca e que esse resulte em cada vez mais valor de troca, o que gera mais valia. A mais valia passa a ser o elemento principal: “o processo vai do dinheiro à obtenção de mais dinheiro, quer dizer, do representante do valor de troca em sua pureza ao representante do valor de troca em sua pureza acrescentado” (INDART,2003:89). Como conseqüência, exclui-se da produção e do consumo a própria mercadoria. O autor nos esclarece, ainda, que esse processo só se torna possível porque o valor de troca não é qualitativo, por não ter nada que o qualifique, apenas a força de trabalho que serve para lhe quantificar. É por sua quantificação, e não por sua qualificação, que o autor afirma que o valor de troca não é, de fato, um valor, mas um mais de valor que valoriza a si mesmo.

Indart nos mostra que a economia – tanto do capitalismo, como a pulsional, resultante do trabalho inconsciente – é uma só. Essa economia tem no a mais, na perda, sua ancoragem.

Esclarece-nos Aflalo (2008) que um mesmo circuito econômico se estabelece no capitalismo e no inconsciente. Lembra-nos a autora que a renúncia pulsional, assim como teorizou Freud, é necessária ao estabelecimento do discurso e que “o sujeito do discurso do capitalista é também efeito da linguagem” (AFLALO,2008:84).

Lacan nos evidencia que, da mesma forma que o desejo é alienado em relação ao seu objeto, resultando em uma separação primordial do objeto *a* em relação a qualquer outro objeto que possa ser demandado, assim também ocorre na economia capitalista que tem como suporte o valor de troca e a mais valia. O trabalho inconsciente produz um objeto, que Lacan denomina de objeto *a*,

[...] que não se confunde com os objetos que o encarnam nas mais diversas fantasias concretas, fictícias ou realistas, que se usam para algo. Somente esse objeto *a* é o que introduz um gozo e causa desejo, e o faz como suporte do valor de troca [...] (INDART,2003:90)

A distinção entre o objeto de desejo e o objeto causa de desejo é crucial nessa investigação, pois é justamente nessa diferença que reside a equivalência feita por Lacan entre o objeto *a* mais de gozar e a mais valia. Como já foi visto, em resumo, a pulsão, enquanto alienada de seu objeto, o objeto *a*, envereda em busca de outros objetos que possam ocupar esse lugar. Esse é o trabalho pulsional circunscrito pela linguagem. No entanto, o objeto achado nunca é o objeto buscado, marcando em si mesmo a incompatibilidade e o impossível da satisfação completa, o que Lacan nomeia como o gozo mortífero. No entanto, como já nos mostrava Freud através do conceito de sintoma, ainda assim se goza, e goza-se justamente da falta de gozo, o que Lacan nomeia de mais de gozar. Evidencia Miller (2000) que a satisfação oriunda do sintoma é própria desse gozo, que não é tanto ligada à transgressão, mas à repetição significativa.

De acordo com Miller, a incidência do mais de gozar traz novidades na concepção lacaniana de gozo. O mais de gozar não pode mais ser entendido como um gozo “fora da significação”, mas, pelo contrário, como aquele que mantém uma relação muito próxima com o significante: “o significante é causa do gozo, meio do gozo” (MILLER, 2000: 100). O mais de gozar, como evidencia Miller, tem sua origem em uma perda provocada pela irrupção do significante. No entanto, o significante, ao mesmo tempo em que introduz uma perda de gozo, provoca uma outra forma de gozar, através de um suplemento de gozo. A repetição significativa, própria do movimento metonímico, é aparelho de mais e mais gozo.

O mais gozar, de acordo com Miller, não é fruto de uma satisfação que advém de uma transgressão - como é o gozo apresentado no *Seminário 10: A angústia* – mas um gozo

que é acessado pela entropia, resultante da intervenção significante. O gozo entendido como mais gozar é aquele que, mesmo promovendo uma satisfação, mantém a falta de gozo, evidenciando o objeto *a* como o lugar do impossível. Em *Radiofonia*, Lacan salienta que o mais de gozar é o que sustenta no gozo, em qualquer gozo, a presença do objeto *a*. Complementa Miller que, ao contrário do gozo mortífero, no mais gozar, a perda é significantizada. O gozo transborda, mas não chega a “deter totalmente esse desperdício de gozo” (MILLER,2000:100). Como resultado, objetos significantizados surgem desse processo.

O trabalho pulsional, de acordo com Indart, produz objetos mais de gozar, e essa produção reside

[...] sobre um fundo de perda básica de gozo. Desse modo, o trabalho pulsional, a ‘força de trabalho quantitativo’, produz um objeto que vem a atenuar um pouco essa perda, como um a mais de gozo, porém o objeto lógico inacessível que produz (não é de forma alguma considerado em seu valor de uso, é valor de troca) torna-se metáfora que promete outro tanto de gozo porque ele é isso. Não é um gozo, mas, como chama Lacan quando situa o objeto *a* no laço social produtivo, é um a mais de gozo, quer dizer, um gozo que não é suficiente, um gozo que reaviva de imediato a insatisfação de base (INDART,2003:92)

Em *Radiofonia*, Lacan situa o mais de gozar como “furo a preencher” (LACAN,1970/2003:434), já que o objeto *a* sempre resta do trabalho pulsional como irrealizável em sua tarefa de obturação da perda de gozo, qualquer que seja o seu a mais. No entanto, o inconsciente não cessa de tentar reconstituir essa perda de gozo através da produção de mais e mais objetos, o que faz com que Lacan (1973) afirme que o sujeito do inconsciente é o trabalhador ideal. Mostra-nos o autor que Marx teorizava acerca de um trabalhador que tinha algumas horas de repouso. A psicanálise demonstra que nem desse tempo livre o inconsciente dispõe, e que até ao dormir ele trabalha. O inconsciente envereda por uma jornada de trabalho de mais de 20 horas a fim de produzir um objeto que, em si mesmo, para nada serve, não tem utilidade. É por esse trabalho incessante, alienado e ininterrupto que Lacan, em *Televisão*, descreve o inconsciente como o trabalhador ideal do sistema capitalista:

[...] ele [o inconsciente] seja avaliado como um saber que não pensa, não calcula, não julga, o que não o impede de trabalhar (no sonho, por exemplo). Digamos que ele é o trabalhador ideal, aquele de quem Marx fez a nata da economia capitalista, na esperança de vê-lo dar continuidade ao discurso do mestre: o que de fato aconteceu, se bem que de uma forma inesperada. Há surpresas nessas questões de discurso, é justamente esse o feito do inconsciente (LACAN,1973/2003:517)

A perda de gozo é, portanto, localizada por Lacan como o grande suporte da economia, seja capitalista, seja pulsional. Segundo Indart, o trabalho que tanto importa a Marx nada mais é do que o trabalho do inconsciente em sua eterna tentativa de circunscrever, pela via da linguagem, o objeto *a* em sua dimensão de perda de gozo, o que Marx pontua como mais valia. De acordo com Indart:

[...] o trabalho significante como saber inconsciente, ao qual estamos assujeitados como seres falantes, igualmente presente em cada um, efetivamente, como pulsão de trabalho e trabalho da pulsão, para obter, por meio desse saber, um objeto de satisfação. O objeto não é instintivo, e não há nenhuma Razão que o situe como um valor de uso neutro de pura solução de uma necessidade. Nos seres humanos falantes, isso trabalha para a produção de objetos que lhe fazem experimentar algo de gozo, não importa que o experimentem com dor e/ou felicidade (INDART,2003:88)

Nessa passagem, Indart nos esclarece que o objeto, fruto do trabalho pulsional, o objeto mais de gozar, puro valor de troca, é o mesmo da produção capitalista. Mostra-nos Aflalo que no capitalismo há uma perda resultante da subtração do valor de uso pelo valor de troca e que essa subtração sempre representa uma perda de gozo. O objeto *a* mais de gozar surge como forma de tentar reaver essa perda: “o objeto *a* é uma falta que engendra uma incessante recuperação de gozo, pois a defasagem não pode ser reabsorvida” (AFLALO,2008:83-84). Aflalo mostra que a teoria de Marx nos evidencia que o capitalismo se nutre dessa perda a partir da mais valia. Lacan, em *Radiofonia*, enfatiza ainda mais a importância dessa perda para o capitalismo ao dizer que o mais de gozar é necessário para o funcionamento da “máquina”.

Por essa razão, evidencia-nos Indart que sempre haverá acumuladores e consumidores insatisfeitos. O capitalista é, portanto, um parceiro do trabalho inconsciente, pois trabalha incessantemente na produção de um objeto que, de fato, não lhe interessa, em um movimento repetitivo e cego. O autor nos escreve que, nesse trabalho visto como desumano, reside precisamente o que existe de mais humano, o trabalho do inconsciente. Nas palavras de Lacan:

[...] a mais valia, é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, de falta- de- gozar [*manque -à - jouir*]. Esta se acumula, por um lado, para aumentar os meios dessa produção como capital. Por outro lado, amplia o consumo, sem o qual essa produção seria inútil, justamente por sua inépcia para proporcionar um gozo com que possa tornar-se mais lenta (LACAN,1970/2003:434)

Como fruto do trabalho, surgem os gadgets, que desempenham a função do objeto mais de gozar, segundo Solimano (2008). Mostra-nos a autora que essa produção de objetos, próprios do sistema capitalista, sempre tem como fim suprir o que não se pode dizer com palavras, o impossível de ser dito. Os objetos frutos desse saber tecnológico são oferecidos com a promessa de satisfação plena.

Segundo a autora, Gadget, palavra da língua inglesa, quer dizer, de acordo com o dicionário Robert Quotidien, “dispositivo novo e às vezes carente de utilidade” (SOLIMANO,2008:143). Indart complementa dizendo que o valor de uso é foracluído da produção de objetos pelo saber científico, oriundo do sistema capitalista. Segundo o autor, a psicanálise nos ensina que os objetos produzidos pela tecnologia científica estão intimamente relacionados com a força de trabalho inconsciente, a partir de um mais de gozo. O autor observa ainda que a localização da força de trabalho como valor de troca e a foraclusão do seu valor de uso se sustentam pelo desmoronamento da eficácia das prescrições morais, religiosas e políticas, ou, como diz o autor, de qualquer modalidade de amor. O psicanalista acentua o papel da tecnologia científica nesse movimento de foraclusão. Papel esse que também é acentuado por Solimano no que diz respeito à produção de gadgets.

Miller (2000) nos escreve que a relação que se mantém com os objetos da cultura pode ser entendida através do gozo como mais gozar. Todos os objetos culturais, sublimatórios, industriais, que têm como intenção preencher essa falta de gozo – mas que, certamente, não são compatíveis com a intenção – podem ser vistos ocupando esse lugar de mais de gozar. Esses objetos, mostra Miller, nos proporcionam “pequenas fatias do gozo” através de uma satisfação que dura apenas por alguns instantes. O psicanalista também nos afirma que esses objetos alimentam ainda mais a falta de gozo, promovendo cada vez mais o mais de gozar.

Como resultado, “a produção e a exploração do objeto *a* mais de gozar são impelidas até ao frenesi” (AFLALO,2003:84). Frente a esse “frenesi” de objetos, segundo Aflalo, o sujeito se encontra, então, “desbussolado”. No entanto, mostra a autora, essa incessante produção de mais e mais objetos/gadgets não altera o movimento econômico próprio da estrutura do objeto *a* em sua função de mais de gozar.

Por meio do consumo de gadgets, percebe-se que não é apenas o capitalista que se nutre com a mais valia, mas também o consumidor. De acordo com Indart, Marx localiza a mais valia do lado do capitalista, idealizando e esquecendo o trabalhador. Para o autor, as conseqüências do processo do capitalismo estão inscritas em todos. O capitalista vive a mais valia, acumulando mais e mais capital. O trabalhador vive a mais valia através do consumo. Muitas vezes, ele procura por cada vez mais trabalho, buscando a satisfação advinda dos

objetos. Com o a mais de trabalho, o consumidor troca-o, metaforicamente, por um a mais de objetos em um circuito de a mais de gozo.

Em resumo, percebe-se que o capitalismo se utiliza, como recurso, do que a psicanálise concebe como a limitação própria à linguagem, fazendo disso sua ferramenta. O inconsciente, pela via da metáfora e da metonímia, não cessa de produzir mais e mais objetos. O capitalismo tem nesse movimento sua ancoragem, tendo, principalmente, na metonímia significativa, o seu suporte. Como Marx já teorizava, o objeto produzido não interessa ao capitalista, idéia que Lacan corrobora e expande para a estrutura da linguagem: o objeto produzido não interessa ao sujeito. É por não interessar, por não conseguir evocar o objeto *a* em sua face real, que os objetos significantizados podem se reproduzir num crescente a mais, expandindo-se para os mais diversos nomes, como pontua Indart:

[...] não só o telefone, a televisão, Internet, os Jogos eletrônicos. Também os psicofarmacos são objetos tecnológicos-científicos assim como os que incidem na alimentação, a ginástica, o trabalho, o dormir, a sexualidade, etc. Em todos os casos o objeto tecnológico-científico se articula como mais de gozar com a força de trabalho ‘quantitativa’, sem nada que limite o seu emprego (INDART,2003:93)

O que a primeira parte de nossos estudos – através da análise de filósofos e sociólogos sobre o consumo – e as contribuições psicanalíticas ao tema evidenciam em comum é a relação intrínseca estabelecida entre o consumo e a linguagem. Viu-se que o que se entende comumente como espinha dorsal da atualidade é denominado, por alguns que a têm como foco de estudo – como o filósofo Baudrillard –, de sociedade de consumo. Mais do que um excesso de objetos, evidencia-se, no consumo, um excesso de linguagem. Um excesso perpetuado através de um ininterrupto deslizar metonímico, que tem como suporte um total descomprometimento com o objeto. Conclui-se, então, que, mais do que íntimos, os objetos de consumo e a linguagem são uma única e mesma coisa.

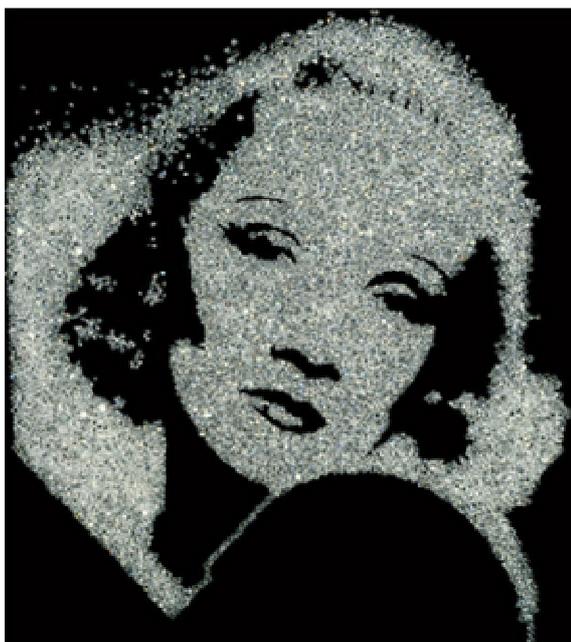
Como forma de lançar alguma luz sobre essa pontuação, propõe-se, como exemplo, resgatar a menção sobre a visita a exposição de Vik Muniz realizada no MAM (Museu de Arte Moderna) no Rio de Janeiro. Nela, a arte de Vik Muniz e os comentários de seu curador – muito pertinentes, por sinal – retrataram, através da arte, o que alguns pensadores apresentados propuseram a partir da academia.

Um primeiro impasse é descrever do que trata a atividade artística de Vik Muniz. O artista desenha, pinta, esculpe e produz imagens por meio dos mais variados objetos. Porém,

toda a sua arte se revela apenas a partir da fotografia. Apesar dos desenhos e das esculturas criadas, o artista é definido como fotógrafo.

O fotógrafo tem como recurso produzir imagens a partir de objetos como lixos, chocolates e até diamantes. Em seguida, fotografa-as, oferecendo ao seu público um vasto acervo de imagens formadas com as mais diversas matérias-primas. Percebe-se, com isso, que a forma como temos acesso a esses objetos, pela fotografia, já revela o olhar dado a eles pelo artista, evidenciando-os a partir da linguagem.

No entanto, a grande contribuição do artista ao tema tem como suporte as palavras de seu curador, que, sem dúvida, evidenciam, com total pertinência, a proposta do artista e a relação de sua arte com a linguagem. Em uma das séries de fotografias de Vik Muniz, as imagens foram produzidas tendo como instrumentos diamantes. Com os diamantes, o artista deu lugar a imagens, a retratos de divas do cinema. O glamour dos diamantes foi perfeito para retratá-las, fazendo alusão à “imortalidade hollywoodiana”.



Fotografia de Vik Muniz – série *Diamond Divas*

Os diamantes foram dados por um colecionador de obras do artista que colocou como condição à sua doação que as obras fossem leiloadas. Tendo o leilão de fotos de diamantes como referência, o curador nos propõe uma questão que reflete inteiramente a problemática proposta ao longo da presente dissertação: “as *Imagens de Diamantes* nos remetem à questão: uma imagem de diamantes valeria mais do que uma imagem de chocolate?” (HERKENHOFF,2009:23).

Pensa-se ter esse questionamento alcançado a essência da natureza lingüística dos objetos de consumo, que se resume na seguinte formulação: consome-se linguagem.

4 - O CONSUMO DA LINGUAGEM

4.1 - O menino que morreu na internet

Os instrumentos midiáticos têm um lugar ímpar no que se denominou de sociedade de consumo. Sua influência não se reduz ao mercado de objetos; ela toma corpo em eventos cotidianos e promove o que podemos denominar de fenômenos lingüísticos da atualidade. São frases, imagens, manchetes que surgem na mídia promovendo encontros e comentários apaixonados. Nesta parte do trabalho, tem-se como objetivo, à luz da psicanálise, trazer algumas considerações acerca da utilização da linguagem nos dias de hoje. Para isso, trazemos como exemplo uma notícia jornalística sobre um menino que morreu na internet. Trata-se de uma dessas notícias cuja manchete “Suicídio.com” (BRUM;AZEVEDO,2008) ou “Suicídio on-line” (SPALDING,2006), de saída, apresenta um paradoxo, pois, ao contrário do que se espera de uma notícia, ela não transmite informação, não produz um sentido lingüístico. Ela provoca e convoca os transeuntes por seu caráter espetacular, se tomarmos como referência Debord (1967).

Parte-se do pressuposto de que a psicanálise, em sua construção de saber sobre a linguagem e sobre o que não é linguagem – o que Lacan conceitua como real e que localiza como o lugar do sexo e da morte –, pode ajudar a averiguar os paradoxos que os sujeitos experimentam na linguagem na atualidade. Chama-se atenção para o fato de que o que estará em análise na notícia é a mensagem que ela evoca e não o caso que a acompanha. Tem-se como objetivo evidenciar, por essa via, o quanto a teoria psicanalítica pode e deve contribuir para a elucidação de alguns fenômenos discursivos da atualidade.

4.2 - O caso

No meio de um sem número de notícias, o menino que morreu na internet causa espanto. Como pode alguém – mesmo menino – morrer na internet? Curiosos se aproximavam, como se comentassem: vê-se gente morrendo de câncer, de velhice, até mesmo de amor... agora... pela internet?! será um vírus? O velhinho, com todo o saber da idade, exclamava: tudo o que vicia mata. Alguém morreu de linguagem – era o que pairava no ar pelo efeito do fato que a mensagem em si constituía.

Gostaríamos de esclarecer que o uso da palavra ‘fato’ para contar essa história não é por acaso. Lacan, no *Seminário 17, O avesso da psicanálise* (1969-1970), ao fazer considerações sobre a questão da verdade em psicanálise em sua conexão com a linguagem, critica a primeira formulação de Wittgenstein encontrada no *Tractatus*. Para Wittgenstein, nessa ocasião, a formação de sentido emerge da possibilidade inerente à linguagem de descrição dos fatos positivos do mundo, os quais, em sua totalidade, constituem o conceito de mundo para o autor. No que se refere a esse ponto específico, o que Lacan tem a objetar é que Wittgenstein não leva em conta que o ato de enunciar uma asserção é também um fato do mundo. Esse adendo é de extrema relevância, pois, se seguirmos os passos de Lacan, tomaremos a notícia do menino que morreu na internet como um fato do mundo.

A psicanálise situa a morte em um lugar central no campo da linguagem. No entanto, ainda que se possa conceber um desejo de morte, a linguagem não é capaz de significar a morte. A psicanálise não supõe a possibilidade de inscrição da morte na linguagem, como assim parece ser o caso da notícia do menino que morreu na internet.

O conceito de pulsão de morte está no cerne da psicanálise e do que se denominou de aparelho psíquico, relacionando-se à impossibilidade da pulsão de atingir seu alvo: a satisfação. Como aponta Freud, há algo que não favorece a satisfação da pulsão e contraria sua realização. Essa idéia permeia sua obra desde *O projeto* até *O mal estar na civilização*, no qual ele se detém profundamente sobre o tema. E Lacan nos alerta “que há um real em jogo, na pulsão: um impossível de ser satisfeito” (COUTINHO,2003:27).

No *Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise*, de forma ainda mais radical, Lacan anuncia: toda pulsão é pulsão de morte (1964: 195). Essa afirmação, um tanto polêmica, tem como objetivo elucidar algo de essencial no conceito de pulsão. Se a pulsão insiste, se sua força é constante, isso se deve ao fato de que o objetivo – ou satisfação, nos termos de Freud – é impossível porque se articula à experiência de um objeto perdido, jamais recuperado. Isso é correlato ao que Freud também afirma: a pulsão não tem objeto específico. Logo, há uma inconsistência do objeto da pulsão. Assim, a direção constante da pulsão, sempre visa a um retorno, pois Freud remonta “a origem de um instinto a uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas” (FREUD,1920/1984:78). Esse estado anterior, que se apresenta em completo na morte, é denominado por Freud como inércia. Lacan assinala que esta direção, levada ao extremo, é mortífera, uma vez que promove o gozo mortífero do encontro com a Coisa. Encontro mítico, certamente, mas procurado e visado através da morte.

É possível então considerar que existe uma única direção da pulsão, seja pulsão de vida ou de morte, o que desloca, em parte, o dualismo pulsional. O dualismo se apresentará no *a posteriori*, na fantasia, no desejo, na pulsão sexual, no que se articula à linguagem construindo uma tela entre a pulsão e o real.

Se o objeto da pulsão não existe, o trabalho da linguagem, ao tecer uma rede simbólica, é o de promover pequenos objetos, simbólica e imaginariamente construídos, que se oferecem com o propósito de ocupar o lugar do objeto da pulsão e de recobrir isso que não possui significação, como o real da morte. Em contrapartida, é na falta de palavras, ou mesmo na impossibilidade da linguagem de abarcar o real com sentido, que temos acesso a ele. A fantasia, ao mesmo tempo em que se oferece como forma de mascarar o real, é uma janela para o real, ensina-nos Lacan.

Sendo assim, a mensagem do menino que morreu na Internet, que nos chega através das suas respectivas manchetes, diz sobre uma morte na linguagem, o que, de acordo com a teoria psicanalítica, esbarra em um paradoxo, resultando não exatamente em uma mensagem informativa, mas em uma que evoca o não-sentido. No entanto, antes de nos atermos à análise do lugar dado ao não-sentido da mensagem enviada, presume-se ser necessário um maior entendimento do lugar do não-sentido em outras práticas de linguagem, como o chiste. Como iremos notar, a presença do não-sentido não é uma particularidade do menino que morreu na internet. Em seguida, partiremos para o estudo de algumas outras concepções que concernem ao real e à linguagem para que possamos avançar no estudo da linguagem na atualidade, ainda tendo como objetivo conseguir aparato teórico para o estudo do lugar dado ao não-sentido na mensagem enviada.

4.3 - O chiste e *pas de sens*

*[...] o contraste entre o sentido e a falta de sentido torna-se
significante (FREUD, 1905b/1984:24)*

O estudo que aqui se segue tem como objetivo averiguar a relação que se estabelece entre o não-sentido e o chiste (*Witz*) ou, na tradução de Lacan, a tirada espirituosa (*mot d'esprit*). A partir dessa averiguação, por comparação, pretende-se, em um momento posterior, analisar o lugar dado ao não-sentido em outras práticas de linguagem, como no caso do

menino que morreu na internet. No entanto, para que se possa entender a localização do sem sentido no exemplo dado, parte-se, primeiramente, ao estudo de sua localização no chiste.

Freud (1905b), em seu livro *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, procura buscar algo que diferencie o chiste de outras expressões da linguagem. A problemática da definição de chiste reside no fato de que, em muitos momentos, não se pode dizer haver entre a piada, a história e o chiste uma divisão bem delimitada. Ao longo de seu livro, Freud se aventura em procurar um elemento comum entre todos os chistes. Por mais que sua pesquisa tenha rendido bons frutos, a definição de chiste sempre parece escorrer por entre os dedos, o que já diz muito sobre sua própria natureza e sobre sua relação com o sentido, como veremos ao longo das páginas. A dificuldade de diferenciar o chiste da piada e da história reside no fato de que ele não deixa de se apresentar através de uma boa risada e como a melhor das histórias. Porém, ele não é só isso.

Ao pensar sobre algumas técnicas de chiste, Freud, então, infere que alguns chistes revelam de forma clara algum *nonsense*. A partir dessa constatação, pergunta-se sobre o uso do *nonsense* nos chistes. Para tal, parte de um exemplo que explora com precisão esse uso:

Itzig fora declarado apto para prestar serviço de artilharia. Ele era nitidamente um rapaz inteligente, embora intratável e desinteressado no serviço. Um dos oficiais seus superiores, que lhe votava alguma simpatia, tomou-o de parte e disse-lhe: ‘Itzig, você não nos serve para nada. Vou lhe dar um conselho: compre um canhão e faça sua independência’(FREUD,1905b/1984:74)

De acordo com Freud, o conselho apresentado é *nonsense*, sendo essa sua característica indubitável. No entanto, diz Freud, um *nonsense* chistoso, o que se distingue de algo que é meramente *nonsense*. Freud se pergunta, então, sobre essa diferenciação: “como se converte um *nonsense* em um chiste?” (FREUD,1905b/1984:74).

A resposta de Freud a essa questão tem como suporte outra característica essencial do chiste. Ao longo de sua detalhada análise dos chistes, Freud se depara com o fato de que uma das características que melhor os define é a condensação de elementos distintos a partir de um processo econômico de redução, o que faz com que o chiste seja emitido brevemente. Os chistes operam conectando coisas; conexões essas evitadas pelo que se entende por um pensamento racional e sério. O chiste reúne

[...] palavras ou pensamentos sem respeitar a condição de que façam sentido. Disso não se pode duvidar; são precisamente essas as coisas feitas pelas técnicas do chiste que estamos discutindo (FREUD,1905b/1984:147)

No chiste, ocorre uma clara abreviação. Um exemplo dos mais conhecidos da obra de Freud, também utilizado por Lacan, é o chiste do “familonário”, presente no romance de Heine *Os banhos de Lucca*. Nesse, um agente de loterias e calista descreve o seu encontro com um rico barão: “... ele me tratou como seu igual, bastante familionariamente” (HEINE, apud, FREUD,1905b/1984:29). Surge nessa fala uma palavra que não possui sentido de acordo com as proposições lingüísticas. O sem sentido irrompe como chiste. Em uma só palavra duas idéias distintas se agrupam; trata-se de uma estrutura composta, diz Freud, familiar e milionário. A sentença é abreviada, mas em seu lugar surge algo que a substitui e que condensa toda a idéia contida no chiste, a palavra “familionariamente”. O chiste, segundo Freud, libera assim um pensamento suprimido que passou por um processo de condensação, tal qual ocorre na elaboração dos sonhos. O resultado desse processo o faz concluir que o *nonsense*, o absurdo, são técnicas de produção de expressões chistosas.

Freud evidencia que o chiste traz à tona um prazer derivado dessa ausência de sentido. O autor nos mostra que “o ‘prazer no *nonsense*’... é encoberto na vida a sério até o ponto do desvanecimento” (FREUD,1905b/1984:147). Isso evidencia uma clara diferença entre o comportamento de uma criança em seu período de aprendizagem e a de um adulto: “As crianças agrupam palavras sem respeitar a condição de que façam sentido” (FREUD,1905b/1984:148). Utilizam-se das palavras como em um jogo, em que elas são reunidas como que em uma experimentação. Já no adulto, “... o prazer do *nonsense* liberado só raramente ousa se manifestar diretamente. Ninguém se aventura a dizer absurdos” (FREUD,1905b/1984:149). Freud nos mostra que “pouco a pouco esse prazer vai lhe sendo proibido até que só restam permitidas as combinações significativas de palavras” (FREUD,1905b/1984:148). Mais tarde, “o estudante tenta recuperar seu prazer na liberdade de pensar, da qual vai sendo mais e mais privado pela aprendizagem da instrução acadêmica” (FREUD,1905b/1984:149). Já o congresso científico “...distorce em *nonsense* as novas descobertas, como compensação oferecida ao novo acréscimo em sua inibição intelectual” (FREUD,1905b/1984:149).

O chiste é uma forma de dar vazão ao prazer inibido do *nonsense*, permitido em diversos meios sociais através de suas técnicas. O uso do absurdo é, de acordo com Freud, um alívio psíquico. As técnicas de chiste permitem àquele que emite um chiste esse prazer, pois a sua economia não reside em adequar-se a uma razão propriamente lógica. Nas palavras de Guimarães Rosa:

Não é o chiste rara coisa ordinária; tanto seja porque escanCHA os planos da lógica, propondo-nos realidade superior e dimensões para mágicos sistemas de pensamento (GUIMARÃES ROSA,2001:2930)

No entanto, o chiste não é apenas uma produção sem sentido. Freud nos pontua que a palavra “familonário” surge, em um primeiro momento, completamente sem sentido de acordo com o uso lingüístico. Já em um segundo momento, mesmo a palavra não constando nos dicionários, o sentido irrompe através da mensagem que ele evoca. Atribui-se ao chiste e às suas técnicas a construção da palavra.

Lacan nos esclarece que o interessante no esquema significante de Freud sobre o “familonário”, no qual de um lado se inscreve o familiar e de outro o milionário, “está em haver nele duas linhas, e em as coisas circularem ao mesmo tempo na linha da cadeia significante” (LACAN,1957-58/1999:27). Indo além, Lacan nos apresenta que o que faz disso um *Witz* é justamente a presença da ambigüidade no nível significante. Um novo sentido se forma na figura do personagem do familonário. Lacan nos diz que o valor presente nesse tipo de criação é por fazer “surgir o que poderíamos denominar de um ser verbal” (LACAN,1957-58/1999:47). O autor também nos ressalta que há, de um lado, a criação do sentido de familonário, ao mesmo tempo em que há, no mesmo instante, um dejetivo, um resto: “A função significante própria dessa palavra não é somente designar isso ou aquilo, mas sim uma espécie de para-além” (LACAN,195758/1999: 71).

Assim, não só de retorno ao *nonsense* é feito o chiste, o que Freud nomeia de segundo estágio. Segundo Freud, esse segundo momento é o que faz com que o *nonsense* possa advir “silenciando... as objeções levantadas pela crítica, as quais não permitiriam que emergisse o sentimento gratificante” (FREUD,1905b/1984:152). Freud percebe, assim, um “sentido no *nonsense*” (FREUD,1905b/1984:153), tendo este, no chiste, uma determinada localização.

Vê-se, então, que o chiste se diferencia de algo meramente *nonsense*, pois, mesmo lhe faltando sentido, ainda assim há sentido nessa chistosa falta de sentido: “... as combinações sem sentido de palavras ou as absurdas reuniões de pensamento devem, não obstante, ter um sentido” (FREUD,1905b/1984:157). Freud nos mostra, a partir do estudo do filósofo Lipps, que o chiste é o contraste entre duas idéias. O interessante é a forma como Lipps pontua a natureza desse contraste: “... mas um contraste ou contradição entre o sentido e a falta de sentido das palavras” (LIPPS,1898:87, apud FREUD, 1905b/1984:24). Freud aduz que, mesmo em um chiste que traz uma fala tão *nonsense* quanto a do oficial de artilharia, algum sentido se faz presente. No exemplo dado acima, o sentido do conselho dado ao oficial, segundo Freud, está em demonstrar a Itzig a estupidez de seu comportamento, através de uma

fala tão estúpida quanto. O que nos mostra, assim, alguma mensagem enviada no chiste em questão.

Chega-se à dimensão da mensagem presente no chiste. O sentido é revelado na mensagem. De acordo com Lacan, a mensagem retorna do Outro – e é aí que a tirada espirituosa se distingue do cômico –, se produz no nível significante e se diferencia do código por justamente ter valor de mensagem. É necessário que haja o Outro para a instauração do *Witz*. Já o episódio cômico ocorre unicamente em uma relação dual.

Para Freud, o chiste tem uma função social diversa da de um episódio apenas cômico. O chiste demanda uma terceira pessoa, enquanto no episódio cômico duas já se fazem suficientes. Freud nos diz que o cômico simplesmente se constata, enquanto que o chiste se faz e, para essa produção, a terceira pessoa é indispensável. No entanto, Freud nos lembra que não é nada simples a relação entre o chiste e o cômico, pois o cômico quase sempre se faz presente no chiste. O cômico possui intimidade com o chiste, pois, de acordo com Freud, o cômico surge no chiste na atribuição de sentido a isso que antes não tinha nenhum.

Indo além, mostra-nos Freud, ao contrário dos sonhos, os chistes são as funções psíquicas mais bem recebidas socialmente, pois convocam três pessoas e estão presos “à condição de inteligibilidade” (FREUD,1905b/1984:204), já que exigem a compreensão da terceira pessoa. Eles se utilizam da condensação e do deslocamento até o conteúdo ser reconstituído por essa terceira pessoa. O sentido produzido no chiste se produz a partir da pessoa que o atualiza. Na leitura de Lacan, Freud revela que não existe tirada espirituosa solitária, visto que ela sempre é endereçada ao Outro. Discorre-nos Lacan que é o Outro responsável pelo novo sentido, no qual se faz presente um valor significante enquanto tal. O Outro, na tirada espirituosa, é evocado como o local da confirmação. O Outro é o receptor da tirada espirituosa e é só com sua autenticação que o *Witz* se completa.

Freud indica que o chiste se caracteriza justamente por portar uma mensagem que não é totalmente expressa. De acordo com o autor, se na fala “R. tratou-me quase como um ser igual – bastante familionariamente” (FREUD,1905b/1984:31) acrescentássemos todo o pensamento que subsiste no chiste, ou seja, “R. tratou-me quase bastante *familiär*, isto é, tanto quanto é possível a um *millionär*” (FREUD,1905b/1984:32), não seria mais um chiste. Nas palavras de Guimarães Rosa: “Uma anedota é como um fósforo: riscado, deflagrada, foi-se a serventia” (GUIMARÃES ROSA,2001:29). Na leitura de Lacan:

Se traduzirmos a tirada do familionário dando-lhe seu sentido desdobrado, se descompusermos aquilo de que se trata, e se depois lermos os elementos, isto é, se dissermos *tão familiar quanto se pode ser com um milionário*,

tudo que havia de tirada espirituosa se esvaecerá , desaparecerá, o que deixa bem claro que aquilo de que se trata reside na relação de ambigüidade fundamental que é própria da metáfora, na função que um significante assume ao substituir um outro, latente na cadeia, por similaridade ou simultaneidade posicional (LACAN,1957-58/1999:74)

Assim sendo, a mensagem em questão não pode ser enviada diretamente, passando, segundo Freud, pelo processo de condensação e de deslocamento, e culminado no sem sentido. Idéias que não podem ser expressas publicamente passam por esses processos a fim de poderem ser emitidas através do chiste. Freud nos evidencia que o que foi suprimido tem, com as técnicas de chiste, uma nova forma de se realizar. O chiste torna possíveis algumas realizações que não seriam viáveis sem ele, como, por exemplo, um insulto, que não é bem recebido socialmente, mas que, na forma de chiste, é recebido com boas gargalhadas.

O *nonsense* possui, assim, uma localização primordial nos chistes e em sua função social. Os chistes tendenciosos – Freud conclui que todos os chistes são tendenciosos por portarem um propósito – produzem prazer por romperem com as inibições. Freud nos mostra que essa faceta dos chistes tendenciosos só é possível por se utilizarem do *nonsense* como meio: “seu poder consiste na produção do prazer que extraem das fontes do jogo de palavras e da liberação do *nonsense*...” (FREUD,1905b/1984:157). O sentido aliado ao *nonsense*, que é possível pela ambigüidade presente nas palavras e em suas relações, diz Freud, é um dos meios de descartar a inibição. “Nada distingue os chistes mais nitidamente de todas as outras estruturas psíquicas que essa bilateralidade e essa duplicidade verbal” (FREUD,1905b/1984:197).

Freud vai além ao dizer que o *nonsense* oriundo de muitos chistes provém de uma das técnicas de chiste que permite uma maior manifestação de conteúdos inconscientes que, na consciência, são apenas considerados como falhas no raciocínio. Assim, isso se apresenta como puro *nonsense* frente à crítica. Nas palavras de Freud:

Em que casos, então, o chiste apareceria ante a crítica como nonsense? Particularmente, quando utiliza os modos de pensamento usuais no inconsciente mas proscritos pelo pensamento consciente - efetivamente, o raciocínio falho (FREUD,1905b/1984:231)

Segundo Lacan, Freud conseguiu perceber o que ligava estruturalmente o chiste e o inconsciente. O estudo de Freud tem como suporte, segundo Lacan, a técnica do chiste, referido por Lacan como a técnica do significante. O estudo da tirada espirituosa, mostra-nos Lacan, serve como exemplo para a averiguação da função desempenhada pelo significante no

inconsciente. Todo o estudo de Freud localiza a técnica do chiste como uma das técnicas de linguagem. No decorrer de uma fala intencional, em que se tem o intuito de dizer alguma coisa, algo ultrapassa essa intenção, apresentando-se como um paradoxo, como um acidente e às vezes até como algo escandaloso. O chiste engendra um novo sentido.

O engendramento do plano do sentido é uma das funções do simbólico, como nos mostra Freud. Lacan enfatiza que o sentido é sempre metafórico. Afirmação essa resultante do estudo já proposto sobre o objeto:

A existência de qualquer ser vivo tem como correlato no mundo um conjunto singular de objetos que apresentam um certo estilo. Mas, em se tratando do homem, o mundo dos objetos humanos é superabundante, luxuriante... Ora, verifica-se que esse fato, nessa conjuntura, deve ser estreita ou mesmo indissolivelmente relacionado com a submissão, a subdução do ser humano pelo fenômeno da linguagem (LACAN,1957-58/1999:53)

Lacan apresenta que, da mesma forma que o desejo é sempre desejo de Outra coisa, resultando em um objeto metonímico, o sentido também se faz presente apenas pela substituição de um significante por outro significante, o que Lacan nomeia de metáfora. Em todo ato de linguagem, evidencia Lacan, existe sempre a possibilidade de substituição de seus elementos. É nessa possibilidade de substituição que a criação de novos sentidos ocorre, como no caso da tirada espirituosa, tendo como recurso, a metáfora. A metáfora se faz presente na tirada espirituosa no advento de um novo sentido – a criação de sentido é a finalidade da metáfora –, um sentido imprevisto e tardio como a palavra “familiarmente”. Assim, é pela metáfora – pela substituição de um significante por outro significante – que novos sentidos se desenvolvem para “...complicar, aprofundar, dar sentido de profundidade àquilo que, no real, não passa de outra opacidade” (LACAN,1957-58/1999:35). O ato da metáfora é substituir elementos.

Já o objeto metonímico, afirma Lacan, é aquele que nunca está presente, que sempre se encontra em outro lugar. O *Witz* é justamente isso que aponta para o que não tem localidade específica, que sempre está em outro lugar e que, por isso, é inconsciente. O chiste desvela a dimensão significante.

Para o entendimento da relação estabelecida entre a metáfora e, principalmente, a metonímia na produção de sentido, alguns chistes são fundamentais: aqueles que, de acordo com Freud, utilizam-se não mais da formação de um substituto, mas do uso múltiplo de uma mesma palavra com duplo sentido. Porém, evidencia Freud, o uso múltiplo de um mesmo material é ainda resultante do processo de condensação.

Em contextos distintos, uma mesma palavra possui sentidos também distintos. Segundo Lacan, a dimensão metonímica atua quando uma palavra é tomada em um contexto a partir do sentido que ela tem no outro. Esse é o caso de chistes em que uma palavra é utilizada em contextos distintos no mesmo instante, o que Freud denomina de uso múltiplo. Tomemos como exemplo:

Uma garota a quem se anunciou um visitante enquanto achava-se no tocador queixou-se: ‘Oh, que vergonha alguém não poder deixa-ser ver logo quando se está mais *anziehend!*’ (KLEINPAUL, 1890, apud FREUD, 1905b/1984:114)

Freud nos explicita – para um bom entendimento da ambigüidade presente na fala acima – que “*Anziehend* significa tanto ‘vestindo-se’ como ‘atraente’” (FREUD, nota de rodapé, 1905b/1984: 114). Lacan nos diz que se trata, em chistes como esse, de uma transferência de significação ao longo da cadeia, na continuidade dessa mesma cadeia, e não de uma substituição de elementos, como ocorre na metáfora. Segundo Lacan, esse é um bom exemplo de chiste metonímico, pois a metonímia também está relacionada à instauração de sentido, na medida em que é responsável pelo deslizamento de sentido. O deslizamento de sentido se apresenta na tirada espirituosa como desorganizador, como algo inesperado. Assim, em oposição à sua faceta de produção de sentido, a metonímia provoca uma redução, uma queda do sentido da palavra em questão por ser tomada em um sentido distinto da que foi previamente enviada e da qual era a intenção.

É por ser um ato de linguagem que o estudo do chiste tanto interessa a Lacan. Em exemplos como esse, de uso múltiplo, tornam-se evidentes aspectos fundamentais à linguagem, como o fato de que o significante e o significado estão em um eterno deslizamento um com o outro. Lacan nos esclarece afirmando que só quando uma frase se finaliza é que se pode perceber o sentido que dela adveio: “É absolutamente necessário – essa é a definição de frase – que eu tenha dito a última palavra para que vocês compreendam a situação da primeira” (LACAN, 1957-58/1999:17). Tomemos um exemplo dessa observação de Lacan, a partir da técnica de uso múltiplo: em uma reunião de uma escola, professores se dividem para organizar tarefas de acordo com a série dos alunos. Nessa organização, uma das professoras toma a palavra: “Eu e o Roberto vamos para o quarto!”. Após a exclamação, a sala é tomada por um silêncio constrangedor, quando a mesma acrescenta: “Vamos para o quarto ano!”. Porém, apesar da retificação, o efeito chistoso já estava instaurado.

Essa observação evidencia o porquê de o significante não portar um sentido em si mesmo. A distância que separa o significante do significado é o que engendra sempre novos sentidos à cadeia. O sentido é o efeito da cadeia significante.

Como se pode notar através do estudo realizado, um dos aspectos que definem a tirada espirituosa é que ela “tem relação com alguma coisa que se situa profundamente no nível do sentido” (LACAN,1957-58/1999:28). A função significante presente no *Witz* – e que em muito se distancia do código – ocorre quando aparece algo novo que não diz respeito às criações do significado, como é o caso da produção da palavra *familiariamente*.

Que acontece quando surge *familiário*? Sentimos, a princípio, uma espécie de visada na direção do sentido, um sentido que é irônico ou até satírico. Menos aparente desenvolvendo-se nas repercussões do fenômeno, propagando-se, em seguida a ele, pelo mundo, surge também um objeto, o qual, por sua vez, vai mais para o cômico, o absurdo, o nonsense. É o personagem do *familiário* como derrisão do milionário, e que tende a figurá-la (LACAN,1957-58/1999:32)

A relação entre o sem sentido e o sentido no chiste é dimensionada por Freud e não é mero acaso. É justamente pela presença de um novo sentido que o *nonsense* se converte em chiste. Lacan assevera que uma das possibilidades de se vislumbrar a relação entre o sentido e o *nonsense* é por meio da afirmação de que o primeiro impacto do chiste se deve ao *nonsense*, para depois trazer à tona um sentido próprio. Lacan vai além nos evidenciando que se pode dizer, a partir da leitura de Freud, que o caminho do sentido é aberto pelo *nonsense*, o que ele nomeia de passo de sentido³. O passo de sentido traz em si o deslizamento significante, opera com a redução de sentido para, após, se deslocar para novos sentidos. Lacan complementa afirmando que esse sentido é efêmero, é um lampejo de sentido, na medida em que não dura por muito tempo, por ser significante. O passo de sentido é o que ocorre na metáfora.

Na tirada espirituosa, o sentido não é unívoco: “O pouco sentido é exatamente aquilo com que joga a maioria dos chistes” (LACAN,1957-58/1999:101). O chiste opera com uma ambigüidade presente na mensagem. Há uma redução de sentido, o que faz com que Lacan afirme que, na realidade, a uso do termo *nonsense* na análise do chiste não é o emprego mais correto:

[...] não creio que se deva manter o termo *nonsense*, que só tem sentido na perspectiva da razão, da crítica, isto é, precisamente do que é evitado nesse

³ Lacan se utiliza da ambigüidade presente na expressão: *pas de sens* pode ser traduzido por sem sentido ou pouco sentido, como também, por passo de sentido.

circuito. Proponho-lhes a forma do passo de sentido [*pas de sens*] [...] (LACAN,1957-58/1999:103)

Lacan nos mostra, ainda, que é através do sem-sentido que se atravessa a dimensão da mensagem, que se apresenta sempre, no mesmo instante, em sua dimensão de fracasso e de sucesso – fórmula própria a qualquer demanda. Lacan também se questiona sobre a relação existente entre o passo de sentido e a autenticação do Outro: “Caberá dizer que ele autentica o que há nisso de *nonsense*?”. Assim, conclui ele que, na tirada espirituosa, o que é autenticado pelo Outro é o passo de sentido:

Para que haja tirada espirituosa, é preciso que o Outro perceba o que está ali, nesse veículo da pergunta sobre o pouco sentido, de demanda de sentido, isto é, da evocação de um sentido mais além – além do que fica inacabado (LACAN,1957-58/1999:103)
[...] O que é comunicado ao Outro na tirada espirituosa articula-se, essencialmente, de um modo singularmente astucioso, com a dimensão do sem-sentido (LACAN,1957-58/1999:102)

Em resumo, o que Lacan nos evidencia a partir de sua leitura do livro de Freud é que a relação entre o pouco sentido – que advém de uma redução de sentido – e um novo sentido, processo denominado por ele de passo de sentido, demonstra a própria natureza do significante. O escrito de Freud já nos indica essa constatação: “...o contraste entre o sentido e a falta de sentido torna-se significante” (FREUD,1905b/1984:24). O pouco sentido nos chistes torna evidente a constatação lacaniana de que o sentido não é próprio a cada significante isoladamente – por ser sempre metafórico – e que só pode ser produzido em cadeia através do deslizamento metonímico. Assim, quando o *nonsense* desponta na cadeia significante através de um chiste, ele desponta evidenciando o pouco sentido presente em cada significante e, ao mesmo tempo, a possibilidade latente da linguagem de engendramento de sentidos.

É pela via significante, a do equívoco e da homonímia, Isto é, pelo caminho do que existe de mais *nonsense*, que a palavra vem gerar essa nuance de sentido, essa nuance de terror, que vem ser introduzida por ela, injetada no sentido já metafórico da palavra (LACAN,1957-58/1999:37)

Assim, Lacan nos demonstra que, mais do que evidenciar um novo significado, o novo sentido presente na tirada espirituosa evidencia a dimensão significante. Guimarães Rosa também parece compreender a amplitude da dimensão significante do pouco sentido na linguagem, seja no chiste, seja em todas as outras práticas de criação na linguagem. Ao tratar

da anedota e do chiste, o autor nos apresenta o não-senso como prefácio de seu livro *Tutameia*; isso não é à toa, pois, sem dúvida, muito diz sobre sua escrita: “talvez porque mais direto colidem com o não senso, a ele afins; e o não-senso, crê-se, reflete por um triz a coerência do mistério geral, que nos envolve e cria...” (GUIMARÃES ROSA,2001:30).

A aposta do escritor é a de que o não-senso possui uma função que culmina na possibilidade de aparecimento de algo inédito, como foi visto no estudo do chiste. O autor vai além, ao escrever que, neste processo, através de operações de subtração, chega-se mais perto do “nada residual”. Meias histórias, meias anedotas e meios chistes – pois não se sabe direito o limite entre cada um deles – são apresentados ao leitor como forma de introdução ao não-senso presente na própria escrita do artista. Um não-senso presente nessas histórias que

Sintetiza em si, porém, próprio geral, o mecanismo dos mitos – sua formulação sensificadora e concretizante, de malhas para captar o incognicível – a maneira de um sujeito procurar explicar o que é o telegrafo sem fio:

- ‘Imagine um cachorro basset, tão comprido, que a cabeça está no Rio e a ponta do rabo em Minas. Se se belisca a ponta do rabo, em Minas, a cabeça, no Rio, pega a latir...’

- ‘E é isso o telégrafo-sem-fio?’

- ‘Não. Isso é o telegrafo com fio. O sem fio é a mesma coisa... mas sem o corpo do cachorro’ (GUIMARAES ROSA,2001:31).

Segundo Freud, a duplicidade presente na construção dos chistes – entre o sentido e o não sentido – faz com que não saibamos localizar ao certo o que nos faz rir no chiste: “a tirada espirituosa é isto: ela designa, e sempre de lado, aquilo que só é visto quando se olha para outro lugar” (LACAN,1957-58/1999:29). No chiste, como na escrita de Guimarães Rosa, o pouco sentido tem uma função criadora, menos pela produção de novos significados do que por não se saber onde localizá-los.

A partir da investigação aqui realizada sobre a localização do pouco sentido nos chistes, pode-se partir para a análise da localização do lugar dado ao sem sentido em produções de linguagem como o menino que morreu na internet. A questão que nos orienta pode ser assim expressa: o lugar dado ao sem sentido no chiste – através do “sentido do *nonsense*”, segundo Freud, ou através do “passo de sentido”, segundo Lacan – é o mesmo do lugar do sem sentido no menino que morreu na internet?

Para terminarmos nosso estudo sobre o chiste, tomemos um último exemplo que Freud nos apresenta como sendo raro. Ressalta-se que, nesse exemplo, também é explorada a função desempenhada pelo absurdo em sua elaboração. A história:

Dois judeus encontraram-se num vagão de trem em uma estação na Galícia. ‘Onde vai? Perguntou um. ‘À Cracóvia’, foi a resposta. ‘Como você é mentiroso!’, não se conteve o outro. ‘Se você dissesse que ia à Cracóvia, você queria fazer-me acreditar que estava indo a Lemberg. Mas sei que, de fato, você vai à Cracóvia. Portanto, por que você está mentido para mim?’ (FREUD,1905b/1984:136)

O interessante dos comentários de Freud em relação a este chiste e o seu diferencial em relação aos inúmeros outros exemplos dados em seu livro é a amplitude do alcance de sua análise. Freud salienta que esse chiste opera utilizando-se da técnica do absurdo: “o judeu é censurado por mentir porque diz estar indo à Cracóvia, que é o seu verdadeiro destino” (FREUD,1905b/1984:136).

O que impressiona é ele estar mentindo, justamente por falar a verdade, e por só falar a verdade ao mentir, argumenta-nos Freud. O autor nos esclarece que esse chiste é especial porque questiona aquilo que determina a verdade. Mais do que confrontar alguém ou a alguma instituição, de acordo com Freud, o chiste confronta “a própria certeza de nosso conhecimento...” (FREUD,1905b/1984:136). O autor nos mostra que a história apresenta a ambigüidade presente no conceito de verdade. O absurdo – a falta de sentido – que Freud apresenta como próprio à história está, então, relacionado com a própria ambigüidade presente nas concepções de verdade e de mentira. É para aí que partiremos, nesse momento, em nossa investigação.

4.4 - A linguagem como ficcional

Tem-se como intuito, a partir do estudo já apresentado tanto do chiste como do conceito de objeto *a* causa de desejo, seguir para o entendimento de outros aspectos que norteiam o estudo da linguagem e de outras concepções que a ela concernem como a de mentira, verdade, saber e ficção. O que veremos nesse momento é de que forma essas concepções elucidam – trazendo novidades – a relação teorizada por Lacan entre a linguagem e o real. Entende-se que a função que essas concepções desempenham no ensino de Lacan traz em si considerações basilares para a compreensão do conceito psicanalítico de linguagem e para a compreensão da forma como o real se inscreve nela.

Brodsky (2009) nos faz lembrar – em sua menção ao chiste da Cracóvia – que a temática da verdade não se inicia nos estudos de Lacan, já estando presente no percurso de

Freud. A verdade, mostra-nos a autora, não está presente apenas na teoria freudiana, mas também em sua clínica.

O conceito freudiano de sintoma, um dos mais importantes da teoria psicanalítica, possui relação direta com o entendimento de verdade. Segundo Brodsky, o sintoma funciona como uma roupagem, encobridora de algo que Freud situa no lugar da verdade do recalque e da satisfação inerente ao sintoma. A psicanalista nos lembra o quanto o tema da verdade também sempre esteve presente no direcionamento dos casos de Freud (1895), como o de Emma, a partir de sua localização no sintoma. Emma, que manifesta certa fobia em entrar em lojas de roupa, por ter medo de que zombassem dela, remete a outra cena como causa do sintoma em questão: uma cena infantil em que riam de suas roupas em uma loja. Ao longo de sua análise, outra cena vem à tona, em que ela era estimulada sexualmente em uma loja de doces, para onde depois retorna. O sintoma, assim, era uma forma dada a Emma de não se confrontar diretamente com a verdade inerente ao processo de recalque. Segundo Brodsky:

Acaso ele não havia formulado, anos atrás, que o sintoma é uma conclusão falsa extraída de uma falsa premissa? *Proton pseudos*, defesa original, estratégia para não saber nada sobre o mau encontro com o gozo, tal como o que ocorre à pobre Emma, que não pode mais entrar sozinha em uma loja pelo medo de que riam de suas roupas. Entrar acompanhada evitaria as zombarias? Raciocínio absurdo, caso Freud não houvesse interpolado entre a lembrança causal esquecida e a insensata fobia tardia uma recordação que estabelece um falso enlace entre ambas. “A direção da verdade [a excitação sexual que acompanhou a cena infantil reprimida] é indicada - diz Lacan - sob uma cobertura, sob a *Vorstellung* mentirosa da roupa”. (BRODSKY,2009:1)

No exemplo fornecido pela autora, faz-se evidente o lugar ocupado pela verdade na teoria freudiana e a relação causal que ela mantém com o conceito de sintoma. É interessante desde já ressaltar que o lugar da verdade como causa é vislumbrado por Freud e ressaltado por Lacan. Chama-se atenção para o fato, pois Lacan evidenciará ainda mais esse lugar, da verdade como causa, ao diferenciar saber e verdade e na aplicação nesse estudo de seu conceito de objeto *a*.

4.4.1 - O saber e a verdade

Lacan inaugura importantes considerações a respeito do conceito de verdade, a partir do deslocamento do lugar desta para a filosofia e para a ciência, o que ocorre em continuidade ao deslocamento freudiano, já visto, do saber médico. Em *Ciência e Verdade* (1966), escreve-

nos Lacan, a ciência tem como meta a apreensão da verdade a partir de sua busca pelo saber. A direção tomada por ele nos permite afirmar que o deslocamento se refere à função desempenhada pelo objeto, visto que a ciência, em geral, assume a concepção Kantiana de verdade, que versa que a mesma é obtida quando há uma adequação do conhecimento a seu objeto. Ao questionar essa concepção, Lacan inaugura uma ruptura sobre a relação de cumplicidade estabelecida entre saber e verdade. Nos *Escritos*, lemos:

E de novo retornar aquilo que de que se trata, ou seja, a admitir que nos é preciso renunciar, na psicanálise, a que cada verdade corresponde seu saber? Esse é o ponto de ruptura por onde dependemos do advento da ciência.(LACAN,1966/1998:883)

Como consequência, a verdade para a teoria lacaniana não mais ocupa o lugar, ditado pela ciência, como objeto do saber, mas passa a ocupar o lugar, de forma contrária, de sua causa. A teorização do objeto *a* toma corpo, na medida em que é sobre a função instaurada sobre ele que a psicanálise se debruça, e onde se localiza para ela a verdade. Escreve Lacan: “Essa teoria do objeto *a* é necessária, como veremos, para uma integração correta da função, no tocante ao saber e o sujeito, da verdade como causa” (LACAN,1966/1998:890).

Assim, em ciência e verdade, Lacan indica que a elaboração do conceito de objeto *a* como causa do desejo traz novidades no que se refere ao objeto da psicanálise. A psicanálise, ao contrário da ciência, não tem o objeto como o seu fim, e sim como a sua origem. Lacan localiza no objeto a verdade e produz uma inversão em sua localização. A verdade, como objeto da ciência, é localizada como alvo do saber, como o seu fim. A verdade, como objeto da psicanálise, é localizada na origem, na causa do saber, no lugar do impossível.

O saber é causado pela verdade, e é nesse ponto que ele mantém relação com o desejo, por produzir deslizamentos significantes, metonímicos, que nunca se esgotam. O saber indica também, para nós, a relação instaurada entre a linguagem e a verdade, na medida em que estes deslizamentos metonímicos, próprios da cadeia significante, que se fazem presentes pelo desejo, evidenciam sempre o caráter mal sucedido da linguagem, de sempre ter algo que não é abarcado pelo sentido, a verdade em sua dimensão real. O saber denuncia o movimento do desejo de querer saber sobre o real do objeto. No entanto, Lacan afirma que sobre ele não se sabe.

Lacan, em *Radiofonia* (1970), responde a seguinte pergunta: "Em que o saber e a verdade são incompatíveis?" (LACAN,1970/2003:440). Lança-se aqui novamente a questão instaurada pelo jornalista, pois a resposta de Lacan em muito nos permite compreender a forma como a interposição entre o saber e a verdade contribui para elucidações referentes à

teoria da linguagem. Indo além, considera-se que este estudo – entre o saber e a verdade – só pode ser bem entendido sob o ângulo da linguagem. Tentar-se-á demonstrar o porquê através da própria resposta de Lacan à pergunta do jornalista.

A resposta de Lacan se inaugura com a afirmação de que a verdade e o saber "sofrem juntos, e um pelo outro", que eles "com-padecem". Essa sua primeira argumentação já nos indica que eles não estão separados, que eles não podem estar senão juntos. Diz-se ainda, antecipando as indicações de Lacan, que não apenas estão juntos, como eles só podem ser juntos, o que seria uma indicação em nível ontológico, ou pré-ontológico, como nos define Lacan no *Seminário 11*.

Diz-nos Lacan que a impossibilidade de uma união total entre a verdade e o saber, ou, como nos mostra o autor, a impossibilidade de se estabelecer uma relação amorosa com a verdade, pode render alguns frutos aos que a ela se dedicam. Os frutos – oriundos desse "brincar" de se relacionar amorosamente com a verdade – são conhecidos por meio do conceito lacaniano de linguagem.

No entanto, essa abordagem faz com que não possamos mais utilizar o termo "incompatível" para nos referirmos à verdade e ao saber. É o que nos leva a crer o questionamento sobre o porquê de eles não poderem ser senão em interposição. Lacan nos mostra que essa fronteira – entre a verdade e o saber – está por toda a parte e que fixa um campo, na medida em que "passamos a amar o seu mais-além" (LACAN,1970/2003:441), que se configura em um campo de gozo. Essa abordagem serve de marco à constatação de que, ao pressupormos a existência de algo tal como a linguagem, estamos também presumindo a existência do real.

Lacan afirma, então, que da verdade não se pode saber tudo, só o suficiente da estrutura. Sendo a estrutura de linguagem – afirmação essa extremamente redundante –, é por ela que o saber se desenrola. A verdade, o que dela se pode saber, se localiza nessa fronteira, em uma fronteira que só se faz possível, que só existe, pela estrutura. Nessa configuração, Lacan nos situa o real. O real é esse limite da verdade, não é uma verdade, pois não pode ser sabido. Diz-nos Lacan que "o real não é antes de mais nada para ser sabido" (LACAN,1970/2003:442).

Assim, afirma-se, então, que a verdade e o saber só podem constituir fronteira nessa estrutura de linguagem. Indo além, é só nessa estrutura que eles podem ser, o que leva Lacan a afirmar que eles são o "cúmulo da compatibilidade" (LACAN,1970/2003:442). É apenas estruturalmente que eles existem. Um não pode ser sem o outro – o que alimenta a estrutura.

Por Lacan: "...o efeito da verdade decorre do que cai do saber, isto é, do que se produz dele, apesar de alimentar o dito efeito" (LACAN,1970/2003:443).

É, então, no que o saber tem de linguagem, pois ele não só se sustenta pela linguagem como sustenta a linguagem através do seu desenrolar metonímico, que a verdade pode advir como fronteira, como o ponto cego da linguagem que é o real. Por sua vez, esse ponto cego que se estrutura através da linguagem não faz com que o saber cesse de se escrever; pelo contrário, é a sua causa. Assim, o saber não cessa de se escrever nessa cadeia lingüística, em uma eterna tentativa de obturar a sua impotência diante da verdade.

4.4.2 - A mentira e a verdade

A relação entre a linguagem e o real ainda pode ser melhor elucidada no entendimento da mentira, e ela só pode ser teorizada a partir do desdobramento já demonstrado entre o saber e a verdade. Este movimento é transgressor, pois rompe com a idéia comumente aceita de que ou se diz uma verdade ou se diz uma mentira acerca de uma determinada coisa. Camargo (2009) se lembra da trajetória filosófica, que tem Platão como grande referência, na qual a verdade deveria ser buscada por trás das aparências, pois o que se evidencia nelas sempre engana por ser ilusório.

Na psicanálise, outro lugar é dado à verdade a partir da concepção lacaniana de mentira. A implicação desta diz respeito ao caráter paradoxal do ato da fala e é o que evidencia a possibilidade de um estudo da linguagem para além de um estudo da filosofia ou da ciência. Com a teorização da mentira, "...esbarramos na realidade daquilo que não é nem verdadeiro nem falso (que leio: esbarramos no gozo)." (MONTEIRO,2009:1). Esbarramo-nos não com uma concepção de mentira que se utiliza da linguagem de forma cínica e tendo como objetivo manipular a verdade, mas com uma concepção de mentira que discorre sobre a própria estrutura da linguagem.

É fácil o entendimento do porquê do chiste do mentiroso ter, para Freud, um caráter especial: "o mentiroso que diz a verdade" é um tema fundamental à psicanálise. Pode-se dizer que a mentira e a ambigüidade que ela apresenta em relação à verdade fazem parte dos primórdios da prática clínica de Freud. Antes mesmo de Lacan, Freud fornece a todos, inclusive à sociedade médica da época, um novo olhar sobre a verdade.

O lugar dado à verdade em Freud se torna evidente quando tratamos do trauma sexual. Junto às histéricas, Freud elabora o conceito de sexualidade. Conceito esse agora não mais

ligado ao saber médico, mas vinculado à subversão do entendimento de verdade. No princípio de seus estudos, na denominada primeira teoria da sedução, um trauma sexual é teorizado como o grande causador do sintoma em questão. Em sua segunda teoria, o trauma sexual não mais se mantém vinculado a indícios do desenvolvimento cronológico do paciente em questão. Porém, apesar de tamanha modificação no curso de sua investigação, o efeito de verdade do trauma é preservado por Freud. Tendo ocorrido ou não, a cena sexual continua a ter efeito de verdade por ainda ser localizada no lugar de causa, de causa do sintoma.

A partir das indicações freudianas, Lacan pode inferir que a linguagem tem uma estrutura de ficção, ao propor uma construção simbólica que delimita a realidade, elabora sintomas e tem como proposta a elucidação da verdade. A realidade, para Lacan, pode ser vista como uma tentativa de dizer toda a verdade. No entanto, ela não diz toda a verdade, configurando-se em uma estrutura ficcional e inaugurando o que se pode chamar de mentira. Diz-nos Lacan:

Uma vez operada a separação do fictício e do real, as coisas não se situam absolutamente lá onde e poderíamos esperá-las. Em Freud, a característica do prazer, como dimensão do que encadeia o homem, encontra-se totalmente no lado do fictício. O fictício, efetivamente [...] o que chamamos de simbólico (LACAN,1959-60/1999:22)

Lacan nos afirma que dizer a verdade toda é impossível. E esse impossível é justamente o impossível da linguagem, a impossibilidade do significante de abarcar o real, pois, como diz Lacan, faltam palavras. Mas, na falta das palavras – evidencia-se aqui a falta –, a verdade se impõe, marcando o impossível. Uma falta não toda, pois é coberta pelos significantes, evidencia uma meia verdade, pois sobre ela toda não se sabe.

Assim, o que da linguagem escapa, por ela é abarcado como estrutura. A verdade se inscreve, então, em uma estrutura de ficção, como nos mostram Guimarães Rosa ou os sintomas de Emma. Isso escapa, mas não cessa de não se escrever, e este impossível é evidenciado pelo próprio significante. A estrutura de ficção evidencia o paradoxo de que a verdade sempre escapa à linguagem, apesar de ser “inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais” (LACAN,1969-70/1999:64). Nesse “com-padecer” entre a linguagem e o real é que a verdade só pode ser elaborada “entre semblante e metáfora, entre alusão e relato” (BRODSKY,2009:2). Ou, ainda, sobre a relação de separação e intimidade entre o semblante e a verdade, Falbo (2009) nos esclarece:

Embora velada, a verdade guarda sempre articulação com o semblante [...] para se ter acesso à verdade – que sempre se apresenta como semi-dizer –

será preciso lançar mão do significante, posto que não há como enunciar “a verdade nua e crua”; até mesmo pelo fato de que a verdade não tem nada de belo e recorrentemente solicita um véu que simultaneamente a vela e a sustente (FALBO,2009:43)

O caráter paradoxal da linguagem, aparentemente contrário à afirmação anterior, é o de que sempre se diz a verdade, e se diz justamente porque sempre se mente. É o que leva Lacan a dizer que a “... mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso” (LACAN,1959-60/1999:94). Mais ainda, é só pela mentira que se diz a verdade. A célebre frase de Lacan, registrada em *Televisão* (1973), diz sobre isso:

Digo sempre a verdade. Não toda... pois, dizê-la toda, não se consegue... Dizê-la toda é impossível, materialmente [...] faltam as palavras. É justamente por esse impossível [...] que a verdade tem a ver com o real (LACAN,1973/2003:509)

Sobre a relação de intimidade e de separação entre a linguagem e a verdade, Camargo acrescenta:

[...] o que faz aparecer há nessa visada uma estampa de verdade entendida como *Aletéia*, num movimento dialético de velamento-desvelamento, onde a marca do real se apresenta como a impossibilidade de tudo mostrar ou esconder (CAMARGO,2009:2)

A repetição que se estrutura ao redor do significante evidencia o limite da linguagem, o real como aquele que não cessa de não se escrever, em sua dimensão de impossível, o que faz com que não sejamos “...sem uma relação com a verdade” (LACAN,1969-70/1999:60). A verdade emerge nessa estrutura, pois “... a verdade é, a saber, a impotência” (LACAN,1969-70/1999:54). E a impotência da própria linguagem de abarcar simbolicamente o que é da ordem do real. Impotência esta denunciada pelas próprias palavras. A mentira não é uma das possibilidades da linguagem, ela é a sua única possibilidade, sua estrutura. Nas palavras de Lacan:

Se há algo que toda a nossa abordagem delimita, que seguramente foi renovado pela experiência analítica, é justamente que nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semi-dizer, que ela não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer. Tudo o que se pode dizer é isto. Aqui, por conseguinte, o discurso se abole. Não se fala do indizível, por mais prazer que isto pareça dar a alguns (LACAN,1969-70/1999:53)

Entendidas a implicação e as novidades trazidas pelas concepções de verdade e de mentira para o estudo da relação entre a linguagem e o real, uma última consideração se faz

necessária: a mentira se refere ao que vimos, no tópico do chiste, a respeito do lugar dado ao Outro na autenticação do sentido. Ela explicita o encontro do sujeito com o Outro. Compreenderemos as particularidades presentes na relação da mentira com o Outro a partir de um questionamento de Freud.

Freud, ao discorrer sobre a história do mentiroso que diz a verdade, apresenta-nos uma questão inerente à ambigüidade presente no que se entende como verdade: “Estaremos certos em descrever as coisas tal qual são sem nos importarmos em considerar a forma pela qual nosso ouvinte entenderá o que dissermos?” (FREUD,1905b/1984:136). Tendo em vista essa fala de Freud, trazemos outra história que parece traduzir com perfeição esse questionamento.

Em uma mesa de bar, ouve-se o relato de uma experiência: “Os elefantes quase pisaram em nossa barraca!”. Um sorriso tímido – circundado por outros nada tímidos – desponta na face de um dos que ouvem, o qual, em silêncio, consente com o fato. Em um segundo momento, interroga-se aquele que fala, evidenciando o equívoco que reinou na dita afirmação. “Equívoco nenhum”, afirma. “Seria possível dizer algo sobre a inigualável experiência, se eu apenas tivesse dito que os elefantes passeavam no acampamento? Qual das duas histórias você acha que seria, então, mais próxima da verdade?”.

É interessante observarmos que a história em questão nos permite um outro olhar sobre a mentira. O viajante não intenciona dizer uma mentira, no sentido corriqueiro do termo, ele não pretende com sua fala sobre os elefantes manipular a verdade e enganar os seus ouvintes, como seria o caso de um manipulador. Sua fala reporta justamente sua tentativa de dizer a verdade aos seus ouvintes, de fazê-los compreender sua experiência com os elefantes. O Outro como lugar do sentido é experimentado nessa história e demonstra a eterna tentativa do sujeito de, pela linguagem, falar algo sobre o real. A história apresentada exemplifica a distorção lacaniana presente na concepção de mentira, ao evidenciar uma fala fictícia, que ao contrário de ter como intuito camuflar a verdade, pretende, pela ficção, dizer sobre a verdade.

O Outro como aquele que ocupa o lugar da autenticação do sentido foi visto através do chiste. O que essa história traz como novidade é a inclusão da mentira na revelação desse sentido. O mentiroso da história em questão tem razão: diante de surpreendente experiência com os elefantes, uma pretensa literalidade das palavras não faz jus à experiência. Uma mentira irrompe como a forma dada ao sujeito de se aproximar ao máximo da verdade. Brodsky nos escreve sobre esse direcionamento mentiroso no relato do sonho: “o sonho não interessa tanto pela fidelidade de seu conteúdo quanto por seu relato. E é no endereçamento ao Outro que o sonho mente. Ou, em outras palavras, o inconsciente sob transferência revela-se tão enganador quanto o próprio amor” (BRODSKY,2009:2) O mentiroso do exemplo em

questão parece elucidar o porquê de um poema, ou a escrita de Guimarães Rosa, parecerem, às vezes, muito mais fiéis ao seu objeto que a mais rigorosa descrição de fatos feita por um jornalista.

O questionamento de Freud parece ser traduzido por Brodsky. A autora se questiona sobre tanta mentira, presente no sintoma de Emma, no chiste do judeu. Para que serve tanta mentira? “Para que serve saber se dizemos ou não a verdade? Às vezes, mentir é a forma como o sujeito enuncia a verdade de seu desejo, porque não há outra maneira de enunciá-lo senão pela mentira” (LACAN,1967-68,apud, BRODSKY,2009:2). Assim, é pela via do desejo que Lacan responde a questão que se inicia em Freud. Desejo esse que tem como via o deslizamento da linguagem e que tem a verdade como causa. Brodsky aponta para esse deslizamento oriundo da função da verdade através do relato na clínica: “A verdade é a miragem que o analisando persegue em seu percurso de análise”. Lacan acrescenta ainda: “...o real que por só poder mentir para o parceiro, inscreve-se como neurose, perversão ou psicose” (LACAN,1973/2003:515).

4.5 - Do *causo* à causa

A partir do percurso teórico aqui proposto algumas considerações acerca da notícia do menino que morreu na internet podem ser feitas.

Uma primeira abordagem é considerar que, para Lacan, a morte é a morte da linguagem, seu limite e aquilo que lhe escapa. A linguagem rodeia a morte em círculos através dos significantes. O menino morrer na internet evocaria, assim, a ausência do simbólico. O que pode parecer incoerente por se tratar de algo, no caso uma morte produzida de forma tão bem ancorada na linguagem. A notícia, neste caso, toca neste paradoxo. Ela pretende dizer o que é impossível: dizer sobre o real da morte. A questão que se confira para averiguação é o lugar disso que escapa à linguagem e ao sentido na notícia exposta. Trazemos neste momento as contribuições de um pensador contemporâneo que se acredita poder em muito contribuir para a análise da questão proposta.

O livro de Žižek (2002), *Bem vindo ao deserto do real*, além de fornecer ao leitor diversas análises sobre a situação política do mundo atual, traz importantes contribuições sobre o uso da linguagem no contemporâneo. Para essas análises políticas, o autor se utiliza de conceitos lacanianos, aspecto que não merece ser desprezado. Fronteiras rígidas entre os

saberes são suavizadas na análise de Žižek, permitindo assim um outro alcance da produção de saber. Alcance este que consideramos essencial para a psicanálise nos dias de hoje.

Assim, ao estudar fenômenos políticos sob o prisma de conceitos psicanalíticos, Žižek nos oferece instrumentos para pensar a forma com que a linguagem é utilizada na atualidade. O foco de seu livro é um acontecimento marcante da história política mundial: o 11 de setembro. Em seu estudo, o filósofo enfatiza que a análise do 11 de setembro não deve se restringir ao fato da derrubada das torres gêmeas ou à importância simbólica que estas possuíam como símbolos do poder no mundo. A análise de Žižek inclui também a forma com que este fato foi comunicado ao mundo. Nos televisores, a imagem filmada das torres gêmeas era repetida insistentemente até a exaustão. Pouco se dizia, pouco se acrescentava, a cena parecia se afirmar em sua face de violência através da repetição. A impressão dada era de que, através da repetição, a violência iria ser reproduzida em sua face real. Essa forma de comunicação, de acordo com o autor, não é particular a este episódio. Ela é particular à forma como a indústria de comunicação vende suas notícias na atualidade.

Žižek inicia o seu livro remetendo a Alain Badiou e sua constatação de que o século XX é caracterizado por uma paixão pelo real. Segundo Alain Badiou, ao contrário do século XIX que foi marcado por uma série de ideologias, o século XX “buscou a coisa em si”. Essa afirmação ficaria evidente através de episódios como o do 11 de setembro, já que a violência desmedida pode ser considerada como a face mais radical do real. Outro exemplo da suposta paixão pelo real, fornecido por Žižek, são os sites de pornografia em que uma microcâmera é posta no pênis com o propósito de filmar o interior da vagina.

Žižek, contudo, nos mostra um possível paradoxo na afirmação da exacerbada paixão sobre o real na atualidade, ao retratar que essas cenas são expostas como que em um espetáculo. O autor nos evidencia uma enorme semelhança entre as cenas retratadas do 11 de setembro e diversos filmes de catástrofe produzidos em Hollywood, como é o caso do filme *Independence Day*. Para Žižek, a semelhança do enquadramento das cenas da derrubada das torres e dos filmes de Hollywood fazia com que tivéssemos a impressão de já ter visto aquelas cenas inúmeras vezes. Žižek também salienta que as cenas de destruição há muito tempo povoam a fantasia dos americanos – o que explica a presença certa dessas cenas nos filmes.

O título do livro de Žižek, *Bem vindo ao deserto do real*, foi extraído de um filme que muito bem exprime esta lógica da atualidade. O filme *Matrix* conta a história de um mundo virtual que é vivido como real por todos que a ela pertencem. O ator principal, ao se deparar com o verdadeiro mundo real, um mundo apenas de restos e ruínas, ouve, então, a frase que

deu o título ao livro. Para Žižek, as cenas de 11 de setembro em muito se assemelham a essas catástrofes reproduzidas nesses filmes de ficção.

O filósofo-psicanalista nos mostra que a verdadeira paixão pelo real nos dias de hoje se inscreve na tentativa de transpor o real como “efeito último” de uma rede de semblantes. Como é o caso, de acordo com Žižek, dos *reality shows* e dos *snuff movies*. Estes últimos são filmes de terror em que a dor e o sexo são vendidos como não simulados, como sendo reais. As conseqüências vão para além do universo consumista: “Não se trata apenas de Hollywood representar um semblante da vida real esvaziado do peso e da materialidade – na sociedade consumista do capitalismo recente... nossos vizinhos se comportam como atores de palco...” (ŽIŽEK,2002:28). O resultado se resume à desmaterialização do real.

Assim, mais do que expõe Alain Badiou acerca da paixão pelo real, o que encontramos na atualidade são efeitos de linguagem em sua estrutura ficcional. O que ocorre em casos como o 11 de setembro, para Žižek, é uma inversão de alguns fatores: “Não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade” (ŽIŽEK,2002:31).

Para Žižek, esse fenômeno de desmaterialização do real não é exclusividade das cenas de nossos televisores, mas está presente nos produtos do consumo de um modo geral. Segundo Žižek:

A realidade virtual simplesmente generaliza esse processo de oferecer um produto esvaziado de sua substancia: oferece a própria realidade esvaziada de sua substancia, do núcleo duro e resistente do real – assim como o café descafeinado tem o aroma e o gosto do café de verdade sem ser o café de verdade, a Realidade virtual é sentida como realidade sem o ser. Mas o que ocorre no final desse processo de virtualização é que começamos a sentir a própria “realidade real” como uma entidade virtual. Para a grande maioria do público, as explosões do WTC aconteceram na tela dos televisores, e a imagem exaustivamente repetida das pessoas correndo aterrorizadas em direção às câmeras seguidas pela nuvem de poeira da torre derrubada foi enquadrada de forma a lembrar as tomadas espetaculares dos filmes de catástrofe, um efeito especial que superou todos os outros (ŽIŽEK,2002:25)

Um exemplo deste fenômeno nos é fornecido por Vieira (2008) através de sua análise sobre o lugar dado à reciclagem nos dias atuais. Diz-nos o psicanalista que a reciclagem serve a um propósito de não haver sobras, de todo o lixo ser reaproveitado para outros propósitos. Se seguirmos o encaminhamento lógico de Žižek, que diz sobre a incoerência de haver um café sem cafeína, o discurso da reciclagem vende um lixo sem lixo.

Em resumo, Žižek, ao tratar da relação da linguagem com o real nos nossos dias, analisa a forma como produtos são oferecidos para o consumo e como notícias são transmitidas na televisão e nos jornais, afirmando que ambos obedecem à mesma lógica. Por exemplo: café descafeinado e as notícias do 11 de setembro. Como conclusão, para o filósofo, ao procurar o real, a atualidade inaugura um fenômeno que ele nomeia de semblante do real. Pois o real, de fato, como entende a psicanálise, não pode ser confrontado sem que haja o investimento da linguagem. Segundo o autor:

Isso quer dizer que a dialética do semblante e do real não pode ser reduzida ao fato elementar de que a virtualização de nossas vidas diárias, a experiência de vivermos cada vez mais num universo artificialmente produzido, gera a necessidade urgente de ‘retornar ao Real’ para reencontrarmos terreno firme em alguma ‘realidade real’”. O real que retorna tem, ele mesmo e novamente, o status de outro semblante: exatamente por ser real, ou seja, em razão de seu caráter traumático e excessivo, não somos capazes de integrá-lo a nossa realidade, e portanto somos forçados a senti-lo como um pesadelo fantástico. A impressionante imagem da destruição das torres do WTC foi exatamente isso: uma imagem, um semblante, um efeito [...] (ŽIŽEK,2002:33)

As contribuições do filósofo muito bem refletem o fenômeno presente em nossa notícia. O fenômeno do menino que morreu na internet diz sobre a tentativa da linguagem de dizer sobre o que lhe escapa, trazendo à tona um sentido que é ficcional, como mostra a teoria psicanalítica. Mais ainda, diz sobre a tentativa de construir uma ficção e oferecê-la como o que existe de mais real. Assim, as torres gêmeas explodem na televisão da mesma forma como inúmeros filmes americanos mostram cenas de destruição; o menino morre na internet da mesma forma como o vilão morre no último capítulo da novela das oito. Tudo é da ordem do espetáculo. A linguagem atinge assim um alto grau de alcance e impacto. Somos quase levados a crer que tudo pode ser dito.

O que a notícia do menino que morreu na internet e outros fenômenos lingüísticos da atualidade parecem trazer como uma particularidade em relação ao estudo da linguagem, em sua estrutura de ficção, é que o não-sentido presente na notícia não desponta como uma falha da linguagem evocando o real, como é o caso do chiste. O não-sentido presente na notícia desponta como um dos instrumentos da linguagem de evitação do real. O não-sentido é incluído na estrutura de ficção, não apontando para a impotência da linguagem, mas para um de seus recursos.

CONCLUSÃO

No trabalho apresentado, tomou-se o conceito lacaniano de linguagem como base temática para a análise do fenômeno do consumo. Muitos autores foram mencionados nesta dissertação. No entanto, eles não ocuparam nela uma mesma função. Alguns serviram apenas como forma de introdução ao estudo do consumo e outros se destacaram como fundamentais para o andamento do trabalho apresentado. Os autores que se destacaram permitiram, de algum modo, uma ênfase maior sobre a linguagem em suas análises. É importante também ressaltar que o trabalho que aqui se finaliza não teve como objetivo fornecer aparato teórico para uma possível análise das conseqüências psíquicas acarretadas pelo consumo, nem mesmo fornecer uma crítica ao consumo e suas práticas a partir de conseqüências subjetivas. A dissertação teve apenas como objetivo fornecer uma análise de algumas formas de uso da linguagem na atualidade e evidenciar que essa utilização delimita uma forma de saber. Espera-se ter demonstrado que a relação entre o consumo e a linguagem não é apenas de intimidade, mas primordial. A linguagem é a grande matéria-prima do consumo.

O consumo instaurou todo um saber sobre a linguagem. Um saber que, a princípio, possui inúmeras semelhanças com a psicanálise. Como afirma Rêgo Barros, “o consumo contemporâneo, ou o consumismo, como costumamos chamar os seus excessos, tem uma relação de origem com a psicanálise” (RÊGO BARROS,2008:25). Adorno e Horkheimer evidenciam – de maneira surpreendente – que a publicidade rompe com a antiga crença de uma possível união entre as palavras e as coisas. Essa crença também não é compartilhada pela teoria psicanalítica, como Lacan a concebe. Para o autor, existe uma disjunção primordial entre as palavras e o real. No entanto, a grande diferenciação entre os dois saberes – o da psicanálise e o da publicidade – é o que se produz a partir do rompimento com a crença de designação de sentido. A publicidade faz dessa impossibilidade um de seus gloriosos instrumentos, mas não faz disso uma ética, já que mantém em seu discurso a possibilidade de que tudo possa ser dito.

O consumo subsiste tendo como sua maior ancoragem a impossibilidade da linguagem de dizer tudo sobre o objeto. Assim sendo, ao invés de encontrar nessa impossibilidade o seu limite, sua prática encontra o ilimitado: o infinito do deslizamento significante. Nesse contexto, tudo, assim, qualquer coisa, pode ser instrumento da linguagem, todos os nomes podem ser mencionados, todas as conexões são possíveis, todos os relacionamentos são

viáveis, e com isso as coisas perdem a sua discriminação. Esse saber permite à publicidade um alcance inestimável, como denuncia a produção artística de Lachapelle.

As fotografias de Lachapelle unem, sem nenhuma diferenciação, elementos os mais distintos. Fenômeno esse estudado pelos mais diversos autores, como foi apresentado no capítulo que teve como tema o consumo. A crença em uma possível correspondência entre a palavra e o objeto, teorizada por Lacan quanto à natureza do significado, se esvai, evidenciando o que a psicanálise também preza à sua maneira: a fluidez da designação de sentido. Nesse jogo de palavras, em que não resta nem mesmo a tentativa de designação, o sem sentido também não escapa. Jesus, Angelina Jolie, Nike e o menino que morreu na internet são uma única e mesma coisa: linguagem.

É nessa mesma lógica de homogeneização/indiscriminação que o não-sentido se faz presente. O não-sentido poderia evocar uma falha da indústria de comunicação; uma falha que evidencia os seus limites, a impossibilidade de tudo dizer. Sendo utilizado nesse contexto, ele se aproximaria do que a psicanálise conceitua como real, com o limite da linguagem, como ocorre em práticas de linguagem tal como o chiste.

O chiste também tem como núcleo fundador o não-sentido, como bem evidenciou Freud e como corroborou Lacan. Porém, o lugar dado ao não sentido no chiste é bem diferente do lugar dado a ele pela indústria de comunicação. Como foi visto, o não-sentido no chiste tem um aspecto transgressor, ao evocar algo que não seria aceito em outras práticas. Essa teorização de Freud se segue da afirmação de que o não-sentido possui um sentido, “o sentido do *nonsense*”. Já para Lacan, o não-sentido em questão é o que permite a possibilidade de novos sentidos advirem, processo que ele nomeia de passo de sentido.

A importância do chiste para o trabalho em voga reside em sua denúncia. Denúncia essa que Freud descreve como o inconsciente e que Lacan complementa ao dizer: a estrutura da linguagem. O chiste desvela a estrutura significante da linguagem, uma estrutura que sempre se apresentará como mentirosa. A mentira evoca a presença do Outro. Ela evoca a tentativa do sujeito desejante de extrair sentido das palavras e de direcioná-lo ao Outro; ao Outro como o lugar do sentido. É o que demonstra a historinha contada sobre o mentiroso que se esforça ao tentar reconstituir ao Outro a experiência vivida. A mentira evoca, assim, a impossibilidade de se dizer sobre o real – no caso, o real vivenciado como gozo.

Na inclusão do sem sentido como mais um dos elementos próprios à linguagem, o sem sentido não pode mais designar o real, como assim a psicanálise propõe. O não sentido, nesse caso, não mais evoca a falha estrutural da linguagem. Baudrillard, como foi visto, infere que o silêncio é a grande falha da indústria da comunicação. Porém, parece que nem mais o silêncio

escapa ao seu propósito, como nos indica o programa Pânico na TV. Em um de seus episódios, resolvem pôr no ar a emissora fora do ar: essa é a programação do dia. Nesse caso, o sem sentido, em sua literalidade e radicalidade – a ausência total de imagens e palavras –, inclui-se como mais um dos instrumentos possíveis à indústria de comunicação.

Sem dúvida, todo esse processo diz respeito a algo que Žižek explicita a partir de sua teorização sobre a desmaterialização do real. Exemplos foram expostos como o café sem cafeína ou a repetição ilimitada das cenas do 11 de setembro. Sobre isso, Andy Warhol também se posiciona ao trazer para a sua arte fotos repetidas de um grave acidente de carro. Fotos iguais desse acidente foram expostas em uma série nomeada de “Car Crash”. O artista dimensiona as conseqüências da repetida exposição dessa cena tão chocante: “‘Morrerão quatro milhões de pessoas’. Esse foi o começo. Porém, quando você vê a mesma foto terrível uma e outra vez ela não causa nenhum efeito” (ANDY WARHOL, Museu de Arte Moderna, Buenos Aires) (Nossa tradução⁴). A indústria da comunicação nos mostra que nem sempre onde existe o não sentido, existe o real. Ela evidencia que até mesmo o chocante, o *nonsense*, o absurdo podem ser incluídos como possíveis instrumentos da linguagem.

Indo além, as produções publicitárias, ao incitar a criação de mensagens que não têm como pressuposto informar, que não possuem, a rigor, um sentido, incitam nada mais do que o movimento da própria linguagem, do desejo, de designação. O desejo busca dotar o objeto de sentido, sendo inflamado pela crença nessa possibilidade. O consumo se inflama pela certeza de sua impossibilidade. É pelo desejo que brotam palavras; desejo burro por excelência, que não entende nada de significante e que insiste na natureza do significado. Muito mais do que a publicidade, o desejo ainda acredita que é possível dizer sobre as coisas.

É por sua crença que Lacan confere ao desejo, ao mesmo tempo, uma distância estrutural e uma intensa intimidade com a Coisa, com o real. Paradoxalmente, é só por sua alienação que o desejo se aproxima do real. Como bem nos ensina a psicanálise, o real não é uma entidade abstrata à parte da linguagem – ele é o próprio núcleo da linguagem, como indica o desejo. Onde há linguagem, há real, indubitavelmente. Com isso, por mais que o *nonsense*, o absurdo e até o silêncio possam ser englobados como instrumentos de linguagem, indicando não exatamente a falha, o limite da linguagem, mas o próprio movimento do deslizar significante, o real ainda assim desponta apontando para o desejo. Na tentativa de fazer de tudo linguagem, sempre resta um buraco a preencher, indicando, assim, o inesperado. É nisso que a psicanálise, em sua ética, se distingue de outros saberes.

⁴ ‘Van a morir cuatro millones de personas’ Esse fue el comienzo. Pero cuando ves la misma foto terrible una y otra vez ya no causa ningun efecto.

Na dissertação apresentada, propusemo-nos pensar, tendo como fio condutor a questão instaurada e desenvolvida, sobre a relevância dos estudos psicanalíticos acerca de um mundo onde o saber do consumo e da publicidade vigoram. É evidente que existem diversos meios de abordagem dessa problemática, de modo que, antes de se assumir que o enfoque aqui sugerido deva ditar um caminho exclusivo, assume-se que todos aqueles que trabalham com psicanálise – os que se iniciam em sua prática e os que há muito já se iniciaram – têm responsabilidade frente à mesma. O presente trabalho propõe que o posicionamento frente aos diversos saberes faz parte do que se poderia chamar trabalho psicanalítico. Não diríamos que esse posicionamento trate de um trabalho em extensão, mas da essência do próprio ato psicanalítico, o posicionar-se frente ao saber, ou seja, à linguagem. É frente a essa postura ética que podemos – como fizeram Freud e Lacan – falar em clínica e presumir a existência de algo tal como o real. “Seria o consumo um objeto inadequado à psicanálise?”. Como ensina Lacan, o objeto, ao ser nomeado, é sempre inadequado.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKEIMER, M. *A dialética do esclarecimento* (1944). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- AFLALO, A. Discurso capitalista. *Revista Scilicet: Os objetos a na experiência psicanalítica*, Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 83-86, 2008.
- ALBERTI, S. O lugar da sexualidade para a psicanálise. In: ALBERTI, Sonia (org). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008. p. 21- 38.
- ARRIVÉ, M. *Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- AZEVEDO, A. V. Algumas formas de mal-estar no/ do XXI: fantasias teóricas sobre o sujeito e a sexualidade. In: ALBERTI, Sonia (org). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008. p. 339- 354.
- BARROS, R. Quando a sexualidade habita o corpo ... In: *A teoria da sexualidade 100 anos depois*. Fortaleza, 2005. [CD Rom].
- BAUDRILLARD, J. *La société de consommation* (1970). Paris: Folio Essais, 2003.
- _____. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos* (1990). Campinas: Papyrus, 2001.
- BAUMAN, Z. *O mal estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENTES, L. Lacan, os estóicos e os objetos soletrados no corpo. *Revista Latusa: Objetos soletrados no corpo*, Rio de Janeiro, v.12, p.123-130, 2007.
- BESSET, V. A clínica da angústia: faces do real. In: BESSET, Vera (org.). *Angústia*. Rio de Janeiro: Escuta, 2002. p.15-30.
- BRUM, E.; AZEVEDO, S. “Suicídio. com”. In: *Revista Época* de 11/02/2008. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com:80/Revista/Epoca/0,,EDR81603-6014,00.html>>. Acesso em: 2009.
- CALDAS, H. *Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.
- CAMARGO, C. Semblante e verdade (2009). Texto apresentado na manha de cartéis da EBP-RJ, em 16/05/2009.

COUTINHO, M.A. *Fundamentos da psicanálise: de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. A pulsão de morte. *Revista Estudos de psicanálise*. Publicação anual do círculo brasileiro de psicanálise, Belo Horizonte, n.26, p. 23-40, 2003.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo* (1967). Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi*. Paris : Odile Jacob, 1998.

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

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (1977). São Paulo: Graal, 2005.

_____. *Naissance de la biopolitique* (1978-1979). Lonrai: Gallimard, 2004.

_____. Poder-corpo. In: *Microfísica do poder* (1979). Rio de Janeiro: Graal, 2005. p.145-152.

FREUD, S. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess: Rascunho E (1894). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.261-269.

_____. Extratos de documentos dirigidos a Fliess: Carta 69 (1897). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.350-352.

_____. Projeto para uma psicologia científica (1895). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.381-452.

_____. Estudos sobre a histeria (1893). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1984.

_____. O mecanismo psíquico do esquecimento (1898). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.317-332.

_____. Interpretação dos sonhos (1900). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. IV., Rio de Janeiro: Imago, 1984.

_____. Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade (1905). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.129-237.

FREUD, S. Os Chistes e sua relação com o Inconsciente (1905b). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1984.

_____. Moral Sexual “Civilizada” e Doença Nervosa Moderna (1908). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.187-212.

_____. Cinco Lições de psicanálise (1910). *Edição Standard das Obras Completas*, Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.13-58.

_____. Artigos Sobre Metapsicologia (1915). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.123-233.

_____. O estranho (1919). *Edição Standard das Obras Completas*, Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.275-314.

_____. Mais além do princípio do prazer (1920). *Edição Standard das Obras Completas*, Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.17-90.

_____. O ego e o id e outros trabalhos (1923). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.23-76.

_____. Inibições, sintomas e ansiedade (1926). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.107-192.

_____. O Mal-estar na Civilização (1930). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.81-178.

_____. Feminilidade (1933). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.139-166.

_____. Novas conferencias introdutórias à psicanálise (1932-1936). *Edição Standard das Obras Completas*, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1984. p.13-220.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

GOETHE, J. *Fausto* (1832). v. 1. São Paulo: Círculo do livro, 1981.

HERKENHOFF, P. *Vik*. Rio de Janeiro: Aprazível, 2009.

INDART, J.C. Esboços de economia política e psicanálise. *Revista Opção Lacaniana*, São Paulo, n.38, Eólia, p.84-95, novembro 2003.

KONDER, L. *Marx: vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

LACAN, J. *O seminário, Livro IV, A relação de objeto* (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. *O seminário, Livro V, As formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. A Instância da Letra ou a Razão desde Freud (1957). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.496-536.

_____. *O seminário, Livro VII, A ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *O seminário, Livro X, A angústia* (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *O seminário, Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

_____. A ciência e a verdade (1966). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.869-892.

_____. *O seminário, Livro XVII, O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. Radiofonia (1970). In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.400-447.

_____. Televisão (1973). In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 508-543.

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

LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'água, 1983

_____. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

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

MARX, K. *O capital* (1867). Rio de Janeiro: Melso, 1962.

MILLER, J.A. Os seis paradigmas do gozo. *Revista Opção Lacaniana*, São Paulo, n.26/27: Eólia, p. 87-106, abril de 2000.

_____. Introdução à leitura do seminário da angústia de Jacques Lacan. *Revista Opção Lacaniana*, São Paulo, n.43: Eólia, p.7-91, maio de 2005.

RÊGO BARROS, R. Entrevista sobre o consumismo. *Revista Latusa, Objetos soletrados no corpo*. Rio de Janeiro, v.12, Escola Brasileira de Psicanálise, p.157-160, 2007.

_____. Consumir objetos. *Revista apalavra: a psicanálise e seus efeitos na época do consumo*. Revista da delegação Geral Goiânia/ Distrito Federal da Escola Brasileira de psicanálise, p.22-32, maio de 2008.

RINALDI, D. *A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

RIVERA, T. Incertas relações: sujeito e objeto na contemporaneidade. In: ALBERTI, Sonia (org). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008. p. 97-110.

RUSSEAU, J. *Do contrato social* (1762). São Paulo: Escala, 2000.

RUDGE, A. M. Versões do supereu e perversão. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 12 n.3. Porto Alegre, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-79721999000300011&script=sci_arttext>. Acesso em: 2009.

RUDGE, A..M.; NETO, E.H. Da perversão à expiação: uma mudança de perspectiva. In: ALBERTI, Sonia (org). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008. p. 263- 276.

SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral* (1915). São Paulo: Cultrix, 1991.

SCHULTZ, D.; SCHULTZ, S. *História da psicologia moderna* (1981). São Paulo: Cultrix, 1992.

SPALDING, M. Suicídio on-line põe internet no banco dos réus. In: *Digestivo cultural* de 29/08/2006. Disponível em: <<http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=2031>>. Acesso em: 2009.

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

SOLIMANO, M.L. Gadget. *Revista Scilicet: Os objetos a na experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 143-145, 2008.

VIEIRA, M.A. Como se ri da angústia. In: BESSET, Vera (org.). *Angústia*. Rio de Janeiro: Escuta, 2002. p.71-87.

_____. *Restos: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

WINNICOTT, D. W. Objetos transicionais e fenômenos transicionais (1953). *In: O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 13-44.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logic –Philosophicus* (1921). São Paulo: Edusp, 2001.

ZIZEK, S. *Bem - vindo ao deserto do real! Estado de sítio*. São Paulo: Boitempo, 2002.

ZORNIG, S. As teorias sexuais infantis na atualidade: algumas reflexões. *In: Psicologia em estudo* v. 13 n.1 MARINGÁ: [s.n], 2008.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)