



**Patrícia Palombini de Alencar Gurgel**

**Notícias do horror  
Um estudo psicanalítico**

**Tese de doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Psicologia.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro  
Abril de 2017



**Patrícia Palombini de Alencar Gurgel**

**Notícias do horror  
Um estudo psicanalítico**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Marcus André vieira**  
Orientador- PUC-Rio

**Prof. Paulo Eduardo Viana Vidal**  
Centro de estudos gerais-UFF

**Prof.<sup>a</sup> Maria Isabel de Andrade Fortes**  
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

**Prof. Marco Antonio Coutinho Jorge**  
Instituto de Psicologia – UERJ

**Prof. Gilson de Paulo Moreira Iannini**  
Departamento de Filosofia – UFOP

**Profa. Monah Winograd**  
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e  
pesquisa do centro de teologia e ciências  
Humanas- PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 11 de abril de 2017

Todos os direitos autorais reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Patrícia Palombini de Alencar Gurgel**

Graduada em Psicologia pela PUC-Rio, pós-graduada em Psicanálise e laço Social na UFF, mestre em Psicologia Clínica UFF, mestre em Psicanálise pela UERJ, cursou doutorado em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Integrante do serviço de psicologia da PMERJ

#### Ficha Catalográfica

Gurgel, Patrícia Palombini de Alencar

Notícias do horror : um estudo psicanalítico / Patrícia Palombini de Alencar Gurgel ; orientador: Marcus André Vieira. – 2017.

204 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Horror. 3. Linguagem. 4. Real. 5. Latusa. 6. Chiste. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para o menino Gabuzinho.

## Agradecimentos

Ao orientador Marcus André, meu professor de graduação que me mostrou que a teoria lacaniana existia, pelas suas contribuições sempre certas e respeitadas e por sempre nos convidar a reinventar a psicanálise para além de possíveis clichês e frases difíceis. Sou profundamente agradecida por ter feito parte de seu núcleo de alunos.

Aos meus colegas de doutorado, por me ensinarem que o saber é plural.

Ao meu companheiro de vida, Diogo Gurgel, pessoa sem a qual essa tese não existiria. Se não sabemos quando foi que eu escrevi esse trabalho (pelo tempo escasso), talvez seja porque ela esteja sendo fabricada desde as nossas conversas em nossas caminhadas de volta do colégio, há 17 anos. Construímos muitas coisas juntos, agora, mais uma tese.

Aos meus pais, meu irmão e minhas avós pelo investimento e confiança que desde pequena depositaram em mim e por terem sido sempre pessoas mais do que presentes em minha vida.

A todos aqueles que ninaram o meu filho para eu poder estudar e escrever.

Ao Gabriel, por demonstrar o que a matemática não conseguiu: o infinito.

## Resumo

Gurgel; Patrícia Palombini de Alencar; Vieira, Marcus André (orientador).  
**Notícias do horror:** um estudo psicanalítico. Rio de Janeiro, 2017. 204 p.  
Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como objetivo fazer da exposição do horror pela indústria da comunicação um meio de abordagem, talvez privilegiado, de determinadas formas de experiência de algo do real – tal como Lacan o concebeu no *Seminário 17*, a saber, como o impossível – na cultura. Partiremos da premissa de que toda experiência de real se dá na cultura-linguagem, o que não nos compromete com a crença na homogeneidade dessa experiência. Formularemos, então, duas possíveis hipóteses. A primeira é de que se pode ter notícias do real sobre a forma de ruptura. Já em nossa segunda hipótese, examinaremos se podemos ter dele notícias de forma adequada ao funcionamento e aos objetivos culturais. Tomaremos esse recorte teórico como a base para a nossa análise sobre o horror, verificando em que medida a exposição do horror pela indústria da comunicação pode entrar em conformidade com nossas duas hipóteses. O chiste e a latusa nos servirão, desse modo, como vias de acesso a experiências com algo do real, uma vez que tais experiências se dão a partir do objeto e são internas às criações culturais. Será pela via desses conceitos que entenderemos que o capitalismo e a psicanálise possuem um importante ponto de contato e será também através deles que tentaremos apontar para um ponto fundamental em que a psicanálise e os ditos da indústria da comunicação se diferenciam.

## Palavras-chave

Horror; Linguagem; Real; Latusa; Chiste; Indústria da comunicação; Psicanálise; Objeto *a*.

## Abstract

Gurgel; Patrícia Palombini de Alencar; Vieira, Marcus André (advisor).  
**Horror news:** a psychoanalytic study. Rio de Janeiro, 2017. 204 p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The objective of this paper is to make the communication industry's exposition of horror be a perhaps privileged way of approaching certain forms of experiencing something real – as Lacan conceived in *Seminar 17*, that is, like the impossible – in culture. We will rely on the premise that all experience of what is real takes place in culture-language, which does not require us to believe in the homogeneity of that experience. We will formulate, then, two possible hypotheses. The first is that one can have real news about the form of rupture. In our second hypothesis, we will examine whether we can receive real news in a way that is adequate to cultural functioning and goals. This theoretical framework will be the basis for our analysis of horror, verifying to what extent the communication industry's exposition of horror conforms to our two hypotheses. Wit and latusa will thereby serve as paths of access to experiences with something real to them, since such experiences come from the object and are internal to cultural creations. It will be by means of these concepts that we will understand that capitalism and psychoanalysis have an important point of contact, and it will also be through them that we will try to indicate a fundamental point in which psychoanalysis and the communication industry's messages differ.

## Keywords

Horror; Language; Real; Latusa; Wit; Communication industry; Psychoanalysis; Object A.

## Sumário

1. Introdução .....	10
2. O fato comunicado .....	169
2.1. A linguagem para a indústria da comunicação: do objeto à notícia e vice versa .....	19
2.1.1. A linguagem de consumo .....	21
2.2. A fotografia: um retrato de que? .....	31
2.3. O menos que dá mais.....	35
2.4. O fato.....	36
2.5. Wittgenstein por Lacan: da linguagem ao fato.....	43
2.5.1. O menino que morreu na internet.....	43
2.5.2. Do mundo à proposição: um fato.....	45
2.5.3. O Wittgenstein de Lacan .....	48
2.6. O fato em Lacan .....	52
2.7. É fato que será o último arremate .....	53
3. O impossível.....	55
3.1. O real da felicidade .....	56
3.2. Do antitético ao significante .....	59
3.3. O impossível da significação .....	62
3.4. Do semidizer ao fato .....	70
3.5. Nada mais do que a verdade.....	74
3.6. De uma teoria do sujeito a uma teoria do sujeito no discurso .....	81
3.7. O impossível no discurso.....	84
3.8. Um mundo significante .....	86
4. Hipótese 1: daqui, ninguém volta .....	88
4.1. O trauma psicanalítico e o mundo .....	89
4.1.1. Da teoria da sedução à fantasia .....	91
4.1.2. Um segundo momento na teoria do trauma .....	93
4.1.3. O que se rompe em cada um .....	96
4.1.4. O horror horrível .....	98
4.1.5. Da correção à invenção.....	99
4.2. Girar para não quebrar, girar quando já quebrou .....	101
4.2.1. Da ciência à psicanálise .....	105



4.2.2. Ruptura 1 – Ciência Moderna com Descartes .....	108
4.2.3. Ruptura 2 – Do existente sem qualidades ao sujeito do inconsciente: efeitos de linguagem .....	112
4.2.4. Do verdadeiro à verdade .....	114
4.3. #dacienciaapsicanalise .....	117
 5. Hipótese 2: um mundo que “desce redondo” .....	119
5.1. Um objeto nem lá nem cá .....	120
5.1.1. O surgimento de um novo conceito .....	121
5.1.2. O objeto e os objetos .....	127
5.1.3. Considerações a respeito do conceito de objeto <i>a</i> .....	133
5.2. Um objeto “emplastificado”: a <i>latusa</i> .....	135
5.2.1. A <i>latusa</i> : um bom (e)feito .....	136
5.2.2. O capitalismo e o objeto <i>a</i> : criador e criatura .....	139
5.3. Onde se perde é onde se ganha: o <i>mais-de-gozar</i> .....	142
5.3.1. <i>Mais vale é gozar</i> .....	146
5.4. Considerações sobre o impossível na <i>latusa</i> .....	152
5.5. O chiste: nasce um objeto .....	156
5.5.1. O Chiste e o capitalismo: algumas considerações .....	164
5.5.2. Eu não sou <i>latusa</i> não .....	167
 6. O horror pipoca .....	169
6.1. Um horror que se assiste de camarote .....	170
6.2. O horror na indústria da comunicação: para não esquecer da pipoca .....	173
6.3. A ficção: a versão mais real do real .....	180
6.4. Dois reais? .....	183
6.5. O chiste: a pipoca da psicanálise? .....	184
6.6. Dois assassinos: um horror a seco, sem camarote, nem pipoca ou Dois assassinos: quando a pipoca engasga .....	189
 7. Considerações finais .....	192
 8. Referências bibliográficas .....	196

## Introdução

Tudo que nos cerca tem um caráter marcado pelo significante. Pensem nos cartazes que se espalham por nossas ruas.

Jacques Lacan

Em um dia qualquer de verão, o jornal anuncia: “filha mata mãe a facadas”. Os transeuntes, mesmo atrasados, dedicam alguns minutos de seu precioso tempo à leitura da manchete que se destaca, brilhante, entre muitas outras. Um trabalhador horrorizado exclama: “se torcer sai sangue!”, referindo-se àquele pedaço de papel com uma foto a ele anexada. “É o fim da civilização!”, diz um outro como resposta.

O presente trabalho faz do exame da utilização do horror pela indústria da comunicação um meio de estudo sobre a proposta de articulação entre o real, tal como abordado por Jacques Lacan, e a linguagem. Presume-se que o real seja aquilo que ultrapassa a capacidade de absorção pela linguagem e que, portanto, só pode ser encontrado em uma de suas apresentações, nunca, “como tal”, o que levaria à alguma desestruturação da ordenação languageira do mundo. Ele adquire, assim, variadas formas dentro da cultura e poderíamos abordá-lo de infinitas formas: a partir de pedras que entram fortuitamente no nosso sapato, a partir das cartas de amor ridículas, a partir do encontro com o que definimos como sexualidade e – por que não? – a partir de alguns dos feitos e efeitos da indústria da comunicação. Assim, este trabalho tem como objetivo fazer da exposição do horror pela indústria da comunicação um meio de acesso, talvez privilegiado, para o exame de algumas formas de experiência de algo do real – tal como Lacan o concebeu no *Seminário 17*: como o impossível – na cultura.

O que se entende comumente como espinha dorsal da atualidade é denominado de “sociedade de consumo” por alguns teóricos que a têm como foco de estudo, como o filósofo Jean Baudrillard (1970). Além do excesso de objetos a serem consumidos, a sociedade de consumo tem como característica o excesso de informação e de imagens. Nela, temos acesso, por meio dos veículos de comunicação, às notícias mais diversas, desde acontecimentos políticos em países distantes, passando por informações que seriam a princípio de ordem privada, até as mais violentas cenas de todo o mundo. Tudo isso ao vivo.

Em um simples passeio pela rua ou mesmo no quentinho do lar, são incontáveis as imagens e “informações” que invadem nossos olhos e ouvidos

pelos mais diversos meios: cartazes, manchetes, bananas dançantes e homens azuis – as mais inusitadas invenções da publicidade. Seria impossível fazermos um apanhado, no fim do dia, da variedade de informações que nos foram ofertadas. Do lado de um anúncio de margarina, de dar água na boca, uma reportagem “horrível” sobre um caso de estupro com uma “menor”. Uma disposição, convenhamos, peculiar, mas nem por isso pouco usual.

Apesar desse “tudo junto e misturado”, seria injusto dizer que essas imagens e “dizeres” não se diferenciam: a maioria delas nos passa despercebida, até mesmo pela sua quantidade. Outras modificam o ritmo de nossos passos – se na rua – ou modificam o rumo de uma conversa. Sem dúvida, algumas se destacam, parecem mesmo mais brilhantes e, muitas vezes, provocam espanto, estranhamento, riso e, até mesmo, horror. Essa mudança de passo, esse alargamento de retina, é o que nos fará escolher um instrumento, entre os dispostos na indústria da comunicação, e sustentar o porquê de tratarmos de um deles em uma tese em psicanálise: o horror.

Ao dizermos que temos como via de acesso o horror, não nos referimos a uma possível concepção psicanalítica. “Horror” define-se aqui como nomeação para certas experiências inerentes aos ditos da indústria da comunicação e de seu público, possuindo, desta forma, um caráter pragmático. A exclamação “Que horror!”, interna aos usos da indústria da comunicação e seu público, é então adjunta ao nosso percurso.

O problema concernente ao nosso instrumental teórico também encontrará na indústria da comunicação e na noção de informação que a ela se aplica a sua razão de ser. Nessa vastidão de objetos a serem incorporados pelos meios de comunicação, onde tudo pode ser um alvo, faz-se latente uma promessa: de que tudo pode ser dito. Nesse “tudo dizer” incluem-se os mais variados objetos e, entre eles, alguns que antes nem existiam. Um acesso sem cortes é prometido até aos mais terríveis acontecimentos. A vida como ela é, sem mentira nem enrolação: e nisso, haja sangue, destruição, morte... uma viagem rumo aos fatos. Uma promessa que surge em sua potência máxima, onipotente talvez: as câmeras

podem captar todos os detalhes de um acontecimento, tudo pode virar notícia em milésimos de segundos<sup>1</sup>.

Um primeiro estranhamento, apresenta-se. Ao observarmos essas notícias, manchetes e imagens de destruição, assassinato, etc., expostas diariamente nos nossos jornais, internet e revistas, diríamos, de imediato, que o horror apresentado é fruto da capacidade ilimitada da indústria da comunicação de ir direto aos fatos, como se a sua presença implicasse em um acesso ao real apartado de qualquer contorno produzido pela linguagem/cultura. No entanto, será mesmo que, ao nos depararmos com uma dessas imagens e notícias, estamos lidando diretamente com o real nu e cru, ao vivo e a cores, como prometem algumas manchetes?

Se formos nos guiar pelo entendimento lacaniano de real e de linguagem, estranharemos a simplicidade dessas afirmações. A promessa de que tudo pode ser informado, comunicado, vai de encontro à teoria psicanalítica, que localiza impasses e impossibilidades inerentes à própria linguagem e às suas práticas.

Não seria demais afirmar que o interesse pela linguagem se encontra na origem da psicanálise, na origem da prática clínica de Freud. O método psicanalítico repousa sobre uma concepção de linguagem erigida a partir de recursos como a associação livre, do lado do paciente, e a interpretação, do lado do analista (Freud, [1910]1984). 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. Assim, a linguagem, através da fala, e o inconsciente passam a ter um vínculo indissociável.

Lacan ([1957]1998) vai além em suas considerações sobre a localização da linguagem na prática clínica e sobre a natureza desse vínculo, ao demonstrar à comunidade psicanalítica que o conceito de inconsciente é estruturado como uma linguagem. Lacan denuncia o equívoco em que cairíamos ao procurar pelo inconsciente para além do campo da linguagem. Um conceito emerge em sua teorização para circunscrever uma das propriedades fundamentais do inconsciente: trata-se do significante, conceito retirado da teoria estrutural da linguagem (Saussure, [1915]1991), mas que ganha na teoria lacaniana um novo valor.

---

<sup>1</sup> Alguns autores podem ser usados para fundamentar essa ideia. De imediato, parte-se do comentário de Baudrillard: “... os meios de comunicação de massa, regidos pelo princípio da simultaneidade, mergulham-nos num mundo em tempo real...” (Baudrillard, 1994).

No entanto não é só o interesse pela linguagem que se encontra desde os primórdios na teoria psicanalítica. Freud, em *Interpretação dos Sonhos*, de 1900, já 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 é apropriado pela linguagem, que permanentemente escapa aos processos simbólicos da linguagem, Lacan denomina “real”. 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]1998) afirma que nenhuma língua pode dar conta de significar tudo. A insuficiência permeia a própria linguagem.

Porém, o conceito de real na obra de Lacan ganha algumas definições, por isso escolhemos para a nossa investigação a que se encontra no seminário que tomamos como referência, o *Seminário 17*, no qual Lacan define o real a partir do impossível.

A união desses dois elementos, o real e o impossível, é fruto de um dos passeios de Lacan ao mundo da filosofia, remetendo-se à teoria aristotélica em sua caracterização do conceito de substância, na qual o filósofo opõe o necessário, o contingente e o impossível ([1972-1973]2008,p.65). No entanto, essa referência é apenas um primeiro passo, pois os apontamentos a tal combinação – o real e o impossível – não se esgotam nela. Entende-se que tal articulação não é fruto de uma proposta filosófica. O real como impossível não se faz presente na teoria lacaniana como fruto de uma dedução lógica, e sim inserido em uma proposta clínica que visa pensar sobre a experiência, o que nos levou a interrogar tanto o estatuto do real em Lacan quanto o uso da categoria do impossível nessa altura de seu ensino.

*O Seminário 17: o avesso da psicanálise* é, sem dúvida, um prato cheio àqueles que querem estudar algum aspecto da cultura pelo viés da psicanálise. A teoria lacaniana dos discursos, apresentada nesse seminário, torna explícito o que outros estudos já sugeriam, a saber, que não podemos falar da linguagem sem o real e do real sem a linguagem, é o que tentaremos mostrar. Isso posto, o *Seminário 17* nos ajuda a demonstrar a premissa de onde partimos para o nosso estudo. Ao analisarmos algumas formas de termos notícias de algo do real,

partimos da ideia, fundamentada e sustentada nas indicações de Lacan no *Seminário 17*, de que é impossível situarmos o real com um *locus* à parte do campo da linguagem, o que implica na constatação de que toda experiência de real se dá na cultura.

Para o alcance de nosso objetivo – que se mostra um tanto quanto vasto devido às inúmeras experiências que podem dele ser apreendidas – alguns recortes fizeram-se necessários, pois percebemos, no *Seminário 17*, formas distintas de pensar essa experiência. Duas delas constituem as hipóteses que formulamos sobre formas distintas de se ter experiência do real na cultura.

A nossa primeira hipótese é de que ela pode se dar sob a forma de ruptura. Analisamos a legitimidade da ideia de que o real pode se fazer presente provocando ruptura no engendramento significativo, dando notícia nas falhas do funcionamento de um discurso. Ele aparece inserido no discurso, mas não pode, dele se tornar objeto, algo que um discurso não pode dar conta e que não pode incorporar como um de seus elementos. O real aqui “dá as caras” de forma inadequada aos objetivos culturais de incorporação e organização da vida, do que Lacan chamou *gozo*.

Em nossa segunda hipótese, veremos que o real pode ser abordado a partir de uma experiência de adequação. Sustentamos a ideia de que o conceito de real para Lacan não serve apenas para dizer sobre “o que vai mal”, mas que ele é uma peça fundamental para a sustentação/manutenção do que “vai muito bem, obrigado”. Uma forma que evidenciará a intimidade entre o significante e o real.

Tomamos esse recorte teórico como a base para a nossa análise sobre o horror, pensando se essas duas formas do real se fazer presente podem nos ensinar sobre o que nomeamos de “horror”. Veremos que, por um lado, o horror aparece em cena como algo que escapa aos ideais da cultura e de sua forma de funcionamento. Experiências que podem ser descritas com expressões como “o meu mundo caiu!”, ou a partir da idiossincrática sensação de “estar sem chão” servirão como referências. Trata-se aqui de um horror que não pode ser encapsulado e oferecido como um elemento ao público das grandes e pequenas mídias. Um horror que certamente tem lugar de destaque na clínica psicanalítica.

Apesar de essa ser a experiência do que nomeamos “horror” a que mais se destaca, perguntamo-nos: Será que o que nomeamos “horror” aparece sempre apontando para o “destruição dos suportes simbólicos”, ou para o “ruir dos ideais

culturais”? Assim, a presente investigação questiona se o horror pode aparecer em cena de modo coerente com o funcionamento e com as intenções da indústria da comunicação e do capitalismo (outra de suas faces não menos importantes para a clínica). O horror – apesar de arrepiar, de provocar intensas emoções – apareceria aqui como um objeto não só adequado, mas interessante a alguns usos e abusos.

O primeiro capítulo serve como introdução ao que veremos ao longo da tese. Optamos por dialogar um pouco com o saber de outras áreas sobre o uso da linguagem nos meios de comunicação. Adorno e Horkheimer nos ajudam a perceber que as práticas de linguagem referentes ao que nomearam de “indústria cultural” geram especificidades em relação à localização do objeto e à forma com que o mundo é por elas abordado. Em continuação a esse estudo, incluímos um conceito que é muito caro ao jornalismo especificamente, o conceito de *fato*, ainda na tentativa de entender como o mundo é abordado nessas práticas de linguagem. Ao fim, sobreporemos a ele a ideia de *fato* lacaniana, apresentada em alguns de seus seminários, como é o caso de nosso seminário de referência, com o intuito de, com um novo recurso – um instrumento bem próximo da indústria da comunicação –, iniciarmos o nosso estudo sobre a articulação lacaniana entre a linguagem e o real. Tendo tal objetivo, guiamo-nos pelas referências feitas por Lacan no *Seminário 17* ao filósofo da linguagem Ludwig Wittgenstein.

Nosso segundo capítulo tem como proposta desenvolver o que apresentamos como o pressuposto para o desenvolvimento de nossas hipóteses – que toda experiência de real se dá na cultura – e apresentar a conjugação lacaniana do real com o impossível. Para esse fim desenvolvemos alguns conceitos e concepções que serviram como base para essa análise, são eles: *significante*, *discurso* e *mentira*.

O terceiro capítulo tem como fim desenvolver a nossa primeira hipótese, a qual trata do encontro com o real através de uma experiência de ruptura, e de já ajustá-la com o nosso instrumento, o horror. Esse objetivo será alcançado a partir da exposição de conceitos como *trauma* e de *giro de discurso*, pois são conceitos que se remetem, assim julgamos, à experiência de ruptura. Trabalhamos a ideia de giro através da relação entre psicanálise e ciência. É o que prova Freud quando menciona três feridas “[...] ao ingênuo amor de si da humanidade: Copérnico por ter colocado em causa o geocentrismo, Darwin e Wallace pela seleção natural, e a psicanálise” (Milner, 1995, p. 46). As elucubrações a respeito da relação

psicanálise/ciência também nos servirão para um segundo momento em que trabalharemos com os efeitos dos produtos da ciência e do capitalismo.

Ainda nesse capítulo, usaremos algumas breves cenas – que marcaram profundamente a atuação profissional da autora desse trabalho – oriundas de atendimentos a pacientes acautelados (todos figuraram os mais populares jornais do Rio de Janeiro) no Hospital Central da Polícia Militar<sup>2</sup> – HCPM, como forma de apresentarmos e pensarmos sobre a experiência de ruptura. O ambiente e a experiência militar foram instrumentos recorrentes quando abordamos aspectos próprios da relação entre o horror e a cultura.

No quarto capítulo, expomos nossa segunda hipótese. Para testar se podemos pensar sobre uma experiência com o real inserida no funcionamento de uma cultura, adequada a ele, trabalhamos os conceitos de *latusa*, *mais-de-gozar* e *chiste*. O conceito de *latusa* é apresentado como uma extensão de um dos maiores conceitos (se não o maior) criados por Lacan, o objeto *a*. Ele, por si só, já nos possibilita inúmeras articulações entre o real e a cultura, ao tratar da experiência com o real através do objeto, um objeto sem qualidades, híbrido. No entanto, a *latusa* nos serviu perfeitamente, por trazer o objeto *a* embutido nos produtos do capitalismo, os *gadgets*. O conceito *mais-de-gozar* surge em extensão a essa ideia, demonstrando que o estudo do objeto *a* através dos objetos do mundo só é possível por eles se inserirem dentro de um processo econômico comum tanto ao inconsciente quanto ao capitalismo.

Já o *chiste*, presente desde os primórdios da psicanálise, é primeiramente apresentado, neste capítulo, em suas semelhanças com a *latusa* o qual gera como produto – da mesma forma que a *latusa* – um objeto bem aceito culturalmente, como assim sublinha Freud (a criação de uma nova palavra, por exemplo).

Em nosso último capítulo, aplicamos o que vimos sobre possibilidades de experiência com algo do real através de elementos de nossa cultura, ao horror tal como exposto na indústria da comunicação. Alguns exemplos são analisados – uns pelo próprio Lacan – das nomeações de horror a partir de experiências que não necessariamente provocam ruptura. O conceito de *latusa* nos serve para entendermos de que forma podemos pensar no real visto como impossível a partir dessas experiências.

---

<sup>2</sup> Hospital Geral destinado a atender policiais e seus dependentes.



No fim desse capítulo, retornaremos ao *chiste*, não mais destacando a sua proximidade com a *latusa*, mas, pelo contrário, o que lhe permite uma diferença fundamental. É pela via do *chiste* que entenderemos que o capitalismo e a psicanálise possuem um importante ponto de contato. É também através do *chiste* que tentaremos apontar para um ponto fundamental em que eles se diferenciam. Nossa aposta é a de que essa diferença conta sobre o que permite à psicanálise se distinguir enquanto discurso e enquanto prática.

O estudo aqui proposto não tem como pretensão produzir uma “análise sociológica” do que se passa atualmente na relação entre o horror e a indústria da comunicação, nem destacar usos e implicações políticas que certamente são de extrema importância. Ele é muito mais tímido. Tem-se como intenção unicamente fazer do estranhamento que temos como público desse tipo de “informação” um meio para se pensar conceitos que são, sobretudo, clínicos.

Entende-se que a função do psicanalista, mesmo em seu local tradicional – o consultório –, é a de “inventar psicanálise” com matérias primas que provêm de saberes outros. Acredita-se que a retirada da psicanálise de seu local tradicional contribui para a sinalização do perigo que se esconde ao se fazer da psicanálise um mundo à parte. Como fazer psicanálise em um mundo não psicanalítico? – é a questão implícita na escolha do nosso tema. A nossa aposta é a de que não é necessária a construção de um espaço à parte para esse trabalho se dar, que algo pode ser feito com isso aí que vem e só pode vir do mundo. Quando Lacan propõe pensarmos sobre o tema da criminologia, mostra-nos o porquê de se referir a um objeto, a princípio, tão distante da teoria psicanalítica. O objetivo é “[...] não para propagar a letra de nossa doutrina sem uma preocupação de método, mas para repensá-la, como nos é recomendado fazer incessantemente, em função de um novo objeto” (Lacan, 1950, p. 128). Žižek (2006), por sua vez, ressalta a importância de trabalharmos a partir de outros temas que fogem ao que normalmente nomeamos por “clínica”: “precisamente porque o clínico está por toda a parte, podemos contornar o processo e nos concentrar, em vez disso, em seus efeitos, no modo como ele colore tudo que parece não clínico – esse é o verdadeiro teste de seu lugar central” (p. 12). É frente a essa postura que podemos – como fizeram Freud e Lacan – falar em clínica e presumir a existência de algo tal como o real.

Pretende-se, assim, mostrar a vivacidade da psicanálise, evidenciando que, como a indústria da comunicação, ela também traz ao mundo uma proposta – podemos pensar em uma outra mitologia – que encerra em si mesma um fim ético, o que é, no mínimo, interessante, por evidenciar os perigos de se fazer de um “*savoir-faire*” uma verdade.

## 2

### O fato comunicado

Antes de nos debruçarmos sobre a apresentação de duas formas bem distintas de termos experiência do real a partir do que é vivido como horror através dos meios de comunicação, examinaremos algumas particularidades da indústria da comunicação e de um conceito que lhe é muito caro.

Esta seção se constituirá de algumas partes. Primeiro, trataremos algumas considerações sobre a importância da linguagem para os meios de comunicação, examinando de que forma o mundo é por ela abordado. Tendo esse objetivo, apresentaremos o conceito de “fato”, fundamental para o jornalismo. Em seguida, exporemos a ideia de “fato” lacaniana, presente em alguns momentos de seu ensino, como no *Seminário 17*, com o intuito de apresentarmos a sua proposta de articulação entre a linguagem e o real. Para essa apresentação, preservaremos o debate de Lacan nesse seminário com o filósofo da linguagem Wittgenstein. Lembramos desde já que as contribuições lacanianas a que nos referimos neste capítulo referem-se ao conceito de “fato” e não ao jornalismo.

#### 2.1.

##### **A linguagem para a indústria da comunicação: do objeto à notícia e vice versa**

A cidade do Rio de Janeiro foi invadida por cartazes que provocaram nos cariocas um misto de riso e estranheza. Sucintos e diretos, diziam: “carne de rã” e um número de telefone. Certamente os rumores que dele ressoaram não seriam de tal ordem se fossem apenas em quantidade razoável. Rapidamente eles pareciam se proliferar, marcando presença em todos os mínimos cantinhos do Rio de Janeiro, em locais onde não se espera ver uma propaganda. Muitos pensavam ser uma piada, a introdução à outra propaganda, até mesmo propaganda eleitoral. Tudo, menos carne de rã.

A reportagem do jornal “O Globo”<sup>4</sup> descreve bem o fenômeno que invadiu as ruas do Rio:

---

<sup>4</sup> Fonte: <http://oglobo.globo.com/rio/cartazes-sobre-carne-de-ra-provocam-curiosidade-no-rio-11535426#ixzz3dLKvMeNo>

É o novo “Trago a pessoa amada”. Da noite para o dia, há alguns meses, as ruas de Centro, Lapa e Zona Sul amanheceram com cartazes e estênceis espalhados por toda parte, onde se lia apenas “Tenho carne de rã” ou “Carne de rã”, com um telefone de prefixo 3760. Seria mais uma propaganda das muitas que são coladas em muros e postes da cidade, não fosse sua onipresença — tem carne de rã no chão, tem carne de rã no alto das árvores, tem carne de rã no mergulhão da Praça XV, e até em muros escondidos, dificilmente vistos por possíveis interessados. Dá para desconfiar. Seria o “Temos carne de rã” um protesto? Uma banda de heavy metal? Um código para venda de outros produtos? Um golpe? Um viral? ...Foram três dias pendurados no telefone para solucionar o mistério. Apesar de alardeado por toda a cidade, o telefone anunciado chamava, chamava, mas ninguém atendia. Quando finalmente respondeu, uma mulher se limitou a confirmar que o ramal era para venda de carne de rã, vinda de um ranário do interior do estado (mas não sabia exatamente onde). Segundo ela, que se recusou a dizer o nome, o quilo do produto custa R\$ 60, “e tem saído bastante desde que começaram a colar cartazes, principalmente na Zona Sul”. O modus operandi da venda é no mínimo suspeito: o cliente faz o pedido a ela e um outro funcionário marca um encontro na Lapa para entregar o produto. Ao ver que não ia vender nem um pacote, a mulher arrematou com: “Você devia experimentar, até o Miguel Falabella toma caldo de rã pela manhã todos os dias...”.

A operação causada pelo referido cartaz é no mínimo curiosa. O que percebemos é que, a partir da repetição sistemática de um dito o qual, a princípio, impera por sua objetividade “temos carne de rã” ou “carne de Rã”, abre-se espaço para uma riqueza de interpretações, risos e expectativas (de outra coisa que poderia ser tudo menos carne de rã) que culminam em distanciar, como nunca, a carne de rã da “carne de rã” do cartaz. O que não elimina — talvez até cause — o fato de que devem ter vendido muita carne de rã.

Esta parte do trabalho tem como objetivo pensar sobre essa relação, perguntando-nos se este distanciamento observado não tem na própria forma de fazer e de “dizer” da comunicação a sua ancoragem. Serviremo-nos deste estudo para análise das especificidades concernentes à forma com que as práticas de linguagem da indústria da comunicação se relacionam com o mundo e seus objetos.

Para isto, traremos alguns pensadores que pensaram sobre os “ditos” no universo do consumo, denunciando, a seus modos, a intimidade entre o consumo e suas práticas de linguagem. Vê-se essa abordagem como o terreno sobre o qual repousa a indústria da comunicação.

### **2.1.1. A linguagem de consumo**

A evolução lógica de uma ciência é se distanciar cada vez mais do seu objeto até passar sem ele.

Baudrillard

Os primeiros autores que pensaram o consumo já apontavam para os seus ditos da indústria da comunicação, da publicidade como elementos sem os quais a lógica do consumo não existiria. No entanto, muitos relacionam esses ditos do consumo intrinsecamente articulados a seus objetos. Lazarsfeld e Merton (1990) evidenciam que o mundo do comércio “busca tão só e apenas criar preferência por esta ou aquela marca de produto” (p. 127), já Pinho (2004) – um autor mais atual – define a publicidade como “qualquer forma remunerada de apresentar ou promover produtos, serviços e marcas” (p. 96). Apesar de todos eles denunciarem a seus modos a sedução e a não neutralidade da publicidade, a relação entre a publicidade e seu produto é tida como uma apresentação. Uma possível correspondência entre as práticas de linguagem do consumo e seu produto promove a ideia, por exemplo, de que o objetivo último da publicidade é o de ser guia a um objeto que lhe é anterior.

No entanto, alguns autores questionaram esta direta correspondência, perguntando-se, a sua maneira, sobre a relação que se estabelece entre a linguagem e o objeto nesses ditos. Esta parte que aqui se inicia tem como objetivo tornar vivo esses questionamentos.

O pensamento de Adorno e Horkheimer torna-se essencial para esta parte do trabalho por questionar os objetivos da publicidade a partir da análise de suas práticas de linguagem, como pretendemos mostrar. Desde já, apresentamos que os ditos da publicidade e os da indústria da comunicação aparecerão, em alguns momentos, indistintos. Isto ocorre porque nos guiaremos pela conclusão tomada por Adorno e Horkheimer de que a publicidade se situa como marca do “fazer-saber” de toda a indústria cultural, englobando aí o que nos interessa, que é a indústria da comunicação, o que não exclui o jornalismo.

Adorno e Horkheimer ([1944]2006) 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 existia a televisão e a internet, os autores já ressaltavam a importância da linguagem para o capitalismo. De acordo com Fontenelle (2010), os autores são “pioneiros em uma abordagem crítica das abordagens

mercadológicas na constituição da cultura do consumo” (p. 159). A análise do papel do rádio, 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 cultural como próprios a um mesmo sistema.

É também no livro citado que, pela primeira vez, é empregado o termo *indústria cultural*. Segundo Hermann (2009) a expressão foi escolhida pelos autores como forma de diferenciá-la da cultura de massas, “assim, a indústria cultural não se equivale a nenhuma expressão espontânea de arte popular, mas se refere a uma cultura reificada, que junta elementos diversos e adapta ao consumo” (p. 72). 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, por exemplo, que o rádio não cobra taxa daqueles que o acessam. Dessa forma, “ele assume a forma de uma autoridade desinteressada...” (Adorno; Horkheimer, [1944]2006, p. 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.

A cultura e a publicidade, segundo os autores, se confundem, pois nenhum dos elementos da cultura escapa à publicidade. A estrutura de funcionamento da publicidade se confunde “técnica e economicamente com a própria indústria cultural” (Fontenelle, 2010, p. 159). 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; Horkheimer, [1944]2006, p. 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 – nada otimista – 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; Horkheimer, [1944]2006, p. 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 confere um caráter de semelhança a todas as suas manifestações. Assim, “produtos mecanicamente diferenciados acabam por revelar a mesma coisa” (Hermann, 2009, p. 69). Essa ideia da produção de um caráter de semelhança entre coisas que, a princípio, poderiam ser vistas como muitos díspares, repercute no pensamento de muitos autores posteriores que pensaram o consumo. A ideia que parece estar presente em todos eles é que “a mercadoria abarcou todo o campo das imagens e com isso tornou-se capaz de ocupar toda a vida social” (Kehl, 2015, p. 71). Lipovetsky (1983) traz um possível exemplo; diz ele que a legitimidade da coexistência de elementos distintos e mesmo opostos em um mesmo discurso é uma das características primordiais do processo de *gadgetização*. Segundo o autor:

... 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 (p. 13).

Em outro de seus livros, *O império do efêmero*, em um capítulo que trata especificamente da publicidade, nomeia a comunicação de “comunicação *gadget*” (Lipovetsky, 2013, p. 219), a fim de demonstrar a superficialidade do sentido, o quanto ele se mostra efêmero e secundário nas práticas da publicidade.

A possibilidade de ideias e atos opostos coabitarem na cultura sem grandes conflitos, de forma legitimada, também é valorizada por Baudrillard ([1990]2001) em seu livro *A transparência do mal*. De acordo com o autor, 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 ideias que lhes deram origem, de seus propósitos, e se tornam completamente indiferenciadas ao seu conteúdo. Porém, eles continuam existindo e se propagando, e é justamente 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, p. 12).

As coisas se proliferam por contiguidade e de forma indiferenciada. Como consequência, o filósofo aponta para a ausência da metáfora, para a ausência do vínculo outrora existente entre as coisas e suas ideias, 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, p. 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, p. 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” (p. 16).

Um paradoxo ocorre: sendo tudo e nada sexual ou político, as ideias 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.

Através da arte, as fotografias do artista contemporâneo Lachapelle parecem denunciar o mesmo fenômeno. Nelas, o artista ilustra o que os autores apontam através da teoria. Um exemplo:



Figura 3: Fotografia de Lachapelle – série *Jesus is my homeboy*

Em suas fotografias, elementos distintos e mesmo divergentes 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 mostrado na foto 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 evidencia ainda mais o estado indiferenciado.

É através do fenômeno destacado por tantos autores sobre a produção de um estado indiferenciado entre âmbitos outrora distintos e incompatíveis, que Adorno e Horkheimer sinalizam que até mesmo a arte é incluída como um dos instrumentos da publicidade, como um dos seus recursos. Radicalizam essa ideia ao defenderem 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. Ao revelarem que o objetivo da publicidade não é o de meramente propagar os seus produtos e objetos, não tendo como fim máximo a apresentação dos produtos a serem consumidos, evidenciam uma relação bem mais íntima com a linguagem e não meramente descritiva. 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, [1944]2006, orelha do livro).

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, como ainda veremos em um capítulo adiante, e não por ser algo em si mesmo. Distância essa – entre o objeto e a linguagem – também prezada pela psicanálise, como será visto. Segundo Adorno e Horkheimer ([1944]2006):

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 (p. 115).

A cultura se funde com a publicidade: “a publicidade é o seu elixir da vida” (Adorno; Horkheimer, [1944]2006, p. 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; Horkheimer, [1944]2006, p. 134). Para Fontenelle (2010), as críticas presentes no livro anteciparam o momento de radicalização de consumo que só se iniciaria mais tarde, momento em que o *marketing* passa a operar a partir

... do não há limites, das possibilidades infinitas, do jogo aleatório de imagens. Nesse momento há um descolamento da imagem do seu produto. Já não era mais

preciso apelar às características intrínsecas das mercadorias (como se seu valor de uso ainda tivesse algum sentido) (p. 162).

Assim, Adorno e Horkheimer inferem que essa utilização da linguagem pela publicidade produz uma ruptura: palavra e conteúdo se separam com a publicidade – indicação esta que parece dizer sobre a ilustração sobre o cartaz “Carne de Rã” fornecida no início da seção. 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; Horkheimer, [1944]2006, p. 136). Ocorre um processo nomeado pelos autores de desmitologização da linguagem, no qual a mistura supersticiosa entre as palavras e as coisas se rompe. 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; Horkheimer, [1944]2006, p. 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 – estado de indiferenciação presente nas teorias de autores como Baudrillard e Lipovetsky. Um adendo: Foucault ([1966]2000), 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 ímpar, 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 Adorno e Horkheimer ([1944]2006), 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” (p. 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, apontando para as suas consequências:

... 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] dessubstancialização pós-moderna, com a lógica do vazio (p. 16).

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. Adorno e Horkheimer ([1944]2006) também exibem o estado último do fenômeno de indiferenciação, nos indicando 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; “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” (p. 113).

Baudrillard, em um artigo no qual trata especificamente da publicidade, nomeado de *Significação da publicidade* (1968), compartilha a ideia de que a operação de desintegração com o objeto é o que leva a publicidade a funcionar. Aponta-nos que a tarefa primordial da publicidade, sua função “objetiva”, a de apresentar as características de um produto e oferecê-lo à venda, não nos pode enganar. Segundo o autor, os produtos (ele dá exemplo do Omo, Simca ou Frigidaire) são apenas álibis para a tarefa de venda que apresentam. Isso faz com que, segundo Baudrillard ([1968]1990), se desenvolva “... toda uma confusa operação de integração” (p. 274). O fundamental, então, não é a publicidade servir à venda através da sua conexão com um objeto, mas o fato de sermos sensíveis “ao indicativo da publicidade” (p. 274), à sua própria forma de existir. Esse autor aponta que só estamos sensíveis por crermos nela. Assim, uma importante

ressalva é feita: acreditar na publicidade não é o mesmo que acreditar em seus objetos.

No propósito de esclarecer os fundamentos dessa crença, Baudrillard ([1968]1990) diz que essa crença na publicidade permeia uma lógica de fábula e de adesão, o que nomeia de “a lógica do Papai Noel”. Sobre ela:

No fundo, a demonstração do produto não persuade ninguém [...] Sem acreditar nesse produto, acredito, porém, na publicidade que me deseja fazer querer. É a história do Papai Noel: as crianças não mais se perguntam sobre sua existência e não relacionam esta existência com os presentes que recebem como se se tratasse de um jogo de causa e efeito [...] a ficção não é artificial, pois se funda no interesse recíproco que ambas as partes mantêm no sentido de preservar aquela relação. O Papai Noel em tudo não tem importância e a criança nele só acredita porque no fundo não tem importância (p. 274).

É, então, sob a lógica do Papai Noel, na medida em que ela implica em um distanciamento do produto, que reside a eficácia da publicidade. O autor nos mostra que a publicidade exalta a dissociação entre trabalho e produto ocasionado pela emergência da sociedade industrial. Com a publicidade, essa dissociação é radical. Para onde a publicidade aponta não se encontra um produto com especificidades, mas um objeto ausente. Nas palavras de Baudrillard ([1968]1990):

Os signos publicitários nos falam dos objetos...: de fato remetem aos objetos como a um mundo ausente. São literalmente legenda, ou seja, põem-se aí para que sejam lidos. Se não remetem ao mundo real, tampouco o substituem exatamente: são signos que impõem uma atividade específica, a leitura [...] Se veiculassem uma informação, haveria leitura plena e transição para o campo prático. Mas desempenham outro papel: o de prova de ausência do que designam (p. 277).

Como vimos, de acordo com o pensamento iniciado por Adorno e Horkheimer, a referida operação de desintegração faz parte de toda a indústria cultural, na medida em que a forma de fazer da publicidade permeia e dirige todos os ditos da cultura atual. Se tomarmos essa indicação como norte, o produto do jornalismo também não escaparia da análise apresentada, apesar do que normalmente é veiculado como a sua diferenciação: “afinal, os Princípios Editoriais seguidos pelo jornal e demais veículos do grupo O Globo são claros em

estabelecer o apartidarismo como regra pétrea e em fazer uma separação absoluta entre publicidade e jornalismo”<sup>5</sup>.

Essa possível correspondência apontada entre o jornalismo e a publicidade é considerada por alguns autores. Arbex (2001) aponta que, na elaboração da notícia, atuam técnicas de propaganda em que esquemas e *slogans* traduzem “a ‘verdade’ em fórmulas simples e tranquilizadoras” (p. 115), o que confirma a ideia de Lipovetsky (2013) de que a publicidade é a cosmética da comunicação. O jornalista acrescenta que as narrativas dos fatos do mundo assumem uma estrutura e uma lógica próprias das telenovelas, evidenciando aí outro tipo de correspondência entre elementos distintos da indústria da comunicação.

Arbex (2001) também defende que o importante no jornalismo é o impacto e o ritmo das imagens e transmissões, o que faz com que não haja mais uma divisão nítida entre informação e entretenimento, levando à “espetacularização da notícia” (p. 52), adjetivo introduzido por Debord ([1967]1997) na caracterização da atualidade. Como consequência, mostra o autor:

O fim da fronteira entre informação e entretenimento obrigou o telejornalismo a se adaptar ao ritmo de mensagens publicitárias: ninguém que tenha acabado de passar pelo impacto visual proporcionado pelas mensagens de Coca-Cola ou Marlboro suportaria uma sequência longa (mais do que trinta segundos) ou densa sobre algum evento (Arbex, 2001, p. 51).

Com essas passagens, percebemos o quanto essa “confusão” apontada primeiramente por Adorno e Horkheimer permeia o trabalho de diferentes autores contemporâneos. Porém, na contramão dos argumentos levantados e como uma especificidade das notícias, percebemos outra tendência da indústria da comunicação: a valorização da informação através de notícias e manchetes e a constante referencia à “verdade” como legitimadora da feitura de algumas notícias.

Assim, perguntamo-nos: como é que o fenômeno observado pode nos servir para pensar algumas especificidades referentes aos produtos do jornalismo e à noção de informação? Escolhemos aqui dois objetos para dar continuidade ao problema levantado: o primeiro, a fotografia jornalística, pensada por Barthes. Em continuidade, escolhemos como objeto um conceito muito caro ao jornalismo, o

---

<sup>5</sup> Fonte: Jornal O Globo, dia 25/10/2016, p. 7.

de “fato”, o qual certamente não pode escapar ileso das análises aqui apresentadas.

## 2.2.

### A fotografia: um retrato de que?

Com o celular na mão, no tédio do trânsito do Rio de Janeiro e no infinito do passar dos dedos pelo *Facebook*, entre imagens de quase amigos e de piadas também quase engraçadas, uma imagem se destaca como nada quase. Um pequeno menino deitado em uma praia. De bruços e de bumbum arrebitado, em uma posição muito próxima a como dormem muitas crianças pequenas. Algo da imagem já demonstrava – se não ela não estaria no *Facebook* – que era necessário ir adiante.

O deslizar da imagem para a notícia colore o que era apenas uma impressão. Com o texto, o que era impressão torna-se impacto, de volta à imagem, o que foi impacto torna-se horror. Muitos, naquele momento, souberam bem onde ficavam todas as suas espinhas.

Os rumores não foram poucos. De fato, parecia que todos os dedos do Rio de Janeiro haviam parado de deslizar frente àquela imagem. Muitos não sabiam muita coisa (pois não havia muito texto), mas não era tão importante saber mais para se falar muito. Uma imagem sem sangue, sem mutilações, sem armas, sem expressão de horror. E muito mais violenta do que muitas, com tudo isso junto e misturado.

A fotógrafa que clicou a cena com o menino sírio morto também se assustou com o impacto da foto. Revela ela: “nunca imaginei que uma foto pudesse ter esse impacto”. Outra fotógrafa, Will Wintercross, tenta uma explicação: “... há a composição da imagem, terrível mas não sangrenta como a maioria das fotografias de guerra. A foto é chocante, mas metade do efeito vem ...quando você preenche as lacunas”<sup>6</sup>.

Como algo que poderia ser singelo, um menino na posição de dormir, pode ser tão violento? O enlace na composição da foto de duas coisas que normalmente não andam juntas, heterogêneas, foi denunciado por alguns artistas. Incrível a beleza que se seguia em montagens onde o artista retirava da foto o elemento

---

<sup>6</sup> Fonte: [www.bbc.com/portugueses](http://www.bbc.com/portugueses).

menino e o colocava em um local homogêneo com a sua expressão e posição, por exemplo, em um berço em um quarto de dormir. No confronto com essa montagem, ensaia-se um sorriso que resta apenas como um ensaio. Poderia ser lindo, se não fosse horroroso.

Interessante é que no dia seguinte, em outro momento de deslizar dos dedos, reinava também uma dessas muitas imagens de criança africana passando fome. Uma imagem que não é necessário texto para que seja qualificada como horrível. Uma imagem em que não seria possível retirar de lá o elemento “menino” e colocá-la em um berço, pois em nada combina a sua expressão e posição com a de um momento de dormir. Silêncio; mas também, já foram tantas...

Barthes, em seu artigo denominado *A mensagem fotográfica*, pensa a respeito da fotografia de imprensa e de sua relação com a cena e o objeto que ela representa. Ao iniciar essa indagação, a partir do pressuposto de que a fotografia produz uma mensagem, pergunta-nos “o que é que a fotografia transmite?”. Inicialmente, responde-nos a partir do que se espera – o público – de uma foto presente em um jornal: “por definição, a própria cena, o real literal” (Barthes, [1962]1990, p. 304).

Adiante, Barthes ([1962]1990) sinaliza uma correção necessária a uma maior definição de sua função: “do objeto à sua imagem, há decerto uma redução: de proporção, de perspectiva e de cor” (p. 304). Isso faz com que “... a imagem não [seja] o real; mas ela é pelo menos seu perfeito análogo, e é precisamente esta perfeição analógica que, para o senso comum, define a fotografia” (p. 304). Como consequência, mostra o autor, por ser um “análogo mecânico do real”, não haveria espaço na fotografia para a criação de mais de uma mensagem. A aqui descrita conjugação entre a fotografia de imprensa e o “real” é necessária para a própria definição de fotografia de imprensa.

No entanto, Barthes ([1962]1990) questiona essa evidente conjugação, apontando-nos impasses referentes a essa constatação. De início, destaca o fato de que “... a foto não é apenas um produto ou um caminho, é também um objeto, dotado de uma autonomia estrutural: sem de nenhum modo pretender separar esse objeto de seu uso” (p. 303). Essa autonomia diante daquilo que ela representa faz com que, inclusive, ela se comunique com outras estruturas, como o texto, a



manchete, etc. A fotografia de imprensa, além da autonomia proposta, não é uma estrutura isolada.

Além da sua relação com o texto que a acompanha, Barthes ([1962]1990) aponta para dois outros aspectos. O primeiro é que ela é fruto de um trabalho, com regras e exigências profissionais, o que a faz ser um objeto escolhido, tratado. O outro aspecto diz respeito ao fato de que “... esta mesma fotografia não é apenas percebida, recebida, mas é lida, ligada mais ou menos conscientemente pelo público que a consome a uma reserva tradicional de signos” (p. 306).

Essas relações outras da fotografia que excedem o que a princípio ela representaria fazem com que, segundo Barthes ([1962]1990), “este estatuto puramente denotante da fotografia, a perfeição e a plenitude de sua analogia, numa palavra sua ‘objetividade’, tudo isso se arrisca a ser mítico...” (p. 306). Essas múltiplas relações que envolvem a fotografia são não instrumentos de denotação, mas de conotação, pois abrem espaço para uma “maneira como a sociedade dá a ler” (p. 305).

O texto que acompanha a foto, por exemplo, abre espaço para a emergência de variados significados. Isso porque para ele é impossível um texto reproduzir uma imagem. Sobre esse elemento específico, Barthes aponta para uma importante modificação histórica. Diz ele que, ao contrário do que anteriormente ocorria, a imagem já não ilustra o texto, mas é o texto que serve à imagem. Isso faz com que a palavra apareça quase como um parasita, “uma espécie de vibração segunda” que repousa sobre a objetividade da mensagem referente à imagem da foto. Em relação à ilustração proposta no início desta seção, a foto do menino sírio, talvez possamos conceber o texto como um exemplo do que o autor denomina de vibração segunda.

O interessante, aduz o autor, o que culmina em um paradoxo, é que não se trata de uma interposição entre uma mensagem denotada e uma conotada. O que ocorre é que a emergência da mensagem conotada se dá sob a mensagem sem código. Isso não é sem consequências, pois para Barthes ([1962]1990) “esse paradoxo estrutural coincide com um paradoxo ético: quando se quer ser ‘neutro, objetivo’, a gente se esforça por copiar minuciosamente o real, como se a analogia fosse um fator de resistência ao investimento de valores...” (p. 307).

No livro *Shownarlismo*, Arbex (2001) fornece-nos um bom exemplo de como a “objetividade” não pode ser pensada como desprovida de valor. O autor

cita uma lista publicada na Folha de São Paulo em que faziam parte os professores improdutivos da USP, ou seja, aqueles que não tinham produzido o que era considerado suficiente em um determinado período. A justificativa dada pelo secretário de redação dessa lista ser publicada na Folha é de que “se trata de ‘um fato’, ela ‘existia’, e era de ‘interesse público’” (Arbex, 2001, p. 165). No exemplo dado percebemos o que Barthes ([1962]1990) aponta ao dizer que “... a conotação toma completamente a ‘máscara objetiva’ da denotação” (p. 308).

A conclusão de Barthes ([1962]1990), tendo como suporte o pensamento de Bruner, é de que sempre existe categorização, verbalização, no momento primeiro da percepção de qualquer imagem, o que o leva a afirmar que:

Nesta perspectiva, a imagem [...] não conheceria em suma nenhum estado denotado; ela só existiria socialmente imersa ao menos numa primeira conotação, aquela mesma das categorias da língua; e sabemos que toda a língua toma partido sobre as coisas, que ela conota o real, pelo menos o fragmentando; as conotações da fotografia coincidiam então, grosso modo, com os grandes planos de conotação da linguagem (p. 314).

Barthes ([1962]1990) termina o seu texto com uma questão: “será isto dizer que uma pura denotação, um *aquém* de linguagem seja impossível?” (p. 315). Responde que “se ela existe, não é talvez ao nível do que a linguagem corrente chama insignificante, o neutro, o objetivo, mas bem ao contrário ao nível das imagens propriamente traumáticas” (p. 315), baseadas em situações de horror como violências, catástrofes, etc. No entanto, apesar de conceber essa hipótese, percebe que há nisso uma dificuldade, pois para a existência de um “foto-choque”, nenhum saber, valor ou categorização verbal pode ser a ele atribuído. E a problemática reside justamente no fato de que “... o efeito ‘mitológico’ da fotografia é inversamente proporcional a seu efeito traumático” (p. 315).

### 2.3.

#### O menos que dá mais

Vemos então que a descrita maneira de narrar, ao contrário do objetivo inerente à descrição realista, de um encontro fidedigno com o objeto, produz consequências que nos levam novamente ao que já vimos sobre um afastamento do objeto pela via da “desintegração do signo”.

Essa nova verossimilhança é muito diferente da antiga, pois não é nem o respeito das “leis do gênero” nem sequer a sua máscara, mas procede da intenção de alterar a natureza tripartida do signo para fazer da notação o simples encontro de um objeto e de sua expressão. A desintegração do signo – que parece ser a grande causa da modernidade – está certamente presente no empreendimento realista, mas de maneira algo regressiva, pois que se faz em nome de uma plenitude referencial, quando se trata, ao contrário, hoje, de esvaziar o signo e afastar infinitamente o seu objeto até colocar em causa, de maneira radical, a estética secular da “representação” (Barthes, [1988]2004, p. 190).

No entanto, este trabalho deseja destacar que é de extrema relevância que não entendamos esse “afastamento” apenas como negatividade. O exemplo já visto dado por Arbex da lista com os nomes dos professores “improdutivos” em um importante jornal, talvez seja um exemplo de como esse negativo pode ganhar corpo, “uma lista”, resultando em efeitos materiais.

Para o entendimento de como algo que se apresenta como negativo pode ter como efeito algo não tão negativo assim, Arendt (1989) observa a forma com que são recebidos os relatos de experiências nos campos de concentração. De acordo com a autora, a crueza do terror vivenciado é incompreensível, o que faz com que os relatos dos sobreviventes adquiram um tom de irrealidade, soando como apenas uma história ou sonho. Arendt aponta para a ineficácia de reportagens, fotografias e filmes que tentaram reproduzir a experiência, pois “... aquilo que mais choca nos documentários: o amontoado de esqueletos humanos, coloca uma situação limite aos olhos do espectador” (Silva, 2010, p. 169). Sobre os relatos dos sobreviventes, ela nos diz que “os horrores nele existentes são a tal ponto atrozes... tão fantásticos que chegam a parecer irreais” (Arendt, [1989], p. 489). No apontamento da autora, talvez devamos reconhecer além da denúncia de um irrepresentável, a produção de uma ficção que se produz quando se intenciona a objetividade, sendo esse um de seus efeitos. O “irreal” mencionado pela autora possui, para nós, a marca não só de algo que não pode ser, mas de uma forma, às vezes a única forma, disso “ser” (pensado aqui como um efeito).

A análise de Barthes ([1988]2004) em seu livro *O rumor da língua* pode nos servir para sustentarmos essa ideia da objetividade não com um fim, mas como um efeito. Segundo o autor, a narrativa realista repousa sobre um efeito que ele denomina de *ilusão referencial*. Esse efeito ocorre na intenção de denotar o real, nada mais fazendo do que significá-lo. No entanto, o autor defende que não é

o conteúdo que é significado, mas a “categoria do real”, ou seja, “a própria carência do significado em proveito só do referente torna-se o significante mesmo do realismo” (p. 190). O *efeito de real* seria a grande ilusão desse tipo de narrativa.

O que disso nos interessa é que, mesmo se debruçando sobre a literatura, o autor é enfático ao afirmar que esse tipo de narrativa, no qual se produz esse *efeito de real*, define as obras correntes da modernidade, sendo, inclusive, o modelo de narrativa das reportagens (veremos mais sobre essa correspondência no último capítulo).

A discussão apresentada leva-nos à ideia de que o impossível de representar (tese lacaniana que vislumbraremos no próximo capítulo) apresenta-se com efeitos que são colhidos nos elementos da própria cultura, sendo “o real literal” um deles. Daremos continuidade a essa discussão com a articulação, agora, de um novo conceito presente de forma sistemática na prática jornalística.

## **2.4.**

### **O fato**

As ideias que foram aqui apresentadas trazem algumas especificidades sobre a forma com que a linguagem e o mundo se conectam na indústria da comunicação, tendo a publicidade como eixo paradigmático. No entanto, talvez no que se refira ao jornalismo especificamente, essa discussão levante algumas questões que envolvem um conceito que lhe é muito caro: o fato.

Certamente, a pergunta que subsidirá latente em toda a apresentação é “o que é um fato?”. Ela aqui nos interessa por levantar alguns problemas acerca da relação entre as práticas de linguagem e o mundo. No entanto, percebemos que na prática jornalística muitas vezes essa não é propriamente uma questão, o que, de imediato, nos intriga. Nesta seção, apresentaremos alguns autores que pensam sobre a relação dos produtos da indústria da comunicação com o mundo, através da concepção de “fato”.

No artigo do professor Isaac Epstein (2015), doutor em Ciências da comunicação, podemos observar a forma com que a ideia de “fato” é empregada nas produções do jornalismo. Entendemos aqui que a localização que o autor confere ao fato ilustra a forma com que o meio jornalístico entende a ideia de

“fato”. Já na apresentação do objetivo do artigo temos uma prévia da localização proposta pelo autor: analisar as condições que fazem com que um fato significativo torne-se notícia jornalística.

Diz ele que inúmeros fatos acontecem diariamente, mas que apenas uma mínima parte deles merece destaque nos veículos de comunicação. Questiona-nos, então, sobre o que faz de um fato uma notícia, sobre quais seriam as diferenças de um fato que vira notícia para um fato corriqueiro (Epstein, 2015).

De imediato, responde a essa questão conferindo a ele uma determinada qualidade: o fato/notícia pode ser mais intenso que o corriqueiro. Porém, apesar de preservar essa resposta ao longo do artigo, questiona-se sobre o papel dos editoriais e das mesas de redação para o “garimpo” do fato, indicando-nos que aí haveria uma seleção. Essa seleção é fundamental, pois temos a tendência a conhecer o que a mídia inclui em suas notícias, o que o leva a crer que o “total da visibilidade do real é dado pelo que aparece na mídia” (Epstein, 2015, p. 166).

Esse deslocamento faz com que o autor se enrede em duas direções: uma que o leva a analisar os atributos do fato que vira notícia; outra que o leva a se perguntar sobre o que é uma notícia. Sobre ela, diz:

A notícia, como forma de conhecimento, não concerne primariamente nem ao futuro nem ao passado, mas ao presente. A qualidade do efêmero e transitório constitui a verdadeira essência da notícia. Como se fala, “nada é mais velho do que o jornal de ontem” (Epstein, 2015, p. 164).

Porém, apesar de atribuir especificidades à notícia em detrimento da ideia de “fato”, o autor retorna a atribuir especificidades a esse ao se perguntar sobre a notícia. Ao descrever algumas das características que algo deve ter para virar notícia, Epstein (2015) evidencia mais uma vez que é a qualidade do fato que define a sua “noticiabilidade”. Além disso, traz algumas definições pragmáticas do que é a notícia sempre em concordância com as características do fato, por exemplo: “notícia é o relato de um fato recentemente ocorrido, que interessa aos leitores” (Paz, 1999 *apud* Epstein, 2015, p. 165).

Ainda na tentativa de entender o que faz de um fato uma notícia, o autor aponta para outra ideia essencial para a construção da notícia jornalística: a ideia de informação. No entanto, mostra-nos que o que compreende a informação para

o jornalismo nem sempre é equivalente ao que se entende como informação nos meios científicos. Segundo Epstein (2015):

... a informação cientificamente válida tanto pode se referir à confirmação ou verificação de fatos ou teorias já estabelecidos e consagrados como à refutação ou falsificação (Popper, 1965) daquilo que já está estabelecido. A verificação se refere à sua previsão feita pelas teorias que lhes são pertinentes e que foram construídas indutivamente (p. 168).

O que Epstein (2015) mostra é que nem sempre esse emprego da informação serve à construção da notícia jornalística, pois existem critérios de relevância que se diferenciam nos dois meios (não entraremos nas diferenças valorizadas pelo autor), o que faz com que um fato científico nem sempre tenha os atributos necessários para virar notícia na mídia.

Evidencia o autor que, apesar de o “fato inesperado” poder ser objeto de destaque tanto para a ciência quanto para a comunicação, o entendimento do que é o inesperado nos dois meios em muito se diferencia. O inesperado é qualidade bem quista nos dois, no entanto, para a comunicação, inesperado é sinônimo de informativo, de notícia. A ideia de Epstein (2015) é a de que uma notícia inesperada é fruto de um fato inesperado. Um fato inesperado tem valor informativo, virando notícia.

Observamos assim que, nesse artigo, uma localização bem precisa é conferida ao fato. O fato é prévio à notícia. Um fato significativo (tomado como algo presente no mundo), com determinadas qualidades que interessam a quem os seleciona, podem ser apresentados ao público através da notícia. A notícia dependeria do fato que a antecede, enquanto que o fato preservaria a sua independência da notícia que o sucede.

No artigo apresentado, apesar do conceito de “fato” ser central e estar presente a todo o instante, Epstein (2015) não se questiona sobre a sua natureza, colocando-o como um conceito de partida para as suas explorações.

De maneira diversa, em um artigo chamado *O que é mesmo um fato? Conceitos e consequências para o jornalismo*, a autora Liriam Sponholz (2009) propõe “analisar a polissemia do conceito ‘fato’ e as suas consequências para o jornalismo” (p. 56), pois, para ela, “conceitos diferentes de fatos levam a consequências também diferentes na maneira de tratar a relação entre o jornalismo e a realidade” (p. 57).

De acordo com Sponholz (2009), o conceito de fato é central para o jornalismo na medida em que “assim como a ciência – também reivindica para si a mediação da realidade” (p. 56). Salienta a autora que a mediação entre a notícia e a realidade é marcada por discussões que prezam por uma objetividade, o que faz com que a afirmativa “isso é um fato” torne-se sinônimo de “isto é óbvio”, ou de que “a realidade é assim mesmo”.

A autora apresenta algumas definições de “fato”, como a do filósofo da linguagem Austin. Para ele, o fato é sinônimo de um acontecimento, de alguma coisa existente no mundo *a priori* da nossa capacidade de comunicá-lo (apesar de poder posteriormente ser objeto de uma proposição verdadeira). Na mesma corrente, Sponholz (2009) faz referência ao pensamento de Johnson, em seu livro *The natural history of fact*, dizendo que de acordo com ele o “fato designa... eventos ou acontecimentos que realmente aconteceram, referindo-se ao seu status ontológico, e não a uma proposição” (p. 57).

A partir da exposição do pensamento de diversos autores sobre o fato, a autora evidencia que é o fato entendido como “dado bruto”, como algo que precede e pode ser exposto pela notícia, o qual impera e é levado pelo jornalismo ao seu público. Segundo Sponholz (2009):

... o ditado atribuído a Aristóteles “contra fatos não há argumentos”... é frequentemente utilizada no jornalismo para “mostrar” que os fatos falam por si. A ideia – que assumiu lugar central no jornalismo – é de que os fatos revelam a realidade em estado puro, sem a intervenção de um sujeito conhecedor (p. 58).

Apesar do que impera, para a autora, a ideia de “fato” pode ser pensada em outra perspectiva. Para o entendimento dessa diferenciação, ela considera:

... deve-se diferenciar entre fatos como matéria-prima e como produto do jornalismo. No primeiro caso, dizer que o jornalismo trabalha com fatos significa afirmar que ele trabalha com um recorte da realidade, com a perspectiva de um evento que serve como objeto de suas proposições (p. 62).

Essa perspectiva se funda sobre a possibilidade de acesso pelo jornalismo aos fatos de forma objetiva, comprometida com a verdade. No entanto, a autora observa que essa afirmação não é compatível com a prática do jornalista e com o fruto desse trabalho, pois nenhuma notícia possui “dados crus”, destituídos de juízos de valor. Diz Sponholz (2009) que o fundamental para a atividade

jornalística é “o fato como um tipo de declaração, um ato comunicativo” (p. 58). Sobre isso Sponholz (2009) afirma:

... quando os editores da revista Focus prometem ‘fatos’ para vender os seus exemplares, eles se referem ao produto final do jornalismo. Embora o apelo possa levar (e provavelmente até vise) a uma equiparação do fato (evento prévio) com os fatos que a revista oferece, o que o leitor receberá é uma realidade secundária. Nenhuma notícia contém dados crus, mas sim proposições sobre a realidade (p. 63).

No entanto, a autora verifica que essa segunda caracterização também é incompleta, pois ela não se ocupa da relação entre uma proposição e a realidade, o que nunca deixa de ser uma questão para um jornalista que busca a realidade (por mais que seja questionável o valor real desse objetivo, e até que ponto o que mais importa é fazer crer). Com certeza, a credibilidade como fim é visado pelas produções de um jornalista, mas Sponholz (2009) não deixa de considerar que “não significa que essas proposições sejam falsas” (p. 67), pois o jornalismo trabalha principalmente com declarações descritivas, apesar dos juízos de valor também terem um papel relevante. Apesar de a autora aproximar o fato das práticas de linguagem, ela nos afirma que as declarações que importam ao jornalismo são aquelas nas quais há um comprometimento com a verdade da realidade, o que faria delas um fato.

José Arbex (2001), a seu turno, é enfático em sua crítica. No livro *Shownarlismo*, ele denuncia a distância entre a ideia de “fato” no jornalismo e o que ocorre na prática. Em seu escrito, ele dedica um capítulo para pensar na relação entre os fatos e as notícias, apontando que as notícias transmitem a ideia de que os fatos são “eventos autônomos, completos em si mesmos” (p. 103). Como consequência, “os telespectadores, embalados pelo ‘estado hipnótico’ diante da tela de televisão, acreditam que aquilo que veem é o mundo em seu estado ‘natural’, é ‘o’ próprio mundo” (p. 103).

Como exemplo, ele cita o livro de Arnett, *Ao vivo do campo de batalha – do Vietnã a Bagda, 35 anos em zonas de combate de todo o mundo*, no qual o autor relata a sua experiência como jornalista em campos de batalhas de todo o mundo. Arnett relata que buscava as verdades dos campos de batalha e, para isso, precisava estar lá. Conta ainda que assim “aprendeu a escrever apenas o que vê”, pois essa era a sua função: “dizer apenas o que vê” (Arbex, 2001, p. 105). Como



repórter correspondente da CNN, Arbex (2001) também expõe de que forma entende a relação da atividade jornalística com a realidade: “o bom repórter é como um espelho: deve retratar fielmente a realidade” (p. 105).

Com esse exemplo percebe-se bem o que Arbex (2001) aponta quando diz que o que impera muitas vezes na atividade jornalística é a “ideia de que a notícia é o retrato do fato tal como ele realmente aconteceu” (p. 104). Ideia essa que nasce do jornalismo e que é reverberada em jargões como: “testemunha ocular dos fatos, a verdade dos fatos, doa a quem doer, jornalismo objetivo que leva os fatos até você” (p. 104). A objetividade, o realismo, caracterizaria o gênero literário que é o jornalismo. O fato, aponta o autor, aparece nesses relatos como um troféu almejado por um bom jornalista.

Como forma de testar se essa ideia – relativa à relação entre o fato e a notícia – ainda impera nas concepções e práticas atuais, o autor propõe um exercício a vinte jornalistas (veteranos e novatos). Pede para que respondam a uma simples pergunta: “o que é notícia?”. O impressionante, o que confirma a hipótese de Arbex (2001) de que o fato é visto pelo jornalista como um objeto fixo no tempo que a notícia revela, é que todos eles “afirmaram com convicção que notícia é a narrativa do fato, e que a notícia mais verdadeira é aquela que mais fielmente retrata o fato” (p. 105). No entanto, o autor aponta que, na observação do que ocorre na prática, torna-se insustentável a defesa da ideia de que os fatos podem ser transmitidos objetivamente através da notícia ao seu público, como uma imagem no espelho.

Lado a lado com essa ideia que imperaria nos meios jornalísticos, o autor também nos aponta para os críticos da objetividade que creem não haver fatos no mundo; um exemplo relativo a essa ideia seria o pensamento de Baudrillard, como vimos. A radicalidade de ideias como essa, para o autor, também é igualmente problemática, pois parece ignorar o impacto e as ressonâncias que eventos coletivos têm sobre as pessoas, provocando mudanças importantes em suas vidas e em sociedades inteiras. O Muro de Berlim caiu, Fernando Henrique foi reeleito... o que, para ele, também torna essa visão igualmente insustentável.

Sendo essas duas ideias insustentáveis, o autor defende que fatos existem, mas não como eventos “naturais”; eles se revelam ao observador – e são, eventualmente, por ele construídos, ou seja, fatos existem, mas só podemos nos referir a eles como construções da linguagem. Portanto, Arbex (2001) considera

que “descrever um fato é, ao mesmo tempo, interpretá-lo, estabelecer sua gênese, seu desenvolvimento e possíveis desdobramentos, isolá-lo, enfim, como um ato, como uma unidade dramática” (p. 107). Acrescenta ainda que isso não significa que um jornalista possa tratar a linguagem com total arbitrariedade. Diz que existe uma série de fatores econômicos, culturais, políticos, de disputas de saberes e discursos que limitam o que o jornalista determina como um fato. O autor conclui enfim que “se não há uma única ‘verdade histórica’, isso não significa que qualquer versão sirva como ‘verdadeira’” (p. 108).

O que para nós importa é que a ideia de “fato”, imanente à prática jornalística, introduz uma questão sobre a relação entre as práticas de linguagem e o real. Essa pequena análise apresentada gera para esse trabalho outra questão: e a psicanálise, teria ela algo a contribuir sobre essa concepção que para o jornalismo é tão valiosa? É feita novamente a ressalva que a possível contribuição se daria sobre o conceito e não sobre o jornalismo.

Supõe-se que a psicanálise também possui uma proposta para o problema denunciado pelo autor. Concordaria ela que o “fato” não pode ser visto como algo que antecede às práticas de linguagem e também que é insustentável a ideia de que as práticas de linguagem têm livre arbítrio em suas construções sobre o mundo. A aposta é de que, ao pôr em outros termos o problema que a ideia de “fato” nos apresenta – a relação entre as práticas de linguagem e o que não seria linguagem –, outras formas de possíveis amarrações entre essas duas instâncias podem ser propostas.

## 2.5.

### Wittgenstein por Lacan: da linguagem ao fato

#### 2.5.1.

##### O menino que morreu na internet

Um espanto decorreu de um evento cotidiano: como pode alguém – mesmo menino – morrer na internet? Na banca de jornal, em meio a um sem número de manchetes, aquela que diz “o menino que morreu na internet” causa estranheza. Curiosos se aproximavam como se comentassem: vê-se gente morrendo de câncer, de velhice, até mesmo de amor... agora... pela internet? Será um vírus? Um senhor, com todo o saber da idade, exclamava: “tudo o que vicia, mata”.

Como já foi visto, as manchetes que povoam os nossos jornais e televisores enunciam fatos, os conhecidos fatos jornalísticos. Um acesso sem cortes, direto, promete evidenciar “a vida como ela é”. A manchete apresentada nos traz um paradoxo em relação a essa proposta, pois, ao contrário do que se espera de uma manchete, ela não chama a atenção pelo sentido que ali se apresenta. Pelo contrário, ela espanta ou provoca o riso por não se fazer entender, estimulando a procura daqueles que a cercam por seu significado.

A exposição que se segue pretende dar continuidade à nossa proposta de investigação da ideia de “fato”, agora com a psicanálise, frente à experiência de estranheza resultante da manchete. Entende-se que, tendo esse objetivo, partindo do exemplo apresentado, poderíamos ter duas alternativas de posicionamento: questionar a aplicabilidade do termo “fato” à manchete apresentada, afirmando que não se trata de um fato o que ela nos apresenta, ou, então, poderíamos dar continuidade à nossa investigação sobre a natureza da noção de “fato”. Seguiremos o caminho que se insinua nessa segunda alternativa.

A escolha do termo “fato” para designar a experiência do “menino que morreu na internet” implica em algumas considerações e rupturas. Se decidirmos afirmar a aplicabilidade do termo, devemos considerar que decidimos, por tabela, romper com uma determinada concepção de “fato”, a qual podemos resumir da seguinte forma: um acontecimento que existe no mundo indiferente ao que pode ser dito sobre ele e preexistente ao olhar de alguém. Esta concepção possui suas ramificações na ciência, na filosofia e na ideia que subjaz a própria comunicação

de um fato jornalístico, como já foi visto. Considera-se, então, que a cena descrita ao início, apesar de beirar o *nonsense*, permite-nos questionar o que é um fato.

Lacan faz uma série de formulações sobre o fato no *Seminário 17, O avesso da psicanálise*, no anterior (*Seminário 16, De um Outro ao outro*) e no seguinte (*Seminário 18, De um discurso que não fosse semblante*), que nos permitem compreender um pouco melhor sua concepção e onde esta se distancia da filosofia, berço do conceito de “fato” e da implicação desta no estudo da linguagem. Não teremos tempo de considerar diferentes abordagens filosóficas neste trabalho, assim, partiremos da escolha do próprio Lacan no *Seminário 17*, de partir do pensamento de Wittgenstein, para algumas considerações sobre o fato. As problemáticas que foram vistas sobre a articulação entre a linguagem e o real através do conceito de fato, foram também apontadas por Lacan no *Seminário 17*. Porém, nesse seminário a problemática abordada tem um alvo certo que é a tese de um filósofo da linguagem.

Assim, a seção que aqui se inicia gira em torno do aspecto promissor que Lacan encontra no tratamento dado por Wittgenstein ao conceito de “fato” em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* e em sua crítica. Tem-se como objetivo elucidar de que forma a concepção psicanalítica de “fato” articula-se ao que é do âmbito da linguagem e ao que a ela escapa, o que nos fará buscar na obra de Lacan fundamentos para esse questionamento. Contudo, as elucidações acerca desse ponto nos conduzirão, como veremos, às divergências que há entre o filósofo e o psicanalista no que concerne à verdade e ao que pode ser dito.

O objetivo desta explanação, ao seguirmos os passos de Lacan, é entendermos um pouco sobre a articulação lacaniana entre a linguagem e o real e verificarmos em que ponto essa articulação se aproxima e se distancia da filosofia, tendo Wittgenstein como referência. Também se deseja afirmar a aplicabilidade do termo “fato” mesmo depois de rompermos com a ideia do fato como algo anterior à linguagem. A futura exposição nos permitirá a afirmação de que a manchete “O menino que morreu na internet” constitui um fato no/do mundo.

### 2.5.2.

#### Do mundo à proposição: um fato

Não temos o intuito de apresentar, em suas minúcias, a obra de grande complexidade que é o *Tractatus*. Pretende-se apenas apresentar brevemente a forma com que a linguagem e as coisas conjugam-se na referida obra (a chamada “ontologia tractatiana”) a fim de aprimorar nossa compreensão acerca da leitura lacaniana da abordagem que Wittgenstein faz do conceito de “fato”. Mas antes de atacarmos diretamente o ponto, uma contextualização e exposição de linhas mestras nos parece prudente e cabível.

O *Tractatus* é considerada a culminância das investigações do jovem Wittgenstein e, para alguns, sua grande e maior produção intelectual. De um modo geral, o que está em jogo na obra é um esclarecimento acerca do “alcance representativo da linguagem” (Santos, 2001, p. 17). O ponto de partida desse esclarecimento é o exame da conexão entre a proposição (enquanto símbolo) e aquilo que ela representa (o simbolizado, ou afigurado)<sup>7</sup>.

De acordo com Wittgenstein, o objetivo da filosofia deveria ser o de “identificar as condições lógicas que devem prevalecer para haver uma ligação entre mundo e linguagem” (Grayling, 2002, p. 50), pois, para ele, todos os problemas filosóficos se dissolvem ao aprimarmos nossa compreensão sobre o funcionamento da linguagem. Wittgenstein herdou de Russell o *insight* de que a forma gramatical de uma proposição oculta sua forma lógica (T 4.0031) e, assim como este último, empenhou-se em cunhar e aprimorar ferramentas formais (como as tabelas de verdade) que lhe permitam ver mais perspicuamente o que se oculta por trás dos trajés múltiplos e polissêmicos com que a gramática reveste a linguagem (T 4.002). Buscou, desse modo, esclarecer o que precisa se somar a um signo de modo que este venha a se tornar um símbolo, i.e., de modo que este venha adquirir propriedades representacionais. Ocorre, no entanto, que enquanto

---

<sup>7</sup> Segundo Gurgel (2013), o Wittgenstein do *Tractatus* “acalentava a ideia de que a função descritiva da linguagem é a base de toda a semântica e de todo o conhecimento de mundo” (p. 19). É preciso notar que, ao tomar a proposição (e sua expressão como sinal proposicional, sentença) como objeto base de sua investigação, Wittgenstein confere primazia ao uso declarativo da linguagem em detrimento de outros usos. Isso porque, de acordo com o jovem Wittgenstein (e essa concepção não irá se sustentar na maturidade do filósofo), todos os demais usos seriam derivações deste, i.e., todas as expressões linguísticas seriam formadas a partir de conteúdos descritivos (perguntar e ordenar compartilhariam com o afirmar um mesmo conteúdo descritivo, correspondente a uma dada situação).

Russell, na busca por determinar o liame entre linguagem (proposição) e realidade, terminou por recorrer a uma teoria epistemológica (ou mesmo psicológica) do juízo e do sujeito que emite juízos, Wittgenstein se empenhou na obtenção de uma saída *a priori* ou mais puramente lógica. Essa saída é a concepção pictórica de proposição.

O que possibilita à linguagem, à proposição, uma relação com a realidade, é sua capacidade de figuração. A proposição, para Wittgenstein, é uma figuração da realidade. E é por conta da relação figurativa estabelecida em um âmbito mais elementar que as proposições mais complexas (moleculares) se fazem dotadas de sentido. Este é o coração da teoria pictórica de Wittgenstein: o isomorfismo entre linguagem e realidade em um nível elementar ou atômico. Isto fica bem patente no aforismo 3.22, em que se lê: “o nome substitui, na proposição, o objeto” (Wittgenstein, 2001, p. 151) – ou seja, o nome, ao se articular de tal e tal modo com outros nomes, ocupa um lugar, na linguagem, que é idêntico ao lugar ocupado pelo objeto por ele designado em sua articulação com outros objetos. Essa identidade seria condição de possibilidade para que haja correspondência entre a proposição e os estados de coisas. A relação afiguradora, quando verdadeira, apresenta-se como isomórfica à realidade no nível das proposições simples (Gurgel, 2013, p. 19), isso porque as figurações têm a mesma forma lógica da realidade que elas descrevem.

Vejamos os seguintes extratos acerca da noção de figuração para Wittgenstein (2001): “a figuração é um modelo da realidade” (p.143); “que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras” (p.143); “na figuração e no figurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro” (p. 144)

Desse modo, o que torna as proposições verdadeiras ou falsas, de acordo com o filósofo, é uma ligação representativa (simbólica) que elas têm ou não têm com a realidade. “O que a proposição representa é o que deve ser ou acontecer na realidade para que ela seja verdadeira. Em outros termos, uma proposição, no que importa à lógica, representa suas condições de verdade” (Santos, 2001, p. 25). Ao operar como figuração que modela a realidade, uma proposição circunscreve uma região de possibilidades combinatórias no domínio de todas as possibilidades de articulação entre objetos (o espaço lógico). Essa circunscrição faz parte de suas

condições de verdade, e seu valor de verdade depende da realização ou não das possibilidades combinatórias circunscritas.

De acordo com Margutti Pinto (2011), a teoria pictórica da linguagem nos permite uma série de definições simétricas:

A linguagem é a totalidade das proposições possíveis, enquanto a realidade é a totalidade dos estados de coisas possíveis; a ciência natural é a totalidade das proposições verdadeiras, enquanto o mundo é a totalidade dos estados de coisas existentes (p. 176).

Dessa forma, Wittgenstein assume que o mundo é inteiramente dizível a partir de proposições empíricas (o discurso da ciência seria paradigmático nesse sentido)<sup>88</sup>. Deve-se salientar, contudo, que a presença de uma relação isomórfica (fundada na referência entre nome e objeto) como base da elucidação de Wittgenstein sobre a natureza da proposição e do que pode ser dito mediante a proposição, estabelece um limite para esse dizer. Para Wittgenstein, a constatação de que a linguagem e a realidade possuem uma estrutura lógica única evidencia “os limites do que pode se dizer clara e significativamente” (Grayling, 2002, p. 29). Entender a estrutura da linguagem é demarcar o que se pode dizer (*sagen*) e também o que não se pode dizer – ou ainda: o que somente se pode, quando muito, mostrar (*zeigen*) por meio da linguagem.

A negligência desse limite, mostra-nos Wittgenstein, tem as suas consequências na própria história da filosofia, pois os problemas filosóficos surgem quando se pretende dizer o indizível. Segundo Grayling (2002), “os limites do que pode ser dito... significativamente revelam impostos pela estrutura tanto da linguagem quanto do mundo, e pelo modo como eles se conectam entre si pela relação figurativa” (p. 49).

Em um conhecido aforismo, esse limite se torna evidente: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 2001, p. 281). Ao fim do *Tractatus*, Wittgenstein deixa claro que o ímpeto filosófico de discorrer sobre questões éticas e religiosas seria um equívoco típico. Para o filósofo vienense, o que é da ordem do valor, da distinção hierárquica entre fatos, não é algo que possa

<sup>88</sup> “Wittgenstein afirmará que o mundo é representado por proposições e que essas são verdadeiras ou falsas se representam ou deixam de representar o que é o caso, segue-se disso que o mundo é tudo que é representado pela totalidade de proposições verdadeiras. Essa concepção é fundamental para as afirmações de Wittgenstein sobre o que pode ser legitimamente dito e o que, portanto, não pode ser dito, mas apenas mostrado” (Grayling, 2002, p. 52).

ser dito. Isso porque não há verificação possível na própria ordem dos fatos (mundo) para servir como lastro de tais enunciações.

Mas não poderemos nos ater a essa distinção entre dizer e mostrar. No momento, interessa-nos deixar claro que o epicentro do exame do dizer (do carácter simbólico da linguagem), no *Tractatus*, é a proposição, e que uma elucidação da concepção de “fato”, conforme ocorre nessa obra, exige que nos detenhamos sobre o que pode ser dito.

Diz Santos (2001) que “partes da proposição referem-se a elementos da realidade (coisas, propriedades, relações) e o que ela enuncia é a realidade ou não de uma tal combinação – um fato” (p. 26). Ou seja, os fatos estão intimamente relacionados à capacidade da linguagem de afiguração. E é isso o que interessa à Lacan no pensamento de Wittgenstein: constitui um “fato” aquela ligação entre objetos que é afigurável na linguagem. Como se trata de uma relação isomórfica em suas bases, o que é afigurado e a própria figuração confundem-se, tornando-se, no conceito de “fato”, uma única e mesma coisa. Segundo Grayling (2002), “... uma análise do fato é o mesmo que uma análise da proposição correspondente a ele” (p. 55); ou mesmo, “... as proposições são elas mesmas figurações de fatos” (p. 55).

Em resumo, a concepção de fato estabelecida deste modo evidencia a divisão presente no pensamento de Wittgenstein entre o que pode ser dito significativamente, a partir de uma relação pictórica entre a linguagem e os fatos possíveis (concebíveis) e o que não pode (o que não é concebível, não tem qualquer forma lógica) – evidenciando o limite da capacidade afigurativa da linguagem. Wittgenstein trata a um só tempo das configurações da linguagem e do mundo, mostrando-nos que uma forma lógica comum as mantém conectadas. É na descrição desse funcionamento que o filósofo afirma, segundo Grayling (2002), que “... apenas o discurso factual é possível” (p. 56), ou seja, que “não podemos dizer nada sobre o que cai fora do domínio dos fatos” (p. 56).

### 2.5.3.

#### O Wittgenstein de Lacan

A partir do que foi apresentado, podemos passar ao exame da maneira com que Lacan, no *Seminário 17*, serve-se de algumas das teses expostas no *Tractatus*.



Como foi dito ao início, certos aspectos no pensamento do jovem Wittgenstein saltam aos olhos de Lacan como demarcando uma ruptura com relação a outros filósofos. O filósofo vienense é apresentado ao auditório constituído na Faculdade de Direito como alguém que chegou a constatações relevantes, como: a evidenciação da impossibilidade de uma metalinguagem, a auto-anulação do discurso filosófico e o comprometimento do sentido e da verdade da proposição com “nossa vida de sujeito” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 64).

Faremos, a seguir, uma análise das constatações elencadas acima e de sua convergência no conceito de “fato” em Lacan. Mas, antes de prosseguirmos, é preciso fazer a devida ressalva de que estamos lidando de modo indissociável com uma leitura psicanalítica do *Tractatus*, dos comprometimentos não declarados desse e da posição assumida por essa obra diante do pano de fundo de seu tempo.

É interessante notarmos que a concepção wittgensteiniana de “fato” encerra um “duplo” para Lacan. Por um lado, presta a ele um favor, ao fechar caminho para as pretensões filosóficas do dizer absoluto, por outro, causa-lhe irritação, ao tentar salvar algo que deveria perecer no caminho fechado.

Começemos com o favor, i.e., com os méritos encontrados no *Tractatus*. Wittgenstein teria sido capaz de detectar o que Lacan nomeia de “canalhice filosófica”. A canalhice, mostra Lacan ([1969-1970]1999), está em a filosofia querer ser o Outro, em querer “salvar a verdade” em um pretenso discurso superior. E como se dá essa detecção? Uma das formas de tentarmos entendê-la é considerando que ao trazer a concepção de “fato” para o âmbito da linguagem, para a representação, retirando esse conceito apenas do que é representado, do que é alheio e independente do próprio processo de representação, Wittgenstein se compromete com a tese da impossibilidade da metalinguagem. Lacan compartilha dessa prerrogativa.

No entanto, a forma com que Wittgenstein lida com a impossibilidade de uma metalinguagem apresenta um problema de origem aos olhos de Lacan. E aqui começamos a considerar os deméritos do *Tractatus* em uma perspectiva psicanalítica. O problema delineado por Lacan ([1969-1970]1999) reside em Wittgenstein almejar sustentar “o mundo apenas com fatos. Coisa alguma existe que não seja sustentada por uma trama de fatos” (p. 62). Foi o que vimos a respeito da natureza da concepção de proposição: nela, assume-se que uma proposição elementar é isomórfica a uma ligação possível de objetos e, se

verdadeira, afigura um estado de coisas (fato atômico) no mundo. Coisa alguma existe, de acordo com Wittgenstein, naquilo que constitui um fato, que escape ao processo de figuração. Sendo assim, Lacan ([1969-1970]1999) afirma que, para esse filósofo, o mundo é constituído pela gramática lógica, de modo que “não há verdadeiro que não seja uma proposição composta que compreenda a totalidade dos fatos que constituem o mundo” (p. 69). Assim, conclui o psicanalista, para Wittgenstein, “o fato é um atributo da proposição crua” (p. 62).

A concepção de factualidade presente em Wittgenstein, segundo Lacan ([1969-1970]1999), advém de uma radicalidade, na medida em que, para o filósofo, “não há objeto que não seja pseudo-objeto” (p. 58). Suas ideias partem de uma correlação sem restos entre o realmente simples (o objeto) e o simbolicamente simples (o nome). O objeto mantém relação com a linguagem (e só mantém relação com a linguagem) ao ser por ela passível de figuração. O conceito de “fato” em Wittgenstein se erige sobre o pressuposto de uma fidelidade simbólica radical.

Claro que isso não significa, como vimos na distinção tractatiana entre dizer e mostrar que, para Wittgenstein, tudo possa ser dito, afigurado. Ocorre contudo que o que é mostrado não existe, é transcendental – vislumbre da pura forma mediante a qual algo se pode dizer. É o que faz com que Lacan ([1969-1970]1999) prossiga dizendo: “coisa alguma existe, aliás, que não seja inacessível. Só o fato é articulado” (p. 63). Dos comentários de Lacan depreende-se certo sarcasmo diante do muro erigido por Wittgenstein entre o que é próprio da linguagem e o que não pode ser por ela representado. De um lado do muro, os fatos, o que pode ser afigurado, o que pode ser dito, de outro, o que não é passível de ser afigurado, o que não pode ser dito.

No artigo *Retórica do inefável x Prática do semidizer*, Gilson Iannini (2011) apresenta de modo claro a posição de Lacan frente a esse muro:

Essa concepção estrita do que vem a ser a linguagem e o pensamento – e seus limites – é o que conduz Wittgenstein ao silêncio. O gesto wittgensteiniano de exclusão do não sentido instaura, com uma “ferocidade psicótica”, uma barreira intransponível entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito. O silêncio é uma consequência inevitável apenas se quisermos, a todo custo, dizer a verdade sobre a verdade. Esclarecemos assim a seguinte passagem de Lacan: “talvez eu não diga o verdadeiro a respeito do verdadeiro. Mas, vocês não notaram que ao querer dizê-lo [...] o que ocorre é que não sobra muita coisa do verdadeiro?” (p. 434-435).

O extremismo de Wittgenstein, sua “ferocidade psicótica”, leva-o à “besteira” de isolar a linguagem dos acontecimentos ou, como nos diz Lacan ([1969-1970]1999), de “isolar o factício do ‘faz bom tempo’” (p. 63). Mas demoremo-nos um pouco mais nessa intrincada passagem.

Apesar de ver um mérito no atrelamento que faz Wittgenstein entre a forma do fato e a forma da proposição, contra a canalhice filosófica da metafísica dogmática, Lacan diverge inteiramente da concepção wittgensteiniana do dizer. Ao assumir tal concepção com relação ao dizer, Wittgenstein trabalha com a ideia de que uma proposição empírica verdadeira é uma descrição completa. Ao fazê-lo, o filósofo procura estabelecer uma cisão entre o dizível e o indizível de um modo que os dois são categoricamente apartados um do outro. O indizível, o que (quando muito) somente pode ser mostrado pelo próprio emprego dos sinais de uma tal maneira, está sempre no limite ou fora do espaço lógico. Não haveria e não poderia haver qualquer inserção do indizível (seja a essência da representação simbólica, seja o místico, a esfera do valor) na semântica do discurso verdadeiro.

Do modo como compreendemos, o cerne da divergência entre os autores se condensa no emprego de um determinado termo no aforismo 4.023 do *Tractatus* (Wittgenstein, 2001): “a realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não. Para isso, deve ser completamente descrita por ela”.

Notemos que Wittgenstein fala em uma realidade “completamente descrita” pela proposição. De certo modo, podemos dizer que o grande alvo de Lacan é a prepotência filosófica desse “completamente”. O mesmo filósofo que, inusitadamente, pela negação da metalinguagem, teria aberto as portas para a aproximação entre o fato e a linguagem, parece refugar, exigindo uma verdade que se diga inteira. O compromisso de Wittgenstein com a lógica proposicional, leva o filósofo a admitir como tautológica (necessariamente verdadeira) a rejeição de que o verdadeiro comporte o falso. Tal exigência de necessidade entra em choque com o que Lacan ([1969-1970]1999) chama de “nossa vida de sujeito”. Segundo ele, nossa vida de sujeito (de sujeito desejante, aquela que salta aos olhos na experiência analítica) atesta que a verdade “é certamente inseparável dos efeitos da linguagem” (p. 63) ou, de outro modo, “dizer que a verdade é inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais é incluir aí o inconsciente” (p. 65).

## 2.6. O fato em Lacan

Como foi visto, Wittgenstein estabelece uma relação de interdependência lógica entre dois conceitos que, em geral, vinham sendo tratados na história do pensamento como totalmente díspares: o fato e a linguagem. Lacan ([1968-1969]2006) corrobora com essa aproximação. Uma passagem do *Seminário 16* torna claro o cancelamento deste vínculo: “tudo o que está no mundo só se torna fato, propriamente, quando com ele se articula o significante” (p. 65). Com essa passagem, vemos que a linguagem é imprescindível no estabelecimento do que é um fato também para Lacan. No *Seminário 18*, Lacan ([1971]2009) prossegue com uma ideia semelhante, ao anunciar o tema de seu seminário. Sublinha que o seu anúncio constitui um fato; diz: “observem que também é um fato uma vez que eu enuncio” (p. 12), e prossegue dizendo “... para o discurso, não há nada de fato, se assim posso me expressar, só existe fato pelo fato de dizê-lo. O fato enunciado é, ao mesmo tempo, fato de discurso” (p. 12-13).

Outro ponto de aproximação entre os dois autores é a ideia de que nem tudo pode ser incluído no âmbito da proposição. Se, no *Tractatus*, o que escapa às capacidades simbólicas da proposição é, fundamentalmente, a forma lógica e o valor, na teoria lacaniana isso que não pode ser simbolizado recebe o nome de "real". No entanto, a aproximação para por aí. O entendimento da capacidade representativa da linguagem e o lugar reservado em suas teorias ao que não pode ser representado não é um consenso entre os dois autores, sendo este um fundamental ponto de discordância entre eles.

Adiantamos que, ao sublinhar que a verdade é inseparável dos efeitos da linguagem tomados como tais, Lacan anuncia a primazia do significante em face ao significado (o que apresentaremos no segundo capítulo). Tal postulação, sem dúvida, abala a tradicional ideia filosófica de representação (muito cara ao *Tractatus*). Sabe-se que com o significante, a ideia de uma referência direta entre signo designador e objeto designado se mostra repleta de fissuras nas quais reside o que não pode ser representado. O ensino de Lacan nos mostra que insistir na tese da existência de uma cisão cabal entre o que pertence à linguagem e o que a ela escapa – o real –, como se fossem dois campos distintos e sem relação, seria um equívoco. O binômio dizer-mostrar proposto por Wittgenstein obscurece

evidências clínicas de que o dizer nunca é inteiro. A concepção de “fato” desenvolvida por Lacan é fruto da tentativa do psicanalista de denunciar esse equívoco, já que evidencia outra articulação entre a linguagem e o real – uma articulação não filosófica, na medida em que não se envergonha em denunciar a impotência da verdade. Todo o desenvolvimento desse trabalho servirá como demonstração dessa ideia.

O que vimos até agora é que Lacan se utiliza de Wittgenstein para mostrar a necessária articulação entre o fato e a linguagem, contudo, é importante que não vejamos a concepção de “fato” lacaniana como uma continuação de um pensar filosófico. De forma bem diversa, podemos dizer que o pensamento de Wittgenstein surge no ensino de Lacan como um “trampolim” que permite a ele se dirigir a outro lugar, um campo bem distante de qualquer intuito filosófico. Um espaço clínico se estabelece, instituindo-se como um campo distinto e denunciando as pretensões de algumas práticas filosóficas que vislumbraram, em um trampolim, não um acesso à clínica, mas ao reino dos céus. Podemos dizer que há, no uso da filosofia por Lacan, uma distorção do próprio uso, como uma criança que faz de um rabanete, um microfone, um instrumento para a fala.

## 2.7.

### **É fato que será o último arremate**

Em resumo, a análise da concepção de “fato” a partir de autores que pensam o jornalismo nos levou a um problema. É insustentável afirmar que o fato seja algo que antecede a linguagem (apesar do jornalismo não poder deixar de lado essa ideia); igualmente insustentável é a afirmação de que o fato, como efeito de uma prática de linguagem, tem total autonomia sobre o mundo. Lacan parece formular uma alternativa, ao propor uma concepção de “fato” que não implica nem em uma exclusão das práticas de linguagem, nem daquilo que não pode ser totalmente apreendido por elas.

Para a demonstração da intimidade conferida do fato às práticas discursivas, Lacan serviu-se da teoria wittgensteiniana. Ao longo dessa seção, vimos que Lacan cogita, como Wittgenstein, sobre a existência de algo que não pode ser do âmbito da linguagem. No entanto a tese wittgensteiniana constrói uma cisão sobre o que pode ser dito e o que não pode. Sobre a posição lógico-positivista, Lacan ([1971]2009) se posiciona: “trata-se de submeter um significado

à prova de alguma coisa que se decida por um sim ou por um não. O que não se permite ser oferecido a essa prova, eis o que é definido como não querendo dizer nada” (p. 13). Diz ainda, partindo da experiência analítica, que isto é o que faz com que o positivismo lógico seja insustentável, crítica que podemos estender ao que vimos com Wittgenstein.

Diante das considerações acima, uma questão se insurge: nessa nova arrumação, na qual se inclui a concepção de fato lacaniana, onde se situa aquilo que não pode ser abarcado pela linguagem? Esse será o eixo que seguiremos no próximo capítulo. Lá, inclusive, retornaremos à concepção de fato em Lacan com mais recursos.

A ideia que defendemos é de que por rompermos com a plausibilidade do pressuposto implícito na ideia de um fato jornalístico – de um acontecimento que antecede à linguagem – que podemos afirmar que a manchete “O menino que morreu na internet” constitui um fato no mundo. Um fato não por portar em si mesmo um significado linguístico – já que não porta – ou por ser qualquer coisa em si mesmo, mas por provocar falas, sentidos outros, por fazer parte de uma experiência que nos faz querer entender e dizer algo sobre ela.

### 3

## O impossível

Este capítulo tem como objetivo fornecer embasamento teórico, dar consistência, à premissa sobre a qual desenvolvemos este trabalho, é ela: toda experiência de real se dá na cultura, tendo como pressuposto o que ela produz como recursos. Este arcabouço será construído tendo como vigas mestras a exposição da amarração lacaniana entre o real e o impossível, “o impossível é o real” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 175), e a exposição do entendimento lacaniano de laço social a partir de seu conceito de discurso. Ao longo de toda a tese veremos as consequências de apostarmos nesta premissa e de que forma esta aposta obrigatoriamente nos leva a assumir uma postura bem diferente de outros campos de saber, como vimos no capítulo anterior. Para a introdução a esta análise, começemos com uma ilustração apresentada por Arrivé.

Em seu livro, Arrivé (2001) nos conta sobre uma notícia policial apresentada pelo jornal *Le Monde* do dia 26 de abril de 1984. A notícia diz sobre um acidente de carro, no qual um homem encontrava-se gravemente ferido. No caminho ao hospital, às pressas, sua carteira de identidade se perde. O problema se apresenta na medida em que os hospitais na África do Sul, naquele período, como outras instituições, encontravam-se organizados por uma rigorosa segmentação. Havia hospitais de brancos, de negros e de mestiços e o que permitia essa discriminação e admissão era a designação inscrita na carteira de identidade. O fato é que, não tendo sido reconhecido por nenhum dos três hospitais, o homem morre, sem nenhum tipo de tratamento, “privado de significante”, no corredor do último hospital.

A cena narrada nos serve por sua denúncia, pois retira de cena a possibilidade de pensarmos a cultura como uma tradutora de tal realidade, ao pôr em suspensão significantes que são, ou eram tidos – no caso, branco e negro – como fundadores de certa organização cultural. Nessa suspensão, um ponto impossível parece se revelar, a impossibilidade de haver uma total correspondência entre os “ditos” de uma cultura e o que vivenciamos nela como experiência.

O exemplo narrado, assim, impulsiona-nos ao questionamento de como podemos vivenciar o impossível – sabendo que Lacan o conjuga com o real – em

nossa cultura. Diante dessa tarefa, de início, temos que primeiramente entender os princípios desta correlação, entre o impossível e o real, proposta por Lacan. Para isso, procuraremos no berço da psicanálise possíveis embriões dessa conjugação. Escolhemos tratar o impossível a partir de dois pontos: o impossível da satisfação e o impossível do dizer, construindo uma possível ponte entre eles. O que apresentaremos é que a construção do conceito de discurso no *Seminário 17* engloba a formulação do real como impossível.

De início, passaremos brevemente pela temática da satisfação, apresentando-a a partir do impossível da felicidade. A brevidade desta seção se justifica, pois trabalharemos com mais cautela o tema quando formos falar em gozo, mais precisamente, em *mais-de-gozar*. No entanto, ele será já introduzido neste capítulo, pois se entende que a definição de discurso estrutura-se sobre esta temática (veremos que o discurso é um meio de gozo). Já na seção do impossível do dizer, apresentaremos o conceito de significante em Lacan e alguns dos aforismos que o rodeiam. Em seguida, apresentaremos a concepção lacaniana de mentira como um possível efeito da linguagem pensada através do significante e do encontro do sujeito com o impossível de dizer. Apresentadas estas dimensões do impossível, pensaremos sobre a forma em que o conceito de discurso sobre elas se aplica.

### **3.1. O real da felicidade**

A dimensão do impossível pode ser considerada no que se refere ao entendimento de Lacan e Freud sobre a felicidade. Um dos mais famosos textos freudianos aborda amplamente esta relação: *O mal estar na civilização*. Lá, Freud ([1930]1970) localiza uma problemática em relação à felicidade: é impossível sermos totalmente felizes na civilização e, por outro lado, é impensável sermos felizes fora dela, pelo simples fato de que não se vive/sobrevive sem os outros. Ele fundamenta sua tese afirmando que a vida na civilização implica em uma renúncia pulsional, resultando em uma perda, uma perda de felicidade. Em poucas palavras: se é ruim com ela, pior sem ela.

No texto citado, esta impossibilidade de satisfação pulsional aponta para um impossível na cultura. Freud ([1930]1970) se permite algumas considerações



sobre as possíveis causas desta infelicidade que podem ser assim resumidas: o envelhecimento do corpo, as desgraças do mundo e, o que ele prioriza, o relacionamento com os outros. Para além das conjecturas de Freud sobre possíveis causas de insatisfações, a conclusão que ele extrai é que a felicidade não se inclui nos planos da criação no que concerne ao homem.

A ideia de uma renúncia pulsional não é uma das novidades desse texto, está presente desde o início de suas elucubrações sobre a sexualidade. Em sua teoria sobre a pulsão, destaca-se para nós o fato de revelar-se nela a impossibilidade da pulsão de atingir seu fim: a satisfação. Como aponta Freud ([1915]1970), há algo que não favorece a satisfação da pulsão e contraria sua realização. Essa ideia permeia sua obra desde *O projeto para uma psicologia científica* até *O mal estar na civilização*, no qual ele se detém profundamente sobre o tema. A teorização freudiana serve de fundamento para o que Lacan mais tarde nos alerta: “há um real em jogo, na pulsão: um impossível de ser satisfeito” (Coutinho, 2010, p. 123).

No entanto, apesar do objetivo pulsional nunca poder ser totalmente realizável, isso não implica em uma desistência. Freud teoriza sobre uma “pulsão” teimosa e burra. Assim, a temática pulsional também gira em torno de outro eixo: a insistência, o que Freud em 1915 nomeia de pressão ou força. No mesmo instante em que enfatiza a renúncia pulsional como um eixo basilar da sexualidade, destaca também a não conformidade da pulsão a essa renúncia, pois algo sempre permanece fora de negociação, não renunciando ao seu objetivo. No texto *O mal estar na civilização* essa insistência também é abordada quando ele nos diz que, apesar da felicidade não constar nos planos da criação, esse objetivo nunca é abandonado por aqueles que na civilização vivem (Freud, [1930]1970).

Outro conceito base da psicanálise enreda-se também sobre essa articulação. A teorização sobre o sintoma gira ao redor dessa insistência. Freud ([1926]1970), 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]1970), mas no 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 com a perda de

satisfação, ideia que servirá como alicerce para a conceituação lacaniana de *mais-de-gozar*.

Tanto a ideia de renúncia como a ideia de uma constante insistência conduz a elucubrações sobre outro conceito, o de objeto. A ideia é de que a satisfação é impossível porque se articula à experiência de um objeto perdido, jamais recuperado (Freud, [1905]1984). Isso é correlato ao que Freud ([1915]1970) também afirma: a pulsão não tem objeto específico, “o objeto... é o que há de mais variável” (p. 143). Logo, não há uma co-naturalidade entre a pulsão e seu objeto, como no caso do instinto. Porém, isso não implica em uma ausência de investimentos ou em uma total desarticulação da pulsão com os objetos. Apesar dessa inexistente adequação natural, investe-se nos mais diversos objetos e até, inclusive, pode-se extrair deles algum tipo de satisfação.

Freud em 1930 também aponta para esses “pedacinhos de satisfação” nas experiências culturais, junto aos seus objetos. Ao mesmo tempo em que nos conta sobre o impossível da felicidade, discorre também sobre algumas possibilidades de sermos um pouquinho felizes aqui e ali. Nesse texto, ele já nos fala sobre os objetos e criações culturais como a forma dada ao sujeito de obter alguma satisfação, por exemplo, fala-nos da arte, da atividade científica, das substâncias tóxicas como derivativos capazes de fornecer satisfações substitutivas. Com isso evidencia um paradoxo, pois “... constitui fato incontroverso que todas as coisas que buscamos a fim de nos protegermos contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa mesma civilização” (Freud, [1930]1970, p. 106).

As elucubrações freudianas evidenciam que Freud colocava sim a civilização como um “impedimento” à felicidade total, mas também como uma “criadora” de felicidade, a felicidade possível. Esse paradoxo é enfatizado por Lacan ([1973]2003) quando diz em *Televisão* que “o sujeito é feliz” (p. 525). Com essa afirmação ele promove o aspecto sempre contingente e também intervalar da felicidade. A felicidade aqui passa a não ser algo que alguém tem, mas algo que se encontra, que se encontra “aos pedacinhos” na cultura. O paradoxo referente à relação entre a felicidade e a cultura – “impossível na cultura” e “impossível sem a cultura” – promove o aspecto sempre inadequado do objeto cultural. Porém, ressalta-se que anunciar o aspecto inadequado do objeto não versa sobre um não investimento, mas, pelo contrário, sobre o caráter do único tipo possível de investimento.

O que estamos vendo sobre a inconsistência do objeto da pulsão, sobre a elucubração de um impossível de satisfazer, é um dos eixos que permitem a Lacan deslizar rumo a um novo impossível: o da significação. A ausência de uma compatibilidade total, de uma referência entre o objetivo da pulsão e os objetos investidos, ganha destaque ao ser vista sobre um novo ângulo.

### 3.2.

#### **Do antitético ao significante**

Intrínseco à ideia de um impossível de se satisfazer, encontramos em Lacan o impossível da significação. Na tentativa de apresentação dessa ideia, pensaremos sobre o impossível a partir de um dos primeiros e essenciais conceitos do ensino lacaniano: o de significante. Entendemos que o conceito de significante nasce na teoria lacaniana como uma forma encontrada pelo psicanalista de destacar o que ele considerava fundamental no ensino freudiano, como já introduzimos na seção anterior.

Sendo assim, neste primeiro momento, antes de tratarmos do conceito propriamente dito de significante, exporemos as ideias de Freud contidas em um pequeno texto, quase esquecido, no intuito de demonstrar a correspondência com o ensino lacaniano e já introduzir o conceito de significante. A tese de Lacan é que se encontra na obra freudiana a matéria prima para a construção do conceito.

O texto freudiano, *A significação antitética das palavras primitivas*, apresenta algumas ideias do filólogo Karl Abel sobre a linguagem. No início de seu artigo, Freud ([1910a]1970) evidencia o propósito dessa exposição. Relata que seu encontro com o trabalho de Abel lhe esclareceu algo de primordial sobre o trabalho dos sonhos. É, então, a partir do artigo do filólogo que Freud encontra recurso para argumentar sobre uma possível correspondência entre a estrutura (ele usa o termo “tendência”) da linguagem e o trabalho do inconsciente, o que é, sem dúvida, uma deixa para as contribuições de Lacan, pois, seguindo Coutinho (2000, p. 104), “... esse artigo permite estabelecer uma fecunda aproximação dos desenvolvimentos freudianos com a teoria do significante em Lacan”.

Sobre os sonhos, Freud inicia dizendo que eles possuem uma forma bem particular de tratar a categoria dos contrários, pois ignora as contradições, o que faz com que o “não” deixe de existir. Possuem uma tendência para agrupar elementos contraditórios entre si, representando-os como um só. A análise desse

fenômeno evidencia uma dificuldade em relação à significação, pois “... não há, assim, maneira de decidir, num primeiro relance, se determinado elemento que se apresenta por seu contrário está presente no sonho como positivo ou negativo” (Freud, [1910a]1970, p. 141). Relata, assim, que foi no encontro com a teoria de Abel que pôde compreender melhor a importância dos contrários:

Não conseguia entender a tendência singular do trabalho do sonho para desconhecer a negação e empregar os mesmos meios de representação para expressar os contrários até que me aconteceu, por acaso, ler um trabalho do filólogo Karl Abel (Freud, [1910a]1970, p. 141).

Sobre uma colcha de citações, ele expõe, assim, como entende essa correspondência. A exposição do trabalho de Abel se inicia tratando da primitiva língua egípcia, pois é onde há, segundo ele, uma enorme quantidade de palavras com duas significações. No entanto, a utilização do mundo antigo como forma de exemplificação não pretende indicar a especificidade de uma língua, mas, pelo contrário, pretende indicar uma tendência que subsiste a toda língua. Sobre isso, comenta Freud ([1910a]1970): “um povo que acendeu a tocha da justiça e da cultura numa era tão sombria não pode por certo ter sido completamente estúpido na linguagem e no pensamento de cada dia” (p. 142).

A explicação para esse fenômeno interessa a Freud ([1910a]1970): “nossos conceitos devem sua existência a comparações” (p. 143). Não existe o forte sem o fraco, ou mesmo, é necessário haver o claro para se ter o escuro. Essa explicação poderia determinar apenas uma bifurcação, uma rachadura original que culmina na produção de dois termos opostos. No entanto, o entendimento de Freud, a partir de Abel, não é esse. As relações antitéticas subsistem à palavra – é o que Freud ([1910a]1970) parece afirmar ao utilizar o termo lembrança nesta citação: “de vez que o conceito de força não se podia formar exceto como um contrário de fraqueza, a palavra designando ‘forte’ continha uma lembrança simultânea de ‘fraco’, mas a relação e a diferença entre os dois, que criou a ambos igualmente...” (p. 143).

O uso de cada um dos termos de uma antítese, separadamente, para fins de comunicação, foi algo que o homem precisou aprender. É também nessa diferenciação que Freud localiza a divisão consciente/inconsciente. Para Freud ([1910a]1970), “o homem... gradativamente aprendeu a separar os dois lados de

uma antítese e a pensar em um deles sem a comparação consciente com os outros” (p.143). Em uma nota de rodapé essa correspondência se torna ainda mais evidente, apontando para um mesmo mecanismo que rege as formações antitéticas e os lapsos de linguagem:

É plausível supor, também, que a significação antitética original de palavras revele o mecanismo pré-formado que se explora com finalidades várias nos lapsos de linguagem de que resulta dizer-se o oposto [do que conscientemente intencionava] (Freud, [1910a]1970, p. 146).

Segundo Coutinho (2000), Freud visualizou no estudo das significações antitéticas uma correspondência com o que se revelou, através da experiência analítica, como a “divisão, fundadora do sujeito, entre o inconsciente e consciente” (Coutinho, 2000, p. 103). Assim, o estudo das palavras antitéticas parece para Freud dizer não só sobre uma prática específica da língua, mas fornecer instrumentos para pensarmos sobre a natureza do inconsciente em sua relação com a linguagem. Freud ([1910a]1970), utilizando-se de uma citação utilizada por Abel do filósofo Bain, localiza-nos a dupla significação de palavras “como uma necessidade lógica” (p. 144) que perpassa não só o uso da língua, mas a experiência de conhecimento humana. Vejamos: “se tudo o que podemos conhecer é visto como transição de alguma outra coisa, toda experiência deve ter dois lados; e, ou cada nome deve ter uma significação dupla, ou, então, para cada significação deve haver dois nomes” (Bain, 1870 *apud* Freud, [1910a]1970, p. 144).

Desta forma, Freud deixa à Lacan um legado: pensar na correspondência entre o trabalho inconsciente e a linguagem. E Freud ([1910a]1970) joga a pedra: “e nós psiquiatras não podemos escapar à suspeita de que melhor entenderíamos e traduziríamos a língua dos sonhos se soubéssemos mais sobre o desenvolvimento da linguagem” (p. 146).

### **3.3. O impossível da significação**

É na tentativa de destacar esta correspondência, entre a linguagem e o inconsciente, que nasce no ensino lacaniano o conceito de significante.

O conceito de significante rompe com toda uma tradição de pensamento sobre a relação entre o mundo (os objetos) e a linguagem. A escolha de Lacan em incorporar o significante, um conceito nascido na linguística, à psicanálise, tem como objetivo demonstrar outra forma de pensar essa relação (entre linguagem e mundo), mas também distanciar-se enquanto campo de toda uma tradição de pensamento sobre a linguagem, presente na linguística e na filosofia da linguagem.

Para ilustrarmos esse primeiro momento, escolhemos partir da crítica de Wittgenstein sobre a ideia de aprendizado da linguagem em Santo Agostinho nas *Confissões*, própria a um momento em que revia a estrutura de pensamento sobre a linguagem de sua juventude (como vimos no capítulo anterior). Nas palavras do autor, apresenta-se aqui o que seria uma visão referencialista da linguagem:

Santo Agostinho, nas *confissões*, I/8: [Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto de seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos]. Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem de linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Essa significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui (Wittgenstein, [1953]2005, p.130).

Wittgenstein serve aqui a nós por apontar um problema, uma crítica a toda uma tradição referencialista, problematizando o isomorfismo entre a linguagem e a realidade. O autor repensa o aprendizado da linguagem por outras vias. A definição ostensiva, a nomeação, em um determinado momento de sua obra, começa a não dar conta de todo o uso da linguagem.

Para Lacan não é pela via unicamente do aprendizado da linguagem que o problema se situa. A ideia de uma prática de linguagem baseada na definição ostensiva, sustentada pela crença de uma possível correspondência entre a linguagem e o seu objeto, faz com que tudo o que foi priorizado por Freud em sua análise do inconsciente, dos chistes, dos atos falhos e sonhos sejam renegados a

um segundo plano. Por essa via, o equívoco, os mal entendidos, as criações da linguagem seriam apenas erros (e, como erros, podem ser consertados), momentos em que a linguagem não é tão bem sucedida em sua tarefa.

A tentativa de Lacan ([1957]1998), então, é colocar o que pode ser visto por alguns como um erro ou como uma prática secundária e específica, em um lugar central, como algo que se estrutura na própria linguagem, pois, segundo ele, “... não há língua existente à qual não se coloque a questão da insuficiência para abranger o campo do significado” (p. 501). Foi buscar fora da psicanálise um instrumento para ler Freud, com o objetivo de destacar passagens, concepções, ideias presentes na obra freudiana, fornecendo-lhes outro arranjo.

Lacan, assim, toma emprestado da teoria de Saussure ([1915]1991) o conceito de significante para falar de algo que já gritava na prática analítica. Tomar emprestado não significa que o conceito de significante em Saussure seja o mesmo que em Lacan. Aspectos do conceito Saussuriano interessaram a Lacan como uma possível luz para a criação de outra forma de pensar a relação entre a linguagem e a realidade mais coerente com o que se experimentava na clínica psicanalítica. Arrivé [(1986]2001) diz que “a linguagem como a qual está estruturado o inconsciente não se confunde com a linguagem como a concebem os linguistas [...] o significante lacaniano não se confunde com o seu homônimo (e epônimo) saussuriano” (p. 96).

A distinção do significado em relação ao significante, presente na obra de Saussure, é adotada por Lacan. No entanto, para Saussure, é o signo linguístico 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 linguista explica o processo de significação. Interessa a Lacan o fato de que o linguista traz como elemento essencial algo que não se reduz à significação. No entanto, não é tanto o fonema, a imagem acústica, que é destacado pelo psicanalista em sua teoria.

Arrivé [(1986]2001) prioriza uma primeira divergência entre os dois pensadores, a qual ele considera como essencial para todas as outras: na teoria de Saussure, a diferenciação entre o significado e o significante gira em torno de uma teoria do signo. Não há significante nem significado sem signo, o que faz com que haja reciprocidade entre o significado e o significante. Arrivé [(1986]2001) ilustra

essa reciprocidade lembrando-nos do exemplo da folha de papel, na qual “não se pode cortar o anverso sem cortar ao mesmo tempo o reverso” (p. 157).

Essa correspondência não ocorre na teoria lacaniana. Pelo contrário, Lacan promove a autonomia do significante em relação ao significado, o que faz com que “... a própria significação – relação entre o significante e o significado – [chegue] a ser questionada” (Arrivé, [1986]2001, p. 102). Um significante não é correspondente a um significado. Não se trata de uma relação de um para um.

O significante ganha não só autonomia mas também destaque em relação ao significado. Para Lacan ([1966]1998), “o significante se define como agindo primeiro como separado de sua significação” (p. 890). Não é a toa que ele inverte o esquema apresentado por Saussure, colocando o S do significante em cima do s do significado. A escolha das letras também não pode ser visto como aleatória, pois, segundo Arrivé ([1986]2001), “Lacan anota o S do significante por uma prestigiosa maiúscula romana, enquanto o s do significado se contenta com uma modesta minúscula itálica: fenômeno de diferenciação hierárquica totalmente impensável em Saussure” (p. 106).

Outra diferenciação que merece ser destacada é o entendimento da barra presente no esquema saussuriano/lacanian. Os dois preservam a barra horizontal que separa o significante do significado no grafo. Porém, segundo Arrivé, a nomeação da “barra” parte de Lacan, Saussure não chega a lhe dar um nome. Em Saussure, o traço assume mais o intuito de pensar em uma união e em uma correspondência e não tanto em uma separação. Já em Lacan “... ele o lê materialmente, corporalmente. Daí... a transformação da ‘barra’ em barreira resistente à significação [1966, p497]. As barreiras, naturalmente, são feitas para separar; são igualmente feitas para serem ultrapassadas” (Arrivé, [1986]2001, p. 107).

Equivaleria isso a dizer, então, que o significante para Lacan não mantém nenhuma relação com o significado? Se fosse assim, a prática clínica estaria aí mais uma vez para denunciar o equívoco presente nessa ideia, pois não se vive no sem sentido. O que ocorre na teoria lacaniana é um novo rearranjo que confere um novo lugar ao sentido.

Apostaremos, aqui, por uma troca de termos. Falaremos da relação entre significante e sentido e não mais de significado. Apesar de ser uma troca terminológica unicamente, ela se baseia no fato do termo “significado”, por ter



uma presença marcante na linguística e na filosofia da linguagem, evocar, de imediato, a ideia de um referente (apesar de, é claro, essa postura assumir uma redução de uma tradição que muitas vezes assume posturas bem diversas). A modificação terminológica pretende marcar também que a discussão que Lacan propõe se apresenta em outro campo, um campo clínico, e não com teorias que pretendam discorrer sobre o significado.

Para entendermos, então, a relação entre o significante e o sentido, dois termos apenas não serão suficientes. O primeiro acréscimo a ser destacado é que “a teoria do significante é igualmente inseparável da teoria do sujeito” (Arrivé, [1986]2001, p. 97). Isso está baseado na própria definição lacaniana de significante, a qual diz que “o significante é aquele que representa um sujeito para outro significante” (Lacan, [1962-1963]2005, p. 73). Essa definição pressupõe duas ideias. A primeira é a de que Lacan não concebe uma teoria da linguagem destituída de um ser falante, não de um ser que fala (ser primeiro e depois a fala), mas de um ser falante (pré-ontico) que se cria no próprio ato da fala. Neste aforisma lacaniano encontramos novamente a ideia de uma impossibilidade de representação, a impossibilidade de haver um significante que represente o sujeito.

A segunda ideia é de que essa emergência só ocorre na relação com outro significante, havendo a necessidade de, entre eles, haver uma pausa. A teoria do significante pressupõe a ideia de que só há significante, S1, na relação com outro significante, S2. O termo “cadeia significante” aparece para contemplar essa necessidade e para demonstrar que “a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado” (Lacan, [1957]1998, p. 504). Lacan em alguns momentos escolhe usar o termo “bateria significante” à cadeia significante. Apesar de usar essa terminologia no início de seu ensino ela aparece mais em momentos posteriores, parecendo destacar que a própria ideia de uma linearidade da cadeia pode ser questionada (Lacan, [1960-1961]1992, p. 236).

Entre S1 e S2 também não encontramos uma relação dual. A localização do sentido conferida por Lacan confirma essa ideia. O autor nos propõe que a significação só pode advir porque o significante sempre se encontra articulado com outros significantes, por ele se apresentar em cadeia. O sentido, assim, só emerge em um segundo momento, como resultado da cadeia significante. Segundo Arrivé ([1986]2001), “ele pode assim introduzir na análise saussuriana a

noção de sentido diacrônico que nela não se encontra. Em suma, assimila a linearidade à diacronia” (p. 101).

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, p. 505). O sentido, assim, faz-se presente na cadeia significante; contudo em nenhum de seus elementos isoladamente. Com isso, Lacan nos mostra que pensar na linguagem a partir do significante implica romper com certa concepção referencialista da linguagem, na qual o significado se encontra atrelado a um determinado referente.

Essa característica prezada por Lacan em relação ao sentido é de que por se dar em um segundo momento, ele sempre age de traz para frente. Freud ([1896]1984), ao teorizar sobre o trauma, já nos indicava que era necessária outra cena, que conferiria sentido sexual à primeira e estabeleceria o trauma. A localização posterior do sentido também faz com que não possamos prevê-lo.

Lacan ([1957]1998), assim, nos permite 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” (p. 508). O autor afirma que esta propriedade fundamental do inconsciente se faz presente em toda a obra de Freud e na fundamentação da teoria psicanalítica, o que se apresenta em objetos de estudo tais como o *chiste*, 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 desse como seus ouvintes (veremos mais sobre o *chiste* no quarto capítulo). Observamos então que o conceito de significante permite a Lacan uma nova leitura do inconsciente.

O conceito de significante, assim, dá suporte a ideia de um impossível de dizer (Blancard, 2013, p. 3). Primeiro pelo que vimos, pela impossibilidade de haver uma perfeita confluência entre o significante e um referente, o que lhe conferiria significação. Ao renunciarmos a essa ideia, renunciamos também à ideia de que a análise do que dizemos é correspondente à análise da intenção, do que gostaríamos de dizer. A análise do *chiste* que apresentaremos em outro

capítulo evidenciará essa característica e será com ele que entenderemos a dimensão dessa ideia para a psicanálise.

A ideia de um impossível percorre o princípio que move toda análise: a associação livre. A associação livre se funda sobre o “tudo dizer”. No entanto, na medida em que se está na frente de um analista, depara-se com a impossibilidade desta tarefa. Ninguém consegue dizer tudo, o que não quer dizer que desistamos de tentar (Freud, como vimos, já se referia ao seu modo a essa insistência). Pode-se dizer, então, que é a partir dessa impossibilidade que uma análise começa. Miller (2012, p. 29) discorre sobre isso:

Que cada um possa dizer o que quiser é precisamente o princípio da experiência analítica. É coerente com a regra analítica. A experiência analítica não tem outro princípio senão o que dá a cada um o poder de dizer o que quiser. É o que Freud chama de associação livre: “tudo dizer”. Mas o que cada um encontra na experiência é que isso se revela impossível de fazer. A lógica está em operação no que se diz, uma lógica que proíbe de tudo dizer ainda que esteja convidado a fazê-lo. Eis aqui o verdadeiro sentido, se ousar dizer, do inconsciente. É o que leva Freud a falar, em seu livro *Inibição, sintoma e angústia*, do recalque originário que, enquanto tal, é impossível de eliminar. Freud não fala de uma simples questão de incapacidade, mas de uma impossibilidade, que Lacan chamou de impossibilidade de dizer toda a verdade.

A entrada em análise demonstra que esse impossível de dizer, uma das formas de experienciar o real como impossível, revela-se não como um princípio, mas como um encontro. Um encontro que se funda no próprio dizer. Algo que se revela unicamente na experiência do dito. Miller discorre sobre a conjugação entre o impossível de dizer e o real. Vejamos:

É isso que Lacan chamou de real, dito de outra forma, a realidade como experiência do impossível de dizer. Concedamos-lhe que o real é o impossível. Quando o discurso vacila, não pode ir adiante, encontra-se algo com um não há. É o resultado de sua própria lógica, é o que se chama de o real (Miller, 2012, p. 29).

A ideia de um impossível de dizer poderia nos levar a ideia de um “indizível” (Vieira, 2013, p. 1), de uma ausência de fala, de um calar-se. No entanto, pelo contrário, a experiência de uma análise nos mostra que é justamente por essa impossibilidade que falamos muito e que, inclusive, como foi dito, entramos em análise. Milner (1995, p. 137) discorre sobre essa correspondência,

evidenciando que o impossível de falar se conjuga com o impossível de não falar. É só a partir desse paradoxo que podemos entender a definição lacaniana do real como impossível e as implicações dessa elucubração em seu ensino.

Lacan ([1972-1973]2008) apresenta-nos, alguns anos mais tarde, uma definição de impossível, no que concerne ao real, que sintetiza a ideia de que devemos pensar no impossível sempre conjugado ao dito: o impossível como aquele “que não cessa de não se inscrever” (p. 65). Apesar dessa definição estar presente em alguns seminários à frente do momento em que ele apresenta o conceito de discurso e de nosso seminário de referência, percebemos que algumas ideias referentes a esse primeiro tempo podem ser relidas a partir dessa nova orientação.

O autor apresenta essa definição, em um primeiro momento, com uma roupagem filosófica. Sua introdução ao impossível remete-se aos estudos aristotélicos, a um momento da teoria do filósofo que pode ser categorizada como “teoria dos eventos” (Almeida; Coutinho, 2007, p. 97). Essa se baseia em quatro categorias, nomeadas de categorias modais: Possível, Impossível, Necessário e Contingente. Nas palavras de Lacan ([1972-1973]2008):

O necessário – o que lhes proponho acentuar deste modo – é aquilo que não para, de quê? – de se escrever. É uma maneira muito boa de repartir pelo menos quatro categorias modais. Eu lhes explicarei isto uma outra vez, mas lhes dou mais um pedacinho desta vez. O que não para de não se escrever, é uma categoria modal que não é a que vocês terão esperado para opor ao necessário, que mais teria sido o contingente. Figurem que o necessário é conjugado ao impossível e que esse não para de não se escrever é a sua articulação (p. 65).

Em resumo, categoria modal, para a lógica clássica, “é a característica, de proposições ou juízos, que determina o modo pelo qual se atribui um predicado a um sujeito” (Japiassú; Marcondes, 1990, p. 190). Apesar da lógica ser vista por Aristóteles como um meio de se distinguir o verdadeiro do falso, as modalidades apresentam novidades quanto a essa questão.

Segundo a tradição aristotélica e medieval, as modalidades podem ser entendidas conforme o esquema: possibilidade: “É possível que S seja P”; impossibilidade: “É impossível que S seja P”; contingência: “É contingente que S seja P”; necessidade: “É necessário que S seja P”. A proposição necessária é sempre verdadeira, em qualquer circunstância; a possível pode ser verdadeira ou falsa; a impossível é sempre falsa. À contingência Aristóteles não atribuirá valores, ou melhor, ele sustenta que há proposições para as quais se pode atribuir valor de

verdadeiro e falso ao mesmo sujeito. Trata-se da categoria dos acidentes. Ao acolher o acidental - contingente - como uma das modalidades do ser, Aristóteles avança uma lógica quaternária que inclui proposições indecidíveis quanto aos valores verdadeiro e falso (Almeida; Coutinho, 2007, p. 99).

Assim, apesar de Aristóteles preservar em seu percurso a busca pelo mesmo, algo que não se refere a um binômio verdadeiro/falso é considerado quando ele se refere ao contingente. Apesar de não ser a categoria do contingente a que interessa a esse trabalho, esse aspecto “indecidível” que funciona como elo entre o sujeito e o predicado interessa particularmente à Lacan e ele o preservará quando for tratar do impossível.

Apesar do impossível, categoria que nos interessa, ser para Aristóteles sempre falsa, “o que não é”, e, por isso, se opor ao “que é”, Lacan reservará para ela outra definição e localização. A ideia a ser sustentada aqui é de que quando Lacan traz o impossível como “aquilo que não cessa de não se inscrever” rompe com esse possível dualismo. A definição lacaniana parece apresentar a proposta de que “o que não é”, “não é” no mundo, ou melhor, só “não é” inserido no que “é” do mundo. O impossível aqui aparece necessariamente articulado (como não articulável) àquilo que o mundo oferta como possibilidade e necessidade, em seus ditos. Essa parece ser a ideia apresentada quando Lacan ([1972-1973]2008) afirma que “o necessário é conjugado ao impossível e que esse não para de não se escrever é a sua articulação” (p. 65). No entanto, o impossível se articula como um impasse, denunciando o que Lacan nomeia de real. De acordo com Mandil (2012) “tudo gira em torno do esforço de formalização do real próprio à psicanálise, que faz sua emergência na ordem simbólica como um impasse de inscrição” (p. 2).

A utilização da expressão “não se escrever” na elaboração dessa definição se afasta da elaboração filosófica, rompendo ainda mais com qualquer possibilidade de um tratamento ontológico a questão. O contorno conferido a essa caracterização não deixa de considerar o “ser”, mas coloca-o como um produto de uma tal inscrição, de uma forma de articulação, e não mais como um agente. No entanto, não é o único efeito, posto que até o que “não se inscreve” resulta desse processo, sendo considerado, por Lacan, como um efeito que “não cessa”.

### 3.4. Do semidizer ao fato

Terminamos o capítulo anterior com uma questão que reformularemos, agora, com mais recursos. Como foi visto, Lacan ([1968-1969]2006) aproxima o real do impossível. Vimos também que o impossível é definido como aquele que “não cessa de não se escrever”. No entanto, onde exatamente essa enunciação se distancia da filosofia da linguagem, como na tentativa de Wittgenstein de pontuar algo que não pode ser figurado pela linguagem?

Lacan conjuga duas referências ([1971]2009), basilares em seu ensino, fundamentais para o entendimento do campo da linguagem: o real e o dizer. Conjunção essa, torna-se já importante salientar, que introduz a noção de um sujeito que é efeito de um dizer. Não é à toa que Lacan nos traz essas duas referências em conjunto. É com elas que entenderemos um pouco o que ele nomeia de campo da linguagem. Apesar de serem concepções distintas, que marcam uma diferença radical, Lacan é enfático em mostrar que elas não são separadas, que elas não são senão em conjunto. Esse pressuposto lacaniano permeia o seu ensino de diversas formas.

Lacan articula no dizer algo que, a princípio, não poderia ser articulado. Miller (2012), em sua exposição sobre a verdade em psicanálise, mostra-nos que a divisão “do que é” e “do que não é” se preserva no *Tractatus* quando, por exemplo, ele nos diz que sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. Essa separação é problematizada pela psicanálise, pois segundo o autor “... na experiência analítica, deve-se falar do que não se pode dizer; o que fornece uma ocasião de pôr à prova o fato de que as palavras não são suficientes para dizer tudo” (p. 27).

Já Milner (1995) nos mostra que a quebra desse paradigma foi introduzida pela própria noção de inconsciente. O inconsciente evidencia que o silêncio, inerente à ideia de um calar, é impossível. Nas palavras do autor: “o inconsciente é exatamente isso. Ora, do que não se cala, como consentir em não falar, por mais impossível que seja a tentativa?”(p. 137). A teoria lacaniana conjuga o que não pode ser conjugado, e é no próprio dizer que essa conjugação se instaura. Milner evidencia que a suposição da possibilidade do silêncio pressupõe a inexistência do inconsciente; para ele, “Wittgenstein teria razão, se somente aquilo de que não

podemos falar consentisse em se calar. O ponto é que ele nisso não consente” (p. 137).

Podemos observar a referida comunhão, entre o real e o dizer, em uma passagem desse mesmo seminário, onde se torna mais evidente a articulação entre eles: “... dizer que o real é o impossível equivale também a enunciar que ele é apenas a apreensão mais extrema do dizer, na medida em que o dizer introduz o impossível, e não simplesmente o enuncia” (Lacan, [1968-1969]2006, p. 64). Nessa passagem, torna-se clara a ideia de que, quando Lacan fala de um impossível em relação à linguagem, não pretende apenas apontar para alguma coisa que não pode ser representada por ela ou que se situa em um campo distinto e próprio. Se só assim fosse, abririam-se portas para uma possível conjectura acerca da existência de um real que antecederia o próprio campo da linguagem ou de algo sem implicações com este. De forma diversa, a ideia que Lacan nos oferece é de um real e de efeitos de linguagem que não existem um sem o outro; de um campo da linguagem no qual é aí, e só aí, que o real possui o seu habitat.

Essa articulação é destacada por Lacan quando ele nos aponta que a verdade se inscreve no campo do semidizer. Em uma formulação sintética, seguindo o autor: “o semidizer é a lei de toda espécie de enunciação da verdade” ([1969-1970]1999, p. 103). Ou seja, de acordo com o psicanalista, mesmo as proposições empíricas que Wittgenstein atribui ao discurso científico são um dizer incompleto. Diz Lacan ([1969-1970]1999): “nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semidizer, que ela não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer” (p. 49).

Milner (1995) nos diz que é “impossível falar, impossível não falar. Daí as estratégias do entre-dois, de semidizer, do não-todo” (p. 137) bem diferentes da antinomia que vimos com Wittgenstein. O autor nos coloca que “a dicotomia de Wittgenstein é barrada pela lógica do parcial, do incompleto...do *heteros*: dizer é juntar o que é radicalmente estranho a si mesmo” (p. 137). De acordo com Lacan ([1969-1970]1999), seria justamente a impossibilidade de um funcionamento pictórico completo da linguagem, não somente na ciência, mas também no dizer mais banal, que se faria presente tanto como força motriz (disparadora) do dizer quanto como fonte de suas ressignificações.

Assim, a conhecida afirmação lacaniana de uma falibilidade da linguagem – sustentada certamente pela referência ao real como impossível – não corresponde apenas à hipótese de algo que permanece no mundo sem poder ser representado. O dizer introduz esse impossível em sua eterna tentativa de abarcar o real. A impossibilidade localizada por Lacan não é só uma prerrogativa da tentativa de dizer, mas é inscrita em toda tentativa, ou seja, no ato de dizer. Na tentativa de representação, um *gap* e um “a mais” são produzidos, gerando efeitos que povoam e constituem o campo da linguagem. A constituição de um fato, concepção que introduzimos no primeiro capítulo, seria, assim, um desses efeitos.

A concepção de “fato” surge na teoria lacaniana como resultado da articulação descrita entre a linguagem e o real. Efeito este que se inscreve no campo da linguagem e que é resultado da operação significante, como fica claro no exemplo fornecido por Arrivé. Um fato, assim, não aparece como algo sobre o qual a linguagem atua, tampouco atestando a capacidade da linguagem de representar um evento que preexiste a ela, como poderíamos dizer ser o pressuposto da ideia de um fato jornalístico. Para Lacan, o fato evidencia a articulação significante, o real conjugado ao “factível”, atestando a tentativa do sujeito de dizer algo sobre o que lhe escapa.

Segundo Lacan ([1968-1969]2006), a noção de sujeito implica em uma subversão, a “subversão do sujeito em relação ao que havia enunciado até aquele momento” (p. 64). É no dizer que conferimos ao sujeito uma existência, pois “só existe sujeito de um dizer” (p. 64). E é justamente quando o sujeito “se situa por ser efeito do significante aquele em que há o *pathos* do significante” (p. 68) que temos o “campo do fato”. Ele complementa: “o que define esse *pathos*... é o que chamamos um fato” (p. 65). O fato, assim, surge como efeito de uma tal experiência, sempre singular, o que leva Lacan a afirmar que “nunca, jamais surge sujeito algum até que o fato seja dito” (p. 65).

Para finalizar, Lacan, como Wittgenstein, não concebe o fato afastado da linguagem. No entanto, o que talvez seja mais interessante é que ele rompe com o extremismo wittgensteiniano de isolar o campo do fato da esfera do que não pode ser linguagem. Se, na filosofia do jovem Wittgenstein, um estado de coisas pode ser inteiramente dito por uma proposição elementar, na psicanálise, esse dizer inteiro é contestado. De acordo com Lacan, dado que: a) associações da ordem do significante permeiam a compreensão do dito e b) linguagem e realidade se



constituem mutuamente (sendo indissociáveis), então, nenhum dizer é completo. Assim, Lacan, contrapondo-se a Wittgenstein, procura denunciar as descontinuidades discursivas que há em toda e qualquer figuração do mundo, isso porque, segundo Lacan ([1968-1969]2006), “... toda evocação da falta supõe instituída uma ordem simbólica” (p. 286).

Visto isso, concebe-se que os frutos dessa conjugação entre o dito e o impossível de dizer só podem ser colhidos na própria fala. As formulações lacanianas acerca do impossível distanciam-nos da ideia de um dizer completo, mas também da ideia de que frente ao impossível nos calamos. A conjugação dessas duas ideias leva-nos a romper com a visão de que o fim último da linguagem seria a de alcançar, pela fala, a verdade. Aqui nos deparamos com outra formulação lacaniana sobre o encontro com o impossível: a impossibilidade de dizer toda a verdade.

Certamente a temática da verdade pode em muito nos ajudar a entender a conjugação da noção de impossível e do real para Lacan e também, concomitantemente, a observar as implicações clínicas que essa união possibilita quando permitimo-nos a elaboração de tal questão: frente ao impossível, já que defendemos aqui que não se trata de ficar calado, nem de dizer toda a verdade, faz-se o que? A análise dessa questão será apresentada a partir do “provável” antônimo para a verdade: a mentira.

A mentira afasta uma leitura específica sobre o impossível que está nas antípodas da concepção lacaniana: quando falamos de um impossível, não queremos, com isso, dizer sobre uma relação de origem que culminaria na demarcação de um espaço para o que pode ser dito e outro para o que não pode (o que vimos em Wittgenstein). Com a apresentação da mentira, pretendemos apresentar a nossa aposta (que se entende ser a de Lacan) que, frente ao impossível, fala-se e faz-se muito. Apresentaremos, então, a “mentira” como a forma dada ao sujeito de manejar com o que se inscreve como impossível, com isso que “não cessa de não se escrever”.

### 3.5. Nada mais do que a verdade

Não, meu amor, a ambivalência que você localiza não é a mentira de um dos lados.  
Carta de uma mulher publicada na Revista de Domingo

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

Carlos Drummond de Andrade

Comecemos esta seção com uma historieta: 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, questionando o equívoco que reinou na dita afirmação: “equívoco nenhum”, afirma. “Seria possível dizer algo sobre a inigualável experiência de horror vivido, se eu apenas tivesse dito que os elefantes passeavam perto do acampamento? Qual das duas histórias você acha que seria, então, mais próxima da verdade?”.

No dicionário Aurélio, encontramos tal significação para a palavra mentira: “1 Ato de mentir [...] 2 Engano dos sentidos ou do espírito; erro, ilusão” (Ferreira, 1988, p. 335). Procuramos também pelo significado do verbo mentir: “1 Afirmar coisa que sabe ser contrária a verdade [...] enganar” (Ferreira, 1988, p. 335). A mentira seria, então, uma ilusão causada por aqueles que pretendem enganar?

A história relatada questiona o significado de “mentira/mentir” encontrado no Aurélio. Apesar de não necessariamente questionar que se trata de um engano dos sentidos, de uma ilusão, questiona o fato dessa ilusão ser um recurso usado apenas por aqueles que querem enganar. Uma distorção no entendimento do que é a mentira que nos remete a uma distorção presente na própria história da psicanálise. É o que buscaremos desenvolver aqui nesta parte do trabalho.

Freud nos traz o tema da mentira a partir de um chiste. Em seu precioso livro sobre os chistes, *Os Chistes e sua relação com o Inconsciente*, apresenta-nos um exemplo de chiste que ele diferencia dos demais por ser “raro”. É ele:

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, [1905a]1984, p. 136).

A história apresentada causa perplexidade em Freud ([1905a]1984): “o judeu é censurado por mentir porque diz estar indo à Cracóvia, que é o seu verdadeiro destino” (p. 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 alguma instituição, de acordo com Freud ([1905a]1984), o chiste confronta “a própria certeza de nosso conhecimento” (p. 136). O autor nos mostra que a história apresenta a ambiguidade presente no conceito de verdade. O absurdo – a falta de sentido – que Freud apresenta como próprio à história está, então, relacionado com a própria ambiguidade presente nas concepções de verdade e de mentira.

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 ambiguidade 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. No princípio de seus estudos, na denominada teoria da sedução (1893), uma cena sexual é localizada como a grande causadora do sintoma em questão. Em sua reformulação (1897), o trauma sexual não mais se mantém vinculado a indícios do desenvolvimento cronológico do paciente. 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.

Essa modificação não é sem consequências. Ela interfere diretamente no entendimento e no manejo de uma análise, o que fica claro no texto freudiano *Construções em Análise*. Freud inicia esse artigo apresentando a crítica de um

“homem da ciência” à psicanálise. Diz o opositor que o método analítico se baseia no princípio do “*Heads I win, tails you lose*”, ou seja, “se o paciente concorda conosco, então a interpretação está certa, mas, se nos contradiz, isso constitui apenas sinal de sua resistência” (Freud, [1937]1984, p. 291). Freud ([1937]1984) nos evidencia que, antes de uma possível resposta, é necessário um maior entendimento “de como estamos acostumados a chegar a uma avaliação do ‘sim’ e do ‘não’ de nossos pacientes durante o tratamento analítico – de sua expressão de concordância ou negação” (p. 291), já anunciando que essa avaliação não pode se guiar apenas por um binômio que diferencie de forma simplista o verdadeiro do falso.

O autor lembra que o trabalho analítico tem como objetivo levar à suspensão do conteúdo recalcado e que os sintomas, inibições e sonhos são substitutos e deformações disso que se esqueceu. Através da associação livre, espera-se ter acesso a esse conteúdo esquecido. Freud ([1937]1984), assim, pergunta-se pela tarefa do analista nesse processo, respondendo que “sua tarefa é a de completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente, construí-lo” (p. 293). O trabalho de um analista seria, então, um “trabalho de construção”, sendo também sua tarefa comunicar suas construções ao paciente.

O termo “construção” para designar esse trabalho permite a Freud um olhar diferenciado sobre o conteúdo que surge em análise e quanto à necessidade ou não de uma fidelidade dessas construções em relação aos acontecimentos. Pergunta-se Freud sobre as garantias que o analista possui de não estar cometendo equívocos. Mostra-nos, então, que essa não é propriamente uma questão, pois “nenhum dano é causado se, ocasionalmente, cometemos um equívoco e oferecemos ao paciente uma construção errada como sendo a verdade histórica provável” (Freud, [1937]1983, p. 295).

As respostas do paciente à construção do analista também são variadas e mostram uma gama de funções ao longo da análise que não devem ser guiadas pelo binômio verdadeiro ou falso, concordo ou não concordo. As construções em análise possuem funções e destinos infinitos, mostra-nos Freud. O paciente pode permanecer “intocado” pela fala de um analista, um sim e um não como respostas podem ocupar lugares multívocos em uma análise. Como exemplo, diz Freud ([1937]1983): “o sim não possui valor, a menos que seja seguido [...] por

confirmações indiretas/produza novas lembranças que completem e ampliem a construção” (p. 297).

Freud produz uma diferenciação importante, mostrando-nos que afirmar que o anúncio de um psicanalista, fruto da construção em análise, gera a convicção do paciente não é o mesmo que afirmar que esse processo tem como resultado uma recordação – entendida aqui como a possibilidade de um acesso direto a uma lembrança outrora esquecida e agora capturada. Ele parece se espantar não só com a recorrência desse fenômeno no trabalho de análise, mas também com os frutos que advém desse processo. Uma análise corretamente manejada, diz Freud ([1937]1983), é aquela que consegue fazer com que “a convicção segura da verdade da construção [...] [alcance] o mesmo resultado terapêutico que uma lembrança recapturada” (p. 300), ou é aquela que faz com que “um substituto incompleto produza todavia um resultado completo” (p. 301). O interessante é que o autor não aponta para esse processo como uma feliz coincidência, como um acaso que pode desembocar em um improvável resultado, mas como algo que, como foi dito, é fruto de uma análise “corretamente efetuada”. Com isso, Freud diferencia a verdade da construção da ideia de uma lembrança recapturada.

Miller (1996) indica que esse artigo de Freud é “uma reflexão sobre – o que é a verdade” (p. 97), pois “é preciso fazer como se o significante da construção valesse pela lembrança do analisante” (p. 97). De fato, podemos perceber em Freud um importante questionamento em relação ao lugar da verdade na análise, algo que será fortemente investigado e ampliado por Lacan quando este estende a questão para todas as construções simbólicas, para a relação entre a linguagem e o real.

Surge também uma novidade no texto de Freud que surpreende quem ainda tomava as construções que povoam uma análise como fragmentos indiscutíveis de uma lembrança fielmente capturada: uma possível semelhança entre essas construções e as alucinações e os delírios. Miller nos mostra que é com a introdução da analogia entre sonho e loucura que se torna evidente a estreita aproximação entre a verdade e o delírio. O psicanalista evidencia que esta aproximação produz o questionamento de que “talvez a lembrança recalcada não possa surgir senão sob forma alucinatória e delirante. Ou seja: talvez a verdade, quando ela ressurgir, comporte sempre um certo coeficiente de delírio” (Miller,

1996, p. 96). Miller observa ainda que essas indicações freudianas permitiram a Lacan ([1956-1957]1995) afirmar que “a verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção” (p. 259).

Assim, de mãos dadas com Freud, Lacan infere que a linguagem tem uma estrutura de ficção, ao propor uma construção simbólica que delimita a realidade, ao elaborar sintomas e ao ter como proposta a elucidação da verdade<sup>9</sup>. Ele assume que a realidade pode ser vista como uma tentativa de dizer toda a verdade. Contudo, é preciso admitir: ela não diz toda a verdade, o que configura uma estrutura ficcional. Diz-nos Lacan ([1959-1960]1999):

Uma vez operada a separação do fictício e do real, as coisas não se situam absolutamente lá onde 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 (p. 22).

A repetição que se instala 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, [1969-1970]1999, p. 60). A verdade emerge dessa estrutura, pois “a verdade é, a saber, a impotência” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 54). É a impotência da própria linguagem de abarcar simbolicamente o que é da ordem do real. Impotência esta denunciada pelas próprias palavras. Para Lacan ([1969-1970]1999):

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 (p. 53).

<sup>9</sup> Lacan 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 esclarece Lacan, faltam palavras. Mas, na falta das palavras, a verdade se impõe, marcando o impossível. Uma falta contornada pelos significantes evidencia uma meia verdade, pois sobre ela toda não se sabe. O célebre dito de Lacan ([1973]2003), registrado em *Televisão*, 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” (p. 509).

Assim, o que da linguagem escapa, por ela é abarcado como estrutura. A verdade se inscreve, então, em uma estrutura de ficção, como nos mostra a escrita de 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, [1969-1970]1999, p. 64).

Este movimento é transgressor, pois rompe com a ideia comumente aceita de que ou se diz uma verdade ou se diz uma mentira acerca de uma determinada coisa. Camargo<sup>10</sup> (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, p. 1)<sup>11</sup>. É fácil o entendimento do porquê do chiste do mentiroso ter, para Freud, um caráter especial: “o mentiroso que diz a verdade” é o próprio analisando em análise. É só pela mentira que se diz a verdade.

O caráter paradoxal da linguagem é o de que sempre se diz a verdade, e se diz justamente porque sempre se mente. É o que leva Lacan ([1959-1960]1999) a dizer que a “mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso” (p. 94). A noção de construção, em Freud, ou de ficção e mentira, como nos apresenta Lacan, pode nos revelar que, de fato, estamos trabalhando com “tentativas de explicação e de cura” (Freud, [1937]1984, p. 303)<sup>12</sup>.

É interessante observarmos que a história que introduziu essa parte do trabalho nos permite ilustrar o tema em questão. O viajante não intenciona dizer uma mentira, no sentido corriqueiro do termo, ele não pretende, com sua fala

<sup>10</sup> Fonte: **Semblante e verdade**. Texto apresentado na manhã de cartéis da EBP-RJ, em 16/05/2009.

<sup>11</sup> Fonte: [http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf\\_biblioteca](http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca)

<sup>12</sup> Segundo Lacan ([1973]2003), “o real que por só poder mentir para o parceiro, inscreve-se como neurose, perversão ou psicose” (p. 515).

sobre os elefantes, manipular a verdade e enganar os seus ouvintes. Sua fala reporta justamente à 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. Desta forma, o mentiroso da história em questão tem razão: diante da surpreendente e horrenda experiência com os elefantes, uma pretensa literalidade das palavras não faria jus à experiência. Uma mentira irrompe como a forma dada ao sujeito de se aproximar ao máximo da verdade. Brodsky (2009) 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” (p. 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 do que a mais rigorosa descrição de fatos feita por um jornalista.

Em resumo, a concepção de mentira em Lacan desconstrói a noção de verdade e reforça o que vimos com o conceito de significante e a distorção que ele provoca à noção de representação. Não é a toa que Lacan atém-se à concepção de mentira e ao fato em algumas passagens no *Seminário 17*, pois a desconstrução vista é intrínseca à elaboração do conceito lacaniano de discurso, onde a verdade só tem um lugar, parcial, localizado e coadjuvante. É para onde vamos, para a apresentação do conceito de discurso e para o entendimento de como esse conceito se insere dentro da desconstrução que estamos vendo.



### 3.6.

#### De uma teoria do sujeito a uma teoria do sujeito no discurso

A linguagem é habitada por quem fala.

Jacques Lacan

A teoria dos discursos elaborada no *Seminário 17, O avesso da psicanálise*, pode ser vista como fundada em afirmações presentes desde o início do ensino de Lacan ([1964]1996) como “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (p. 27) e “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, [1960]1998, p. 833). Ela torna explícito o que estas afirmações já sugeriam, ou seja, que o real e a linguagem só podem *ser* quando articulados, como tentamos demonstrar.

Já vimos suas premissas: a linguagem não é sem alguém que fala e que esse “alguém que fala” não é sem o Outro. Para Lacan, não seria possível nos remetermos a qualquer forma de experiência na cultura sem o pressuposto de uma estrutura que torne possível ao falante estar entre seus pares. Lacan formaliza essa ideia no Seminário 17 ao nos apresentar o conceito de discurso através do que nomeia de esquema “quadrípode”: quatro elementos, *a*, S1, S2 e o \$, podem ocupar lugares específicos, o do agente, o da verdade, o do Outro (ou trabalho) e do produto. Algumas diferentes formas de arrumação são apresentadas, localizadas por Lacan através do discurso do mestre, da histérica, do universitário e do analista.

<p>Discurso do Mestre</p> $\frac{S1 \rightarrow S2}{\$ // a}$	<p>Discurso Universitário</p> $\frac{S2 \rightarrow a}{S1 // \$}$
<p>Discurso da Histérica</p> $\frac{\$ \rightarrow S1}{a // S2}$	<p>Discurso do Analista</p> $\frac{a \rightarrow \$}{S2 // S1}$

Figura 1 – Discursos de Lacan

Sua concepção de discurso se refere ao que já teorizara sobre a estrutura – um discurso sem palavras – que torna possível um laço entre os falantes. Só na elaboração de um segundo tempo que as palavras aparecem articuladas entre si. Essa divisão em dois tempos permite a Lacan o afastamento da relação de sinonímia entre a linguagem e as palavras, e uma inversão de uma ideia comum: a

linguagem não prescinde das palavras, mas as palavras prescindem da linguagem. Para o entendimento dessa divisão em dois tempos, a menção de Wittgenstein sobre a teoria agostiniana pode novamente nos ajudar. Como vimos, o filósofo denuncia que para que a nomeação se dê é necessário que a criança já compreenda que um determinado ato (o apontar) representa um ato de nomear. A denúncia do filósofo se torna pertinente quando, no cuidado com bebês, percebemos que eles, no ato de apontar, olham para o dedo e não para o objeto apontado. O ato de nomeação antecede ao nomeado (palavra).

A abordagem a essa forma de articulação se faz presente desde o início do ensino de Lacan, quando ele nos traz a noção de cadeia significante. De acordo com o autor:

Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente podem surgir de palavras. São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles (Lacan, [1969-1970]1999, p. 177).

Lacan apresenta o conceito de discurso como o que promove laço social e instaura um campo de gozo, pensado aqui primeiramente como essas pequenas fatias de satisfação que experimentamos na cultura (partiremos dessa primeira definição para delinear melhor a noção de gozo no quarto capítulo). Essa arrumação proposta por cada discurso funda o que na psicanálise lacaniana é nomeado como realidade. Na teoria dos discursos, percebe-se nitidamente a distinção conceitual proposta por Lacan entre a realidade e o real. Para Lacan não existe realidade que não seja discursiva, não há realidade prévia ao discurso. Segundo Coutinho (2002), “é por meio da linguagem que o sujeito tem acesso ao mundo” (p. 26), o que faz com que o discurso seja definido como “o que funda e define cada realidade” (Lacan, 1972-1973 *apud* Coutinho, 2002, p. 25). Assim, a forma com que cada discurso organiza os seus elementos funda uma diferente forma de cada um estar no mundo.

O discurso do mestre [*maître*, amo, ou senhor] é o primeiro dos discursos apresentados, servindo como base para os outros três discursos, e essa escolha não é aleatória. Compreende-se que o discurso do mestre conta sobre a emergência do sujeito na linguagem. Ele, ao formalizar o sujeito como um elemento particular no esquema de quatro patas, evidencia o que já vimos sobre o sujeito emergir com

um efeito. É o que percebemos com essa citação: “há algo que se presentifica pelo fato de que toda determinação de sujeito, portanto de pensamento, depende do discurso” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 161).

Outro elemento, próprio da estrutura dos discursos, circunscreve ainda mais a passagem do discurso do mestre aos outros discursos. Um elemento que, inclusive, leva o nome do discurso que lhe deu origem: o significante-mestre. Apesar do discurso do mestre introduzi-lo, Lacan o põe, também, como central em todos os outros discursos. Percebe-se, assim, que o discurso do mestre é o paradigma do conceito de discurso.

Os discursos partem de uma separação que é primordial para a ideia de moderno em Lacan, como veremos no próximo capítulo: a separação entre o significante e o saber. É como dois elementos separados, apesar de sempre manterem relação, que cada um dos discursos pode deles se apropriar como elementos, propondo entre eles algumas formas de arrumação. O autor esclarece que “esse funcionamento do discurso é definido como clivagem, precisamente pela distinção do significante-mestre em relação ao saber” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 97).

Sendo as elucubrações referentes ao conceito de discurso inerentes ao entendimento de Lacan de realidade, esvazia-se o que comumente denominamos “a realidade”, pois cada um dos quatro discursos propostos por Lacan permitirá um diferente acesso a uma determinada forma de organização e a uma forma diferente de nela extrairmos satisfação. Apesar disso, o discurso é caracterizado por Lacan como uma tentativa de representação plena da realidade, “sem furos”, o que é denunciado por Lacan como impossível. Como torna claro essa citação: “... a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 72).

Assim, parte-se da ideia de que um discurso, na elaboração de um saber que lhe é particular, tem de lidar, manejar, com o que conceituamos como impossível. A partir da referida tentativa e de sua conseqüente impossibilidade, cada discurso acaba sempre por deixar de fora algo que não consegue “dominar”, “amestrar”. Vê-se, então, que uma das formas de abordarmos o impossível, no que diz respeito ao conceito de discurso, é quando pensamos que nenhum discurso pode dar conta de tudo, não podendo fornecer a última palavra sobre a verdade do mundo.

Veremos a importância dada por Lacan ao que resta dessa operação. Por hora basta assinalar que a estruturação de um discurso fundada no manejo do que resta do engendramento da cadeia significante, o *a* (outro elemento fundamental na formalização do discurso), é o que permite considerarmos na teoria dos discursos a presença de um real inseparável dos efeitos de linguagem.

### 3.7.

#### O impossível no discurso

Tendo essa aproximação em vista – entre o real e o impossível –, devemos observar que a referência a um impossível é achada em momentos diferentes do seminário e referida ao conceito de discurso.

A referência ao impossível faz parte da origem da elaboração dos quatro discursos. Os discursos nasceram baseados na afirmação freudiana ([1937]1970) da existência de três profissões impossíveis: governar, educar e analisar. Todas elas consistem em operações impossíveis. A partir dessa indicação freudiana, surge no ensino lacaniano a elaboração do discurso do mestre, do universitário e do analista. Mais um é acrescentado, o da histérica, que também não é sem uma referência à prática freudiana e sem uma referência a uma operação impossível, que é a de “fazer desejar” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 183).

A referência ao impossível, no tocante ao real, ressurgirá com toda força na indicação que já foi mencionada, de que é impossível um discurso dar conta do mundo, representá-lo. Foi dito também que o discurso do mestre é o primeiro a ser apresentado, posto que Lacan o introduz como sendo o discurso de base para todos os outros discursos, inclusive o da psicanálise, por apresentar a entrada do sujeito na linguagem e por introduzir o elemento significante-mestre. Nas palavras de Lacan ([1969-1970]1999):

Chegamos enfim ao nível do discurso do analista. Naturalmente, ninguém assinalou – é muito curioso que o que ele produz nada mais seja do que o discurso do mestre, já que *S1* é o que vem no lugar da produção. E, como eu dizia da última vez, quando deixei Vincennes, talvez seja do discurso da analista, se fizermos esses três quartos de giro, que possa surgir um outro estilo de significante- mestre (p. 187).

Na exposição do discurso do mestre, a temática do impossível também se faz presente, na medida em que Lacan ([1969-1970]1999) denuncia que é

impossível um mestre saber de tudo ou, que “é impossível que haja um mestre que faça um mundo funcionar” (p. 185). A noção de discurso lacaniano dá corpo a esse apontamento, indicando a tentativa de cada discurso de representar o mundo.

O discurso da histórica é o segundo discurso apresentado por Lacan. Essa escolha não é aleatória. Veremos nos capítulos seguintes que o discurso do analista não acontece em paralelo ao discurso do mestre. Isso a própria história da psicanálise evidencia, pois não só a psicanálise surge no berço da ciência<sup>13</sup>, como Freud nunca deixou de se referir a ela ao fazer psicanálise. Mais ainda, “não se trata aqui de uma relação de distância, nem de sobrevoo, mas de uma relação fundamental – a prática analítica é propriamente iniciada por esse discurso do mestre” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 161).

No entanto, Lacan ([1969-1970]1999) propõe aos dois discursos uma relação específica ao dizer que o discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, pois “o discurso do mestre tem apenas um contraponto, o discurso analítico, embora tão apropriado” (p. 91), ou quando diz que “o avesso da psicanálise é exatamente aquilo que apresento esse ano com o título de discurso do mestre” (p. 91). Para o entendimento desse “avesso”, é salutar já destacar que é em torno de algo que um discurso deixa de fora, o objeto-resto, objeto *a*, que os outros discursos propõem alguma organização, sendo a psicanálise uma dessas propostas.

Compreende-se, então, que podemos ter notícias de algo do real quando, na impossibilidade de um discurso representar o mundo, uma certa forma de funcionamento se mostra impotente diante das experiências. É, inclusive, no instante de impotência de um discurso – o que aponta para algo da ordem de uma impossibilidade –, que surge a possibilidade de outros arranjos para dar aos mesmos elementos outros lugares. Com essa indicação, percebemos que a constante conjugação do impossível com o discurso gera efeitos, inclusive podendo gerar um outro discurso, o qual se enreda sobre o ponto em que o primeiro não dá conta (veremos melhor isso quando formos tratar de giro de discurso). Esses efeitos – que são o que legitimam a feitura desta tese – podem ser colhidos dentro do próprio discurso ou fora dele. É o que iremos desenvolver nos próximos capítulos.

---

<sup>13</sup> Mostramos aqui uma face do discurso da ciência em total correspondência ao discurso do mestre, no entanto, veremos que nem sempre podemos fazer esse tipo de relação.

### 3.8.

#### **Um mundo significante: uma última consideração**

Retomemos a ilustração que tomamos emprestada de Arrivé no início do capítulo.

Na cena descrita por Arrivé sobre a notícia de um acidente de carro, viu-se que um ponto de impossível se cria entranhado à elaboração de um saber sobre o mundo. O exemplo narrado parece evidenciar o impossível como efeito de certa forma de organização, como produto de uma determinada forma de arrumação e manejo, disposto lado a lado com significantes que povoam o nosso mundo. A ilustração apresentada permite que compreendamos que a proposta lacaniana de amarração entre o real como impossível e a cultura produz efeitos, os quais são expostos sempre sobre a própria cultura.

Para nós, essa ilustração permite ainda um passo a mais. Como vimos, a concepção de discurso lacaniana conta sobre uma forma de organização. No entanto, não se trata de uma forma de organização sobre o real (produzindo coisas sobre ele). A notícia apresentada também desmascara essa ideia, rompendo com uma possível leitura que sustentaria que é por haver negros e brancos que as políticas racistas se fundamentam.

Sobre essas criações discursivas, Lacan também nos fornece um exemplo. Pensa sobre algo que dificilmente não tomamos como natural, como não discursivo, a diferenciação entre o dia e a noite. Vejamos:

O ser humano não está, como tudo nos leva a crer que o animal está, simplesmente imerso num fenômeno de alternância do dia e da noite. O ser humano põe o dia como tal, e com isso o dia vem à presença do dia – contra um fundo que não é um fundo de noite concreta, mas a ausência possível de dia, onde a noite se aloja, e inversamente aliás (Lacan, [1955-1956]1988, p. 176-77).

Assim, Lacan, ao pensar sobre a organização da cultura/linguagem, provoca uma inversão: a cultura não se estrutura sobre o mundo, mas a cultura estrutura o que é o mundo, inclusive o que lhe é impossível. Entende-se que a sua concepção de discurso vem a dar solidez e contorno a essa ideia. E é só a partir dessas formas de organização que se pode ter como experiência algo do real. A concepção lacaniana não se inscreve sobre a possibilidade de uma total

correspondência entre as palavras e o mundo, mas sobre a presença de sua impossibilidade. É sobre as formas dessa presença, uma delas já antecipada como “resto”, que prosseguiremos.

## 4

**Hipótese 1: daqui, ninguém volta**

*No Hospital Central da Polícia Militar ouviu-se um silêncio que quase perfurou os tímpanos de quem lá trabalhava. Aquele que ainda duvida do quanto o silêncio pode ser barulhento, não estava lá. Quem viu a moça sabe: se daquela boca saísse voz, o estrago não teria sido tão grande. Como é doce a voz dos que ainda falam. E ela não falava. Algemada na cama, defronte a dois policiais que anunciavam a sua prisão, o que tinha se iniciado como um atendimento do serviço de psicologia foi brutalmente interrompido e transformado em caso de polícia. Dos restos de um ato, uma tentativa de assassinato, não há mais restos a colher. No espaço entre dois cadáveres – um corpo que um dia fora analista; e outro, paciente – não havia mais volta. Aquele que ouve morre na morte de quem fala. Aquele que fala morre na morte de quem ouve. Não é mais possível que se peça – aos policiais – que voltem depois, que esperem o fim da sessão<sup>14</sup>.*

No capítulo anterior, tentamos demonstrar a nossa premissa inicial de que toda experiência de real se dá na e a partir da cultura. No entanto isso não significa que consideramos essa experiência homogênea. Apresentaremos duas hipóteses que consideram duas formas, bem divergentes, dessa poder se dar.

Neste capítulo, temos como objetivo desenvolver uma dessas possibilidades que nomearemos como *hipótese 1*. Descreveremos alguns instrumentos que usaremos para darmos consistência à nossa aposta de que podemos ter notícias de algo do real nas falhas do funcionamento da cultura, como algo inadequado a ela, a partir da experiência de ruptura. Traremos algumas citações do *Seminário 17* que evocam essa ideia e apresentaremos o conceito de trauma e a noção de giro de discurso como possíveis instrumentos para esta elucubração. Adiantamos que nossa hipótese 2 versará sobre o impossível “apresentado”, localizado como objeto, resto, o objeto *a* de Lacan.

Quando tratamos de experiências de ruptura, parte-se da ideia de que as experiências não são todas iguais, que certos encontros deixam marcas, rastros, que não permitem uma simples continuidade entre o seu antes e o seu depois. Bagunçam a história de quem as vive, evidenciando que não é de diacronia que se

<sup>14</sup> Cena oriunda de um dos atendimentos realizados no HCPM.



faz história. Um “nada mais será como antes”, “um caminho sem volta” caracterizaria essas vivências. Vislumbra-se aqui que “horror” pode ser um dos possíveis nomes para algumas dessas experiências.

Com o objetivo de tentar compreender alguma coisa sobre essa experiência e de sua importância para a psicanálise, a abordaremos primeiramente a partir de um conceito muito caro à psicanálise, o conceito de trauma. Ressalta-se que a exposição do conceito dar-se-á à medida que se entende que a experiência de ruptura é intrínseca à sua elaboração. Essa escolha metodológica ocorre por ser o trauma um conceito-chave na história da psicanálise e por ele evocar a possibilidade de tratarmos experiências coletivas envoltas em muita violência e nomeadas como horror a partir de um enquadre absolutamente singular (Laurent (2002,p. 2).

Portanto, não temos aqui o intuito de uma abordagem exaustiva do conceito, mas trazemo-lo com a finalidade de fornecer ao leitor um contorno conceitual ao que entendemos como ruptura em sua interface entre o sujeito e a cultura.

#### 4.1.

#### **O trauma psicanalítico e o mundo**

A ideia do trauma como um acontecimento que deslança importantes consequências psíquicas e/ou emocionais tem sua base na psicanálise. No entanto, sabemos que a noção de trauma não se esgota no meio psicanalítico. Podemos dizer que ela é uma ideia que, apesar de ainda muito cara à psicanálise, ganhou o mundo fazendo parte do senso comum, como nas mais banais conversas do dia a dia, como também se proliferou para âmbitos da medicina e da psicologia, gerando novas categorias como o de *Estresse Pós-Traumático*. Apesar de essas novas formulações preservarem algum ponto de contato com a psicanálise, algumas características fundamentais na definição do conceito parecem ter sido perdidas e o perigo é de se ter perdido características fundamentais.

A noção de Estresse Pós-Traumático, nos mostra Castel (2001), produz uma releitura equivocada do trauma em Freud por abordá-lo a partir de noções biologizantes ou baseadas na ideia de um evento extremamente violento em si mesmo que atinge o indivíduo que o experiencia. Na maioria das abordagens,

essas duas ideias andam juntas: o trauma e um episódio violento. O trauma é visto, assim, como o efeito de uma causa externa.

Castel (2001) relata que normalmente mesmo os que vivem situações traumáticas atribuem a causas externas o desencadeador de um trauma. Como se existisse uma linha reta, uma relação de causa e efeito entre o evento e o trauma. Segundo o autor, o evento traumático é visto como um fato. Nessa abordagem, um evento seria traumático em si mesmo, perpetuando assim os seus efeitos a quem o vive.

Por ser um efeito direto, o trauma se torna ele mesmo a qualidade de alguns acontecimentos violentos que podem ser nomeados como acontecimentos traumáticos. Como nos mostra Laurent (2002), ele se torna, assim, uma forma de se descrever o mundo. Um acontecimento violento torna-se sinônimo de um acontecimento traumático. A clínica psicanalítica, todavia, se situa no avesso dessa abordagem. Fonseca (2007) destaca:

Todos falam de ocorrências ditas traumáticas, querendo dizer com isso que algo marcou profundamente um sujeito levando-o a sentimentos e comportamentos inusitados; algo que é sempre externo e que por isso mesmo desresponsabiliza o sujeito tornando-o sempre vítima do infortúnio (Fonseca, 2007, p. 1).

A descrita exclusão do sujeito do acontecimento traumático pode ser realizada pela própria pessoa que o experienciou. Isso não é menos esperado, já que muitas vezes a violência do evento é tamanha que é quase impossível deixar de atribuir-lhe as causas de tudo que resultou como efeito. Diz Vieira (2008) que às vezes “o evento é tamanho em violência, como o dos sobreviventes do holocausto, que é impossível constituir uma narrativa dele sem se desintegrar como indivíduo” (p. 513). E complementa:

A violência do evento ofusca a importância do que poderíamos chamar de “fator subjetivo” [...] Compreende-se a tendência em eliminar o sujeito da cena traumática. Tanto do lado da vítima como daquele que a socorre, é comum considerar o sujeito ausente na cena, como se fosse possível esgotar apenas no acontecimento a causa do trauma (Vieira, 2008, p. 510).

Para um resgate do que consideramos fundamental na noção psicanalítica, é necessário também romper com outra ideia que se forma como um prolongamento do que foi apresentado: uma relação sinonímica entre um intenso

sofrimento e o trauma, levando-nos a supor que um evento seria traumático por ser vivido com muito sofrimento. Uma fórmula universalizante que não combina com a psicanálise. Como ensina Lacan ([1967]2001):

A assunção mística de um sentido além da realidade, de um ser universal qualquer que nela se manifeste em imagens – será ela compatível com a teoria freudiana e com a prática psicanalítica? Seguramente, quem tomar a psicanálise por um caminho desse tipo estará errando de porta (p. 351).

Assim, vemos que as noções de trauma oriundas do senso comum e da medicina se distanciam da noção psicanalítica por permitirem uma leitura prévia do trauma. Uma leitura que, certamente, é oriunda de uma tendência à programação no mundo cientificizante da atualidade (Bassols, 2014), no qual nada pode ser visto como não programado, nem os erros.

Mesmo na abordagem a eventos coletivos envoltos em muita violência, o psicanalista não pode deixar de ser ofuscado pela violência do acontecimento e abandonar “a premissa de que há em qualquer trauma um 'fator subjetivo' ineliminável” (Vieira, 2008, p. 509), que um mesmo evento ressoa de forma diversa para cada um. Premissa essa a qual determina, para a psicanálise, o próprio conceito de trauma.

Entendemos, então, que os novos “usos” do conceito de trauma se afastam da psicanálise, pois essas abordagens retiram do trauma um princípio que, para a psicanálise, é fundamental: a singularidade, o “caso a caso”, a ênfase no sujeito e no relato. Desse modo, mesmo em um possível e talvez inevitável alargamento do uso do conceito, faz-se necessária uma retomada de alguns de seus fundamentos para que o que consideramos mais importante não fique de fora. Retomemos, então.

#### **4.1.1.**

##### **Da teoria da sedução à fantasia**

A concepção de trauma em Freud e a sua importância surgem no mesmo momento no qual a sexualidade detém lugar de destaque na teoria e na prática de Freud. Essa passagem é desenvolvida em seu aprendizado clínico. 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 outro

médico, chamado Charcot. As sessões assistidas por Freud eram movidas pela catarse, em um composto de teatralização e terapêutica. Freud retorna à sua cidade natal influenciado por ideias que constituirão o pilar de seus estudos teóricos na época.

Anos mais tarde, longe da Cidade das Luzes e com uma clínica que não mais tinha como método a hipnose, Freud introduz a relação dos sintomas psíquicos com os pensamentos inconscientes e com o sexo. Ele, a partir de então, repara que, à medida que os pacientes falavam, o lapso de memória se extinguia e, em seu lugar, surgiam fatos ocorridos na infância relacionados a cenas sexuais. Profetizou, assim, diante de toda sociedade médica de Viena, que a neurose tinha como causa um trauma sexual, visto que todos os seus pacientes narravam uma cena de abuso sexual. Essas cenas, ao serem trazidas para a consciência e lembradas, fariam com que o sintoma neurótico se dissolvesse. Essa formulação foi denominada de *teoria da sedução* (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 em 1897. 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 ideia 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.

Nessa perspectiva, 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, e justamente por isso, essas cenas discorriam sobre a sexualidade do paciente em análise. A partir dessa formulação, a fantasia passa a ocupar um local determinante na obra de Freud e vem a determinar o que é entendido, em psicanálise, como realidade psíquica.

... a descoberta comprovada de que, no inconsciente, não há indicações da realidade, de modo que não se consegue distinguir entre verdade e ficção que é catexizada com o afeto. (Assim, permanecia aberta a possibilidade de que a

fantasia sexual tivesse invariavelmente os pais como tema) (Freud, [1897]1984, p. 358).

Coutinho (2000) afirma que a ideia de trauma, na obra de Freud, desemboca, assim, na concepção de que “a sexualidade é traumática enquanto tal” (p. 21). Mostra-nos o psicanalista que isso não quer dizer que tenha existido algum evento fatídico na vida do sujeito, mas que a sexualidade é, por estrutura, essencialmente traumática. O que o psicanalista parece evidenciar é que a noção de trauma implica na existência de algo que não é e não pode ser simbolizado, não pode ser contornado, inscrito na linguagem, apesar da tentativa de cada sujeito. Essa tentativa de simbolização, disso que não pode ser simbolizado, é o que constitui a fantasia e a sexualidade em sua singularidade. A conjunção entre a sexualidade e o trauma permite-nos, assim, falar do trauma como estrutura, no âmago de toda e qualquer experiência de linguagem (Brousse, 2014).

A noção de trauma em Freud surge, então, no âmago do complexo de Édipo e da etiologia das neuroses. O abandono da teoria da sedução e a sua reformulação a partir da fantasia já nos mostra o equívoco em que cairíamos ao considerarmos algum evento como traumático em si mesmo.

Contudo, veremos que podemos pensar no trauma como um evento, como um episódio ímpar na vida do sujeito, às vezes não necessariamente sexual, e que não evoca os primórdios da infância. No entanto, lembramos mais uma vez que mesmo com esse alargamento do conceito, as características destacadas referentes a esse primeiro momento da noção de trauma, referentes à singularidade, à evocação do inconsciente, ao encontro com algo que não pode ser totalmente simbolizado e à ideia de ruptura, devem ser preservadas.

#### 4.1.2.

#### **Um segundo momento na teoria do trauma**

A emergência da pulsão de morte no ensino freudiano, em 1920, permite a Freud novos usos do conceito de trauma. É com a reformulação de sua teoria das pulsões que a neurose traumática, tendo como impulso a compulsão à repetição, surge trazendo-nos a ideia do trauma como um acontecimento ímpar de grande impacto psíquico. A partir de 1920, o trauma deixa de ter como referência

fundamental a sexualidade infantil e a histeria e passa a ter como uma de suas referências um defeito de para-excitação.

Laurent (2014) conta que desde 1895 a síndrome de repetição está presente nos estudos de Freud. Porém, nessa época, a referência à repetição ainda se encontrava atrelada à histeria, na descrição da histeria de angústia, quando menciona “o despertar noturno seguido de uma síndrome de repetição com pesadelos” (p. 1). É com a emergência da pulsão de morte que Freud passa a separar os sonhos de repetição e a histeria, e “falará, na síndrome de repetição traumática, de um fracasso da repetição neurótica, das defesas, do escudo para-excitação” (Laurent, 2014, p. 1). Este autor avalia que é necessário que nos questionemos como ler as referências freudianas às metáforas energéticas e aduz que “a questão do trauma constitui, de alguma maneira, uma pedra de toque. Tem o papel, com efeito, de ser por excelência o lugar da energia, da grande quantidade de efracção”<sup>19</sup> (Laurent, 2002, p. 2, tradução nossa).

O trauma, no texto *Além do princípio do prazer*, é trazido por Freud ([1920]1984) contornado por acontecimentos e efeitos da guerra, com acidentes de grande intensidade. Esse novo contexto permite que ele possa ser visto como algo que não diz respeito só à infância, mas como um acontecimento que pode ocorrer a qualquer momento, como um evento ímpar.

Certamente, a época vivida por Freud (entre guerras) propiciou essa reformulação. Rudge e Castro (2012) evidenciam que Freud confrontou-se com uma nova situação clínica ao tomar como referência o estado em que retornavam os soldados da Primeira Guerra Mundial. (Rudge; Castro, 2012, p. 2).

As autoras também se referem aos estudos de Hardcastle sobre os neuróticos de guerra, mostrando-nos sua experiência de trabalho em um hospital do exército inglês, na enfermaria reservada para pacientes psiquiátricos afetados pela neurose traumática. A primeira observação de Hardcastle é de que os sintomas dos soldados não emergiam tendo como objetivo fazer com que eles fossem liberados de sua missão militar, posto que a guerra já havia terminado (Rudge; Castro, 2012).

Essa indicação ainda é relevante atualmente, pois os pacientes que apresentam sintomas psiquiátricos, conforme observamos no *Hospital Central da*

<sup>19</sup> Texto original: “la cuestión del trauma constituye de alguna manera una piedra de toque. Tiene el aire, en efecto, de ser por excelencia el lugar de la energía, de la cantidad de efracción”.

*polícia Militar*, oriundos de experiências de horror em atividades de combate, também passam, comumente, de forma equivocada, pelas mais diversas provações por parte de seus companheiros e superiores, como se estivessem mentindo, enganando a todos para escapar das missões militares.

Assim, Hardcastle nos aponta, nas palavras de Rudge e Castro (2012), que esses “soldados apresentavam angústia e depressão, apresentando-se inibidos a tal ponto e presos no passado como se o tempo tivesse sido interrompido no momento do trauma” (p. 4). Era como se estivessem mortos. Segundo as autoras, “de fato, eles estavam identificados com o morto, apagados subjetivamente, como se a ameaça de aniquilamento físico houvesse gerado uma experiência de aniquilamento psíquico” (Rudge; Castro, 2012, p. 4). A experiência traumática se repetia, em sonhos e sintomas, engendrando angústia e também sintomas físicos que evidenciavam no corpo dos soldados as marcas da experiência traumática. As autoras destacam que alguns militares apresentavam o rompimento com a realidade como meio de defesa, assemelhando-se à psicose.

Bokanowski (2005) aponta, ao falar dessas consequências clínicas, para a dimensão desorganizadora desencadeada pelo evento traumático, pois, segundo o autor, o trauma atinge “o processo de ligação pulsional” (p. 31). A ação traumática promoveria, assim, um estado tal em que o sujeito não consegue metabolizar, ligar a descarga pulsional a partir da fantasia, alterando ou criando um curto-circuito nas relações objetais. O trauma “pega o sujeito de surpresa”, pois ele não consegue ser integrado no psiquismo. E é por isso que o “que não foi integrado nos sistemas psíquicos retorna nos sonhos traumáticos, uma forma de alucinação, porém, com a finalidade de que esse acontecimento traumático seja integrado a esses sistemas psíquicos” (Lima, 1997, p. 251).

Os diferentes autores apresentados, na definição de trauma, chamam atenção para um aspecto semelhante na caracterização deste, designado por eles de diversas maneiras: curto-circuito pulsional, experiência de morte, aniquilamento subjetivo, desintegração, etc. Entendemos que todos esses descritos efeitos do trauma nos ensinam sobre o conceito de real em Lacan a partir de uma experiência de ruptura.

Lacan, no *Seminário 11*, descreve o trauma a partir do confronto com um real inassimilável pela realidade do sujeito. Lima (1997) fala do encontro com o real como um acontecimento de grande intensidade que não pode ser integrado pelo

psiquismo. Segundo o autor, a noção de real em Kant implica em algo que é inatingível, porém, já em Lacan, o real deve ser entendido mediante a ideia de um acontecimento, ou seja, inserido no acontecimento, “um real tido, então, como aquilo que se introduz na realidade produzindo nesta uma ruptura e instaurando possibilidades de novos acontecimentos” (Lima, 1997, p. 252). Algo, então, rompe-se, despedaçando os suportes simbólicos que antes ancoravam as experiências vividas, dando contorno à fantasia.

Vemos, portanto, que a todo o momento o trauma aponta para uma experiência de rompimento, de ruptura. Essa experiência se encontra presente em algumas metáforas propostas por Freud no tocante ao trauma. Em 1920, ele menciona sobre uma vesícula protetora que foi rompida. Posteriormente, em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud ([1934-1938]1984) argumenta que o trauma promove “alterações do ego, comparáveis a cicatrizes”.

Referindo-se à primeira imagem, Rudge e Castro (2012) ressaltam que “essa metáfora se deve ao fato de que o termo trauma veio originalmente da medicina, para designar ferimentos em que tecidos eram efetivamente rompidos” (p. 4). Já Fonseca (2007) acrescenta que, como uma cicatriz, o trauma deixa marcas que não são incorporadas pelo corpo. Essa lesão constitui a marca de algo que não é da ordem do simbólico, mas que permanece presente, inscrito no corpo.

#### **4.1.3.**

#### **O que se rompe em cada um**

Referimos, assim, que o conceito de trauma psicanalítico pode ser teorizado a partir de experiências de extrema violência vividas culturalmente, como os acontecimentos de guerra. Situações essas que geram efeitos de ruptura. No entanto, viu-se também que, apesar de partirmos de experiências culturais, coletivas, o trauma não pode ser naturalizado, não pode ser creditado unicamente ao evento estressor como se ressoasse para todos da mesma forma.

Para aqueles que trabalham em instituições militares, o que é visto no dia a dia não são somente experiências de ruptura (apesar de frequentes). Observa-se também policiais que se colocam rotineiramente em situações de risco, vivenciam a morte do colega ao lado, trocam balas, matam “sementinhas do mal”, aceitam missões que normalmente não seriam aceitas por um cidadão comum. Esses



policiais, bem diferentes dos militares que vimos, voltam para casa, retomam a função de pai de família e dormem muitas vezes tranquilos em seus travesseiros, evidenciando o que Freud já destacava desde o início: o traumático não é qualidade de nenhum acontecimento, por mais terrível que ele seja.

Como é muito frequente no atendimento a policiais, relata-se também sobre a honra de morrer “de tiro”, o orgulho de “caçar bandidos”, os baixos salários, a beleza da farda, a espera por uma patente mais alta, a péssima infraestrutura, os ideais e o treinamento militar, o orgulho que dão às suas famílias por serem militares. Para muitos, todas essas problemáticas, atribuições e atributos enredam-se perfeitamente ao matar e ao morrer. Muitos eventos violentos são vividos de forma frequente, porém não são nada traumáticos para esses policiais.

No entanto, às vezes, essa “ilha da fantasia” (nome dado por uma policial à instituição PM) mostra-se diferente do esperado, não tendo apenas como fruto homens viris e “bradadores”. Onde menos se espera – destaca-se aqui a surpresa apontada por Lacan ([1967]2001, p. 353) – algo se rompe, dá *tilt*, pane, chegando ao serviço de psicologia ou à psiquiatria.

O relato sobre o “início da loucura” de um policial preso, em atendimento, é um tanto quanto inesperado. De um homem que enfrentou a morte (inclusive de familiares), foi baleado, matou, não se espera que alguma experiência não possa ser digerida. Em uma missão bem comum, de “caçar bandidos”, uma ordem pelo avesso do comandante da missão de “deixar passar os bandidos” – o que o leva a se jogar sozinho em cima do carro dos criminosos e a ser baleado – foi retomada repetidamente pelo paciente através de uma questão que pôde formular durante os atendimentos: “O tenente mandou eu não ir, mas polícia não caça bandidos?”. O impossível da ordem retorna como indigerível, como traumático. Não poderia mais trabalhar. O início de uma loucura. Algo se rompeu ali, onde não se rompe para mais ninguém.

Sem o relato, sem a história de cada um, não entendemos a força de ruptura atribuída por Freud ao trauma. O vaso quebrado não é sem o vaso. Entende-se, então, o quanto a fantasia permite ao sujeito dar um contorno simbólico às suas vivências, mesmo as mais sofridas e, inclusive, vividas coletivamente. É com ela que cada um colore de maneira extremamente singular a sua relação com o Outro, e como vimos no segundo capítulo, que se delineia o

que se oferece como impossível. É por conta desse contorno singular que podemos determinar um evento como sendo traumático, pois ele é fruto de um rompimento, de um “curto-circuito” no trabalho destinado à fantasia. A partir da consideração lacaniana sobre o trauma, percebemos que este é caracterizado não tanto pelo grau de violência de um acontecimento, mas pelo fator surpresa.

#### 4.1.4.

#### O horror horrível

Apesar de o horror ser personagem presente desde o início de nossa apresentação sobre a experiência de ruptura e o trauma, pois todas as cenas que apresentamos tratam do tema, algumas considerações e últimos ajustes talvez se façam necessários. O trauma veio dar consistência ao que estamos denominando de ruptura. O horror, como foi visto a partir das cenas apresentadas, é entendido aqui como um dos possíveis nomes para algumas dessas experiências. Assumiremos, então, que o horror, como o trauma, também, não é sem o seu relato, determinando/apontando para um lugar de ruptura no que é dito.

O fator surpresa não é só atribuído por Lacan ao trauma, mas por Freud ao horror. Uma das referências de Freud ao horror é a visão da cabeça da medusa. Neste texto bem pequeno, *A cabeça da Medusa*, fala-se do horror como um encontro, uma surpresa: “o terror da medusa é assim [...] ligado à visão de alguma coisa” (Freud, [1922]1976, p. 329). Freud conta sobre um “horripilante” encontro surpresa, interpretando-o como terror da castração. O autor ([1922]1976) descreve-nos uma experiência bem próxima daquela que observamos através do trauma: “a visão da cabeça da medusa torna o espectador rígido de terror, transformando-o em pedra” (p. 329).

Assim, o horror pode ser um possível nome a algumas experiências de ruptura que ocorrem em um encontro surpreendente, imprevisível, com algo que simplesmente não cabe no relato. Algo do relato que não cabe no relato – isso é nomeado por Laurent (2014) de “buraco no discurso”, em suas palavras:

O horror é «traumatismo», no sentido clínico, na medida em que temos que lidar com mortes, feridas que deixaram sequelas físicas e psíquicas, mas também na medida em que ele cria um buraco [*trou*] no discurso comum. Quer seja no nível coletivo ou no nível singular, encontramos a impotência do discurso em ler o

acontecimento. É essa impotência comum que o *post-traumatic stress disorder*, do *DSM V* tenta reduzir a um fundamento biológico, universal, transcultural (p. 1).

O autor também faz referência a uma relação que interessa muito ao presente trabalho, que é a relação entre o horror, visto a partir dessa experiência de ruptura, e a indústria da comunicação. Sobre a menção a essas experiências de ruptura por parte da mídia, Laurent (2014) nos diz: “os comentaristas políticos e as «classes falantes» em geral tentaram reduzir o sem sentido produzido por esse acontecimento, mas o fato resiste, verdadeiro furo no discurso” (p. 1).

A citação apresentada evidencia o horror tal qual exposto neste capítulo, apontando para um lugar de ruptura, de desencaixe no que é dito. O horror aponta aqui para aquilo que resiste a qualquer enquadre discursivo. Desde já adiantamos que existem outros lugares para o horror na indústria da comunicação, menos inadequados (cenários do próximo capítulo).

#### 4.1.5.

#### **Da correção à invenção**

A partir das últimas cenas narradas, chegamos, então, a uma questão: e a psicanálise, o que tem a fazer com isso que o horror aponta?

O trauma, para Freud, é o nome que se dá a algo que se rompe, a algo que não será mais como antes. É por isso que muitas das propostas de tratamento apresentadas através do estresse pós-traumático representam um problema ético. Não se conserta o que não pode ser consertado. O que não quer dizer que a psicanálise também não apresente uma proposta de tratamento.

Longe de fórmulas que sirvam para todos e da crença em uma possível reabilitação subjetiva, a proposta do psicanalista seria a de dar lugar de destaque ao que há de singular no trauma e de inseri-lo no relato. Isso se torna possível, pois se considera que o trauma não é o encontro com o real em si, não é a plena desarticulação, não é o sem sentido pelo sem sentido. O trauma é o encontro com algo de desarticulado, desencaixado, indigerível, naquilo que se articula, inserido nas construções simbólicas e imaginárias, no relato de cada um. Um indigerível articulado.

Laurent (2014) apresenta a duplicidade do posicionamento de um analista. Primeiramente, o analista forneceria sentido ao que foi vivenciado, possibilitando a narração de uma história. Essa primeira etapa funciona como pontapé a outra que ele nomeia de “empuxo a falar”, onde se abriria espaço para as montagens, invenções, o inconsciente como linguagem. Nas palavras do autor:

A posição do psicanalista que se deduz desse modelo é dupla. A princípio, ele é aquele que vai dar novamente sentido àquilo que não o tinha na história do sujeito. No acidente mais contingente, a restituição da trama do sentido, da inscrição do trauma na particularidade inconsciente do sujeito, fantasia e sintoma, é curativa. Em seguida, o psicanalista é aquele que «empuxa» a falar [...] Fala-se com as pessoas que não se falava e de coisas das quais não se falava. Membros de uma mesma família, que haviam se tornado estranhos um com o outro, reatam. Novos laços se criam. Nesse segundo sentido, o analista é um parceiro que traumatiza o discurso comum para autorizar o discurso do inconsciente. O analista sabe que a linguagem, em seu fundo mais íntimo, é fora de sentido (Laurent, 2014, p. 1).

De imediato, um analista ouve sobre um trauma e não fala sobre um trauma. Como diz Vieira (2008, p. 510), a determinação do que é um trauma exige uma saída pragmática: aceitar como traumático o que é denominado como traumático. O que implica novamente na constatação de que um trauma não é sem o seu relato. Em um primeiro momento, então, pede-se para o analisando uma história. Uma história que possua em si mesma um ponto traumático, fundamentalmente imprevisível e singular como tentamos mostrar com a cena do policial que narra o indigerível da ordem de seu comandante. Mesmo a partir de um acontecimento coletivo, demanda-se não a história de todo mundo, não a história dos jornais e revistas, mas outra. Na demanda por outra história, a aposta é de que surja um “a mais”, que outros elementos estranhos possam se misturar, que algumas lembranças possam se agregar e outras tantas possam não parecer mais tão importantes. Quem sabe, assim, algo não possa mudar de lugar.

Desse modo, convida-se aquele que sofre a relançar-se sobre sua própria história e a participar de seu sofrimento. A tentativa seria a de resgatar o que há de mais singular no que se oferece objetivamente como pura violência (Bassols, 2014). Ao pedir que o analisando responda ao evento traumático, tem-se como premissa o que Lacan ensina sobre o real, que ele não é estático.

Essa consideração sobre o real permite-nos apontar para um eixo comum entre o trauma e o trabalho de um analista, ao seguirmos a indicação de Lacan

([1967]2001) de que o esperado de uma análise é a surpresa, considerando que “o que temos de surpreender é algo cuja incidência original foi marcada pelo trauma” (p. 353). Laurent (2014) destaca essa aproximação ao afirmar que a função do analista é traumática, pois uma análise, como um traumatismo, “tem como consequência surpreendente deslocar os limites do discurso” (p. 1).

Assim, pode-se inferir que quando algo se rompe, através de um evento traumático ou do trabalho de uma análise, as coisas se deslocam, podendo ocupar novos lugares. Com o objetivo de trabalharmos um pouco mais com esse deslocamento, fruto de uma experiência de ruptura – possível tanto em uma experiência traumática como em um trabalho de análise –, traremos agora mais uma concepção lacaniana, presente no nosso seminário de referência, o *Seminário 17*. Lançaremos-nos, então, sobre a concepção de giro de discurso como forma de darmos prosseguimento à nossa investigação e de sustentarmos a ideia de que, quando falamos em ruptura, rompemos consequentemente com a ideia do real como um núcleo duro e inflexível no centro da linguagem, para darmos lugar a um real que flutua (Lacan, [1967]2001, p. 350).

Para finalizar esta seção narraremos uma nova cena, depois da qual iniciaremos um novo tópico – ei-la:

*Ainda desprovida de julgamento e diante da notícia de que seria transferida para o presídio Bangu, Yasmim decide morrer. Encontro, em sua cela, a moça de olhos opacos, dizendo adeus. Não é uma despedida daqueles que a enunciam pedindo ajuda, mas de alguém que até a filha, seu “grande tesouro”, já entregou a mãos terceiras. Frente a um cadáver sem morte, uma última tentativa. Não se evocou a filha da Yasmim, mas para onde a menina olhava... e Yasmim estava lá, nos olhos da filha. Do que era já do reino dos mortos, fez-se algo para se ver. E Yasmim viu. Do opaco dos olhos, surgiram lágrimas... parecia que havia alguém junto a eles. Um tempo a mais se criou ali. Alguns dias de vida haviam nascido. Uns dias que encarava como todos os dias que fazem um mundo.*

#### 4.2.

#### **Girar para não quebrar, girar quando já quebrou**

Como enunciado no segundo capítulo, o conceito de discurso serve a Lacan como forma de discorrer sobre o próprio conceito de realidade. A ideia de

Lacan é que toda realidade prescinde de uma forma de organização, que ele nomeia de discurso, o qual fornecerá às criações culturais lugares específicos. Como também foi visto, nem a noção de natureza escaparia a essa ideia. Assim, Lacan teoriza sobre discursos (no plural) evidenciando que não há “a realidade”.

No entanto, apesar do conceito de discurso contar que é necessária uma forma de organização para o mundo ser mundo, vimos também que nenhuma forma de arrumação é perfeita, não dando conta do próprio mundo que ela organiza. De vez em quando os que nela vivem se esbarram em algo que não é previsto por essa forma de organização, rompendo assim com as construções simbólicas e imaginárias que davam a ela consistência. Seria uma das formas de termos experiência de algo do real. Algumas passagens do *Seminário 17* evidenciam claramente esse rompimento como uma das formas de se experimentar o real, por exemplo:

É na etapa em que ocorreu de se definir que é impossível demonstrar-se como verdadeiro o registro de uma articulação simbólica que o real se situa, se o real se situa como o impossível [...] Tais operações estão aí, elas aguentam firme, terrivelmente bem, fazendo-nos a pergunta do que vem a ser a sua verdade – ou seja, como é que isso se produz, essas coisas malucas, que só se definem no real por só poderem ser articuladas, quando nos aproximamos delas, como impossíveis. Claro que sua plena articulação como impossível é justamente o que nos dá o risco, a chance vislumbrada, de que o seu real, por assim dizer, exploda (Lacan, [1969-1970]1999, p. 183-184).

Importante observarmos que a noção de ruptura – a qual até agora trabalhamos a partir do trauma – não implica na ausência de qualquer tipo de tratamento. É relevante frisarmos desde já que a ideia de ruptura não consiste na hipótese do real como um “lugar” entre discursos. A ideia de ruptura não implica na constatação da existência do discurso como um lugar onde tudo funcionaria muito bem e em um espaço de “não discurso” ocasionado por uma ruptura. O que Lacan parece mostrar com a ideia de giro de discurso é que a ruptura não existe sem o discurso. Com a concepção de discurso, o real surge como algo que só se vê – e de ladinho – de algum lugar, com alguma proposta – mesmo que falha – de tratamento.

A título de exemplo, citemos os inúmeros acidentes de avião que temos acesso através dos meios de comunicação. Sabemos de todo um saber científico que dá suporte à construção e ao funcionamento de uma máquina que voa. Na

maioria das vezes – graças a Deus – eles chegam muito bem ao destino almejado, não chegando a ser manchete em lugar nenhum. É evidente que não faz sentido uma manchete que diga: “Avião 2266 chega intacto em Paris”. No entanto, uma vez ou outra, um avião cai, povoando nossos jornais e provocando alvoroço e horror. Rapidamente, junto à notícia da queda, temos também notícias de pesquisas sobre o que poderia ter acontecido, o que normalmente resulta na denúncia de algum tipo de erro humano ou de defeito de uma máquina. Isso certamente contribui em muito para que a maioria dos expectadores da tal notícia – apesar de ressabiados – não deixem de lado as próximas férias. Apesar de horrível, nada se rompe aí.

Da mesma forma como às vezes um avião cai, às vezes também as explicações e o saber “não colam”. O acidente aparece aí não mais como um erro, mas como um furo da ciência e de seus feitos. A fala de uma senhora em atendimento pode servir como exemplo: “admito não conseguir usar o micro-ondas. Não consigo confiar em uma coisa que promete esquentar a minha comida em menos de 1 minuto”. A forma com que o micro-ondas foi abordado pela senhora introduz um furo, pois os aparatos científicos, a princípio, não necessitariam de “confiança” para funcionar.

O que esses exemplos nos ajudam a pensar é que mesmo uma ruptura, ocasionadora de um furo, só pode aparecer assim ao ser tratada dessa forma. Um acidente de avião, por mais horrorosa que seja a experiência, ao ser tratado como um erro, não nos ajuda, por exemplo, a pensar no real como ruptura. Pois o “erro” não deixa de ter um lugar bem integrado em um determinado discurso, algo que bem ou mal esse discurso pode incorporar como um de seus elementos. A ideia de ruptura que trazemos nos conta sobre o encontro com alguma coisa que não pode ser integrada como elemento, algo que as construções simbólicas e imaginárias não dão conta.

Entendido isso, quais as consequências desse rompimento, dessa explosão, já que estamos vendo que o real não é “um lugar para se estar”? Observemos:

Se quisermos que algo gire [...] não é certamente por progressismo, mas simplesmente porque isso não pode parar de girar. Se não gira, range, bem onde as coisas colocam problemas, quer dizer, no nível do posicionamento de algo que se escreve *a* (Lacan, [1969-1970]1999, p. 190).

Nessa citação, Lacan coloca uma opção ao ranger de um discurso: o discurso girar. A concepção de giro de discurso lacaniano vem como forma de tentarmos dar uma possível resposta às perguntas supramencionadas. Quando falamos em giro de discurso, a ideia não é de um fora do discurso, mas de uma reorganização necessária.

A causa desse giro também terá na ideia de impossível a sua ancoragem. Nessa primeira hipótese, a referência ao impossível, no tocante ao real, ressurgirá com toda força (o que é claramente percebido na primeira citação dessa sessão) na indicação de que é impossível a um discurso dar conta do mundo, representá-lo. Na exposição do primeiro dos discursos apresentados, o discurso do mestre, essa impossibilidade surge com toda força à medida que Lacan nos denuncia que é impossível um mestre saber de tudo. Segundo Lacan ([1969-1970]1999), “o que constitui a essência da posição do mestre é o fato de ser castrado” (p. 127). A noção de discurso lacaniano dá corpo a esse apontamento, indicando a tentativa de cada discurso de representar o mundo e também a sua impotência diante de tal tarefa, o que possibilita uma transformação, a emergência de um outro discurso. Por um quarto de giro, outro discurso surge em sequência, dando outro lugar tanto ao que é possível quanto ao que se oferece como impossível em um discurso.

O discurso da histérica é o segundo apresentado por Lacan, emerge por um quarto de giro do discurso do mestre. Isso não é à toa. É justamente a histérica que evidencia que tem alguma coisa que o mestre não sabe. Na história da psicanálise, isso se faz evidente. O método analítico por excelência, a associação livre, surge desse apontamento. É na passagem célebre da história da psicanálise, aquela em que Emmy Von N. (Freud, [1893]1984) literalmente manda Freud se calar, que localizamos um deslocamento no lugar reservado ao saber. Quem sabe é ela. Certamente, nada teria acontecido se, naquele momento, Freud não tivesse arrumado outra forma de se recolocar diante daquela cena. Freud pôde abdicar do lugar de mestre para ocupar, inventar, o lugar do analista. Apesar de esse deslocamento ter sido o motivo de Freud se diferenciar dos outros médicos da época e obter sucesso – o que já nos mostra que a ciência não ocupa um lugar qualquer para a psicanálise –, isso não deve ter sido sem perdas.

Essa história nos ajuda a compreender algumas coisas evidenciadas por Lacan na teoria dos discursos. A noção de real pode ser concebida por ela evidenciar a impossibilidade de um discurso representar o mundo, o que faz com



que tal forma de funcionamento se mostre impotente diante das experiências. No entanto, isso não é sem consequência, sem efeitos. A grande diferença desses efeitos, que serão desenvolvidos no capítulo posterior, é que eles não podem ser acolhidos pelo discurso que lhes deu origem, não podem ser por ele incorporados como alguns de seus possíveis elementos. Como repercussão, há o deslocamento dos elementos constitutivos de um discurso (\$, *a*, S1 e S2), que ocupam os lugares reservados ao agente, à verdade, ao Outro e à produção, provocando a origem de outro discurso.

Não seria tão mal se a análise lhes permitisse perceber a que se deve a impossibilidade, quer dizer, o que faz obstáculo ao cercamento, ao estreitamento daquilo que, e nenhuma outra coisa, talvez pudesse em última instância introduzir uma mutação – ou seja, o real nu e cru, nada de verdade (Lacan, [1969-1970]1999, p. 184).

A esse processo, Lacan nomeia de giro de discurso. Por um quarto de giro, temos acesso a outro discurso, a outra tentativa de representar o mundo, a outra mitologia. O que faz com que o real nu e cru não seja um lugar para se estar. Isso é o que a teoria dos discursos evidencia: não existe vida para além da linguagem. O real, mesmo ao ser experienciado na irrupção de um discurso, continua em cena. Daremos prosseguimento a essa ideia por meio de uma exemplificação.

#### 4.2.1.

##### **Da ciência à psicanálise**

A parte que aqui se inicia tem como objetivo analisar a concepção lacaniana de giro de discurso e a noção de ruptura que a ela se aplica a partir da relação entre a ciência e a psicanálise, pois entendemos que a noção de ruptura nos serve para entender tanto de que forma a psicanálise prescinde da ciência, mas também onde elas se distanciam.

Interessante notarmos que Freud descreve uma relação ambígua entre a ciência e a psicanálise desde os primórdios. O autor, ao relatar um pouco sobre o nascimento da psicanálise em *Cinco Lições de Psicanálise*, conta-nos sobre uma relação próxima e ao mesmo tempo distante dessa com a medicina. Essa relação polivalente fica clara na fala de Freud: “caminharemos por algum tempo ao lado

dos médicos, mas logo deles nos apartaremos, para seguir, com o Dr. Breuer, uma rota absolutamente original” ([1910]1984, p. 14).

Tanto o ponto de proximidade como o de separação relativos à medicina podem ter como objeto de análise o que vem a ser o primeiro foco de interesse da psicanálise: a histeria. É com a histeria que a psicanálise torna-se próxima da medicina, pois se pode dizer que o interesse de Freud por ela nasce no ventre da medicina, infiltrado no discurso e na problemática médica.

Apesar de Freud localizar de dentro da medicina uma problemática pertinente à histeria, não podemos inferir que essa problemática tenha sido acolhida ou mesmo reconhecida por ela. Os sintomas histéricos eram lidos como exageros, fingimentos, levando o autor a afirmar que eram a *betê noire* da medicina ([1888]1990, p. 85). Se formos mais precisos, podemos afirmar que os sintomas histéricos vistos como fingimentos, ou como besteiras, não constituem problema algum. Na prática, sabemos que em alguma medida essa alienação não se dá com total sucesso. Até hoje, os sintomas e alguns sofrimentos que não se enquadram com total perfeição ao que é reconhecido pela medicina desconcertam e desregulam com alguma eficiência o saber e a prática médica. Nos hospitais, como no hospital do HCPM, ainda vemos muitos casos que parecem ter saído dos livros de Freud. E, até hoje, é muito complicado para os médicos a aplicação do saber médico na demarcação de uma linha divisória entre o psíquico e o orgânico.

É a partir desse ponto de contato e de afastamento com o saber médico, presente de forma intensa na origem da psicanálise, e que também faz parte das práticas atuais, que Lacan discorre sobre a relação entre a ciência e a psicanálise, mostrando-nos não se tratar de uma relação “qualquer” nem mesmo “pontual” (apenas de origem), como duas retas que possuem no início um ponto de contato, mas que logo se tornam divergentes. Em *A ciência e a verdade*, Lacan ensina que as marcas do cientificismo para a psicanálise não são contingentes, mas essenciais. Ele lembra que foi em nome da ciência que Freud ganhou prestígio e que os pacientes vinham lhe procurar. É como médico que Freud se depara com a problemática inaugurada pela histeria. A via do cientificismo é a que leva Freud “a abrir a via que para sempre levará seu nome” (Lacan, [1966]1998, p. 871).

A relação vista como “essencial” entre a ciência e a psicanálise tem uma forte tese lacaniana como suporte, ei-la: “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (Lacan, [1966]1998, p. 873); também,

quando coloca que “nossa práxis, está longe de alterar o sujeito da ciência, o único que ele pode e quer conhecer” (p. 876). Essa tese parece apontar para um ponto estrutural entre a psicanálise e a ciência. Tomaremos-la como fundamental para a teorização sobre os discursos e tentaremos mostrar o porquê, mais adiante.

De imediato é interessante já atentarmos para o fato de a ciência não ser definida como um quinto ou sexto (se levarmos em conta o do capitalista<sup>20</sup>) discurso. Tampouco é apresentada em perfeita congruência com nenhum dos quatro. No entanto, em diversos momentos, Lacan produz algumas aproximações importantes. Encontramos uma proximidade da ciência com a histeria em *Televisão* e encontramos alguns impasses referentes à ciência com outros discursos em outros momentos de seu ensino. No *Seminário 17*, muitas vezes, na abordagem aos efeitos da ciência e de seus produtos, remete-se ao discurso universitário. Porém, neste mesmo seminário, aproxima-o muitas vezes do discurso do mestre: “atualmente, nosso discurso científico [está] do lado do mestre” ([1969]1970, p. 157).

É curioso, igualmente, o fato de Lacan, em alguns momentos, fazer referência à “ciência” e, em outros, ao “discurso da ciência”, ao longo dos seus seminários. A dificuldade de darmos à ciência uma localização rígida, exata, certamente legítima o questionamento do seu lugar entre os discursos e é sobre essa localização que discutiremos agora.

Milner (1995) refere que existe uma teoria da ciência em Lacan, justificada pelo fato de também existir uma em Freud. No entanto, elas se distinguem. O autor afirma que Freud não abandona a expectativa de que a psicanálise possa vir a ser uma ciência, o que ele descreve como o “cientificismo de Freud”. A ciência, para Freud, constituiria um ponto ideal, um ideal de ciência. Milner (1995) ressalta que se trata “com efeito de um ponto ideal – exterior ou infinitamente distante – para o qual tendem as linhas retas do plano e que ao mesmo tempo pertence a todas e nelas nunca se encontra” (p. 30).

<sup>20</sup> Lacan se referiu ao discurso capitalista algumas poucas vezes em seu ensino como em *Televisão*, *Seminário 18*, *Seminário 19* e nas *Conferências na universidade de Milão*, onde o formaliza. Refere-se a uma mutação discursiva do discurso do mestre em nosso seminário de referência, o *Seminário 17*. Como escolha metodológica, decidiu-se pela análise de algumas especificidades dessa “mutação discursiva” a partir do confronto do discurso do psicanalista com a ciência moderna, já que encontramos na obra de Lacan um vasto material sobre o assunto. Assume-se que esse confronto já é suficiente para as particularidades a que desejamos nos deter, tanto no que diz respeito aos produtos do capitalismo como em sua relação com a psicanálise.

Lacan se separa de Freud no que se refere ao ideal da ciência, defende Milner, pois ele não crê nesse ideal para a psicanálise. O autor coloca que, “em relação à operação analítica, a ciência não desempenha o papel de um ponto ideal ...; em estrito rigor, ela não lhe é exterior; ao contrário, ela estrutura de maneira interna a própria matéria de seu objeto” (Milner, 1995, p. 31). Assim, a ciência não ocupa, para a psicanálise, o lugar de um ideal, porém, por isso mesmo, paradoxalmente, ela é fundamental à existência da psicanálise, o que tentaremos entender.

A elucubração lacaniana, no que concerne à emergência da ciência moderna, localiza uma modificação discursiva, que faz com que não possamos identificar na ciência uma mera continuidade em relação ao discurso que lhe deu origem. Esses serão nossos próximos passos.

#### 4.2.2.

#### **Ruptura 1 – Ciência Moderna com Descartes**

Quando Lacan fala da ciência, refere-se à ciência moderna, “síncrono da ciência galileneana” (Milner, 1995, p. 32). O entendimento de Lacan do que se refere ao moderno tem em Kojève e Koyré, em sua visão historicista, as suas raízes. O advento da ciência implica em uma ruptura que tem consequências que se estendem para além do campo científico. A proporção dos efeitos dessa emergência parece ser o que faz com que Lacan se atenha a esse rompimento, dando a ela um lugar de destaque em diversos momentos de seu ensino.

O interesse de Lacan ([1966]1998) pela ruptura da ciência moderna em relação à forma de saber que anteriormente imperava, a episteme, tem na tese do sujeito da ciência, que já anunciamos, a sua razão de ser: “o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (p. 873). Essa estranha hipótese é discorrida em *A ciência e a Verdade* e preservada por Lacan ao longo de seu ensino, ainda que, como nos apontou Freud, os dois discursos – da ciência e da psicanálise – não sejam idênticos.

De imediato, em nossa tentativa de entendimento da tese lacaniana e de sua importância para a teoria dos discursos, compreendemos que essa ideia discorre primeiramente sobre a impossibilidade de supormos a existência da psicanálise antes do advento da ciência moderna. Lacan confirma a incoerência de

uma possível suposição como esta, apontando não apenas para um anacronismo histórico, mas para uma impossibilidade discursiva. Essa é uma tese presente em vários momentos de seu ensino, por exemplo, quando nos afirma que a “psicanálise ter nascido da ciência é patente. Que pudesse ter nascido de outro campo, é inconcebível” (Lacan, [1966a]1998, p. 232), ou quando nos diz que “a psicanálise não surgiu em um momento histórico qualquer. Surgiu correlativamente a um passo capital, a um certo avanço do discurso da ciência” (Lacan, [1974]2005, p. 66).

No que se refere a essa primeira ruptura, que possibilita a emergência da ciência moderna, no *Seminário 17*, em *A instância da letra no inconsciente*, em *A ciência e a verdade*, entre outros, percebemos que o tratamento da hipótese do sujeito da ciência passa pelo cogito. Lacan localiza na elaboração cartesiana a emergência de outra forma de saber que rompe com o que lhe é anterior. Em suas palavras: “essa relação com o saber que, de seu momento historicamente natural, preserva o nome de cogito” (Lacan, [1966]1998, p. 872).

A definição de moderno remonta na “tese de que Descartes é o primeiro filósofo moderno, enquanto moderno” (Milner, 1995, p. 32), portanto, “Descartes de fato propiciou, pelo ordenamento interno de sua obra, o que o nascimento da ciência moderna requer do pensamento” (p. 32). Evidencia Milner que a emergência da ciência moderna precisa de algo que é testemunhado pelo cogito.

Descartes ([1641]1973), ao concluir que não há nada nem ninguém que ofereça uma certeza inabalável sobre o mundo, fez da dúvida o seu método. Tendo como objetivo alcançar uma verdade indiscutível sobre o mundo, suspendeu tudo que se impusesse previamente como conhecimento, inclusive as certezas oriundas da matemática. O resultado: chegou à fórmula “penso, logo existo” como um índice mínimo de certeza sobre o mundo. Só pelo fato de haver pensamento, mesmo sendo este encaminhado pela dúvida, já é prova da existência.

A tese lacaniana é de que nessa operação de alcançar a certeza impulsionando-se pela dúvida, destrói-se algo que certamente encontrava-se como uma viga a um campo de saber sólido e profícuo. A ideia é de que o cogito, ao ser fruto da dúvida como método, calcado no duvidar de toda e qualquer coisa no mundo com o propósito de só assim determinar a existência de alguma coisa – o que leva Descartes até mesmo a supor a existência de um Deus enganador –, faz emergir um existente que responde à ciência moderna. Um existente sem

qualidades, sem essência, destituído dos enganos da faculdade da imaginação, emerge como fundamento para o pensamento científico. Surge, então, “um sujeito não saturado, mas calculável... [que] faz parte da conjuntura que produz a ciência em seu conjunto” (Lacan, [1966]1998, p. 877). Milner (1995) complementa ainda:

Este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência. Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não é Si, nem reflexividade, nem consciência. É justamente esse o existente que o Cogito faz emergir (p. 33).

Contudo, a leitura lacaniana de Descartes não deve nos levar ao equívoco de supor que o filósofo se atenha sobre esse existente sem qualidades<sup>21</sup>. Milner nos diz que Descartes passa rápido por isso, chegando à consciência e ao pensamento qualificado ao completar o “penso” com o “logo existo”, o que responde ao seu anseio por uma identidade no que diz respeito ao pensamento.

Como resultado, surge, então, “um sujeito que é efeito de estrutura, efeito da introdução, pela ciência moderna, do significante na radicalidade de seus efeitos de letra” (Costa-Moura; Silva, 2012, p. 284). No “penso, ‘logo existo’”, com aspas ao redor da segunda oração, ou, como prefere Lacan ([1966]1998) no “penso logo: sou, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (p. 879).

Em todas essas passagens, observamos que Lacan aponta para o sujeito, oriundo da ciência moderna, não como sujeito do conhecimento, aquele que, através de suas faculdades, através da razão, possuiria a capacidade de extrair do mundo o verdadeiro. O sujeito surge na ciência não como agente, mas como efeito

<sup>21</sup> Costa-Moura e Silva (2012, p. 283) esclarecem que o cogito extrai e antecipa da dúvida uma certeza. De acordo com esses autores, Lacan não percebe no cogito um índice que evidencia a possibilidade de um acesso pela consciência a um verdadeiro do verdadeiro, como assim desejava Descartes, mas, pelo contrário, aponta para o cogito como uma “asserção de certeza antecipada”. Uma asserção que se impõe enquanto ato, por ser fruto não da consciência e de uma conclusão lógica, mas de uma decisão. A antecipação dessa asserção, assim como Lacan a entende, impõe-se como um ato, como uma decisão, pois não poderia ser consequência de algo perfeitamente ordenado pelas fórmulas e pelo saber, o que denuncia o ponto em que a ciência fracassa. Nessa antecipação, Lacan ([1969-1970]1999) localiza “um salto acrobático, que de modo algum deve ser desprezado como procedimento de emergência” (p. 164).

de tal ordenação do saber, como um “efeito de linguagem” (Lacan, [1969-1970]1999).

O lugar reservado à matemática na ciência moderna pode nos ser útil para a compreensão do “sujeito” como um acontecimento discursivo. Esse existente que emerge do cogito é lido, por Koyré e, assim, por Lacan, como o pressuposto necessário para um uso diferenciado da matemática pelo saber científico. A via aberta por Descartes, presente na hipótese lacaniana do sujeito da ciência, culmina, assim, na física e na ciência galileana, destacada por Koyré no fato de combinar empiricidade e matematização.

Segundo Milner (1995), “a argumentação é a seguinte: a física matematizada elimina todas as qualidades dos existentes (teorema(iii)); uma teoria do sujeito que pretenda responder a tal física deverá, ela também, despojar o sujeito de toda qualidade”(p. 33). A ideia de Koyré é a de que se passa a admitir que a matematização é o paradigma de qualquer teoria, o que permite que todo existente empírico possa ser alvo de uma técnica. Salienta Milner (1995) que “a ciência galileana é uma teoria da técnica e a técnica é uma aplicação prática da ciência” (p. 37).

A isso que existe empiricamente – nota-se que todo existente empírico pode ser instrumento de uma técnica –, que constitui objeto da ciência, que pode ser matematizado, nomeia-se de universo. Lembra-nos Milner (1995): “consideremos o aforisma de Galileu: ‘o grande livro do universo está escrito em língua matemática e seus caracteres são os triângulos, círculos e figuras geométricas’” (p. 37). O universo, assim, estabelece-se na junção entre a ciência e a técnica.

Já o discurso da episteme visava apreender o que existe de eterno, perfeito e necessário no mundo, esse era o seu objeto, e é a partir dessa apreensão que se podia estabelecer o saber científico. A matemática também tinha um lugar importante nesse discurso, e o número funcionava neste paradigma como uma chave para a obtenção do mesmo. Outro uso da matemática aplica-se à ciência moderna. A ruptura moderna faz com que a matemática não se encontre mais como um meio de requisitar o essencial, o eterno e, nisso, “os entes matematizáveis (e, por excelência, os corpos celestes) não são mais, em função disso, supostos eternos nem perfeitos” (Milner, 1995, p. 43). Os números não são mais uma forma de obter o mesmo, mas funcionam como letras, que, ao contrário

do eterno, tentam apreender a diversidade e o mutável através do cálculo. Para Milner (1995):

A peripécia galileana se esclarece por contraste: ela consiste, em primeiro lugar, no fato de que a matemática, na ciência, possa soletrar todo o empírico, sem levar em conta nenhuma hierarquia do ser [...] a matemática soletra o empírico como tal, no que ele tem de passageiro, de não perfeito, de opaco (p. 43).

Interessante notarmos a forma como Milner entende o lugar e a importância dessa modificação discursiva no ensino lacaniano. Mais uma vez, lembramos que não se trata simplesmente de uma ruptura que ocorreu em algum momento, que interessa-nos apenas para tratarmos da origem e contarmos um pouco sobre a história da psicanálise. Se assim fosse, a leitura de Lacan ainda partiria, como a de Koyré, de um ponto de vista historicista. Sustenta Milner (1995) que “não se trata apenas de uma correlação cronológica, supomos, além disso, um parentesco discursivo” (p. 34). Trata-se não de um acontecimento histórico, mas de um acontecimento discursivo.

Assim, esse existente sem qualidades, apontado por Lacan através do cogito, não é tido somente como um passo fundamental na inauguração de certo discurso. Muito mais do que isso, esse existente é visto como fundamental para a sustentação de sua ideia de discurso. Esse existente é tido como um pressuposto necessário às práticas e aos saberes modernos.

É por conta do que estamos expondo que, na formulação dos discursos, no esquema de quatro patas, introduzido pelo discurso do mestre, o sujeito aparece como um elemento fundamental. Certamente, ele vem a ocupar lugares distintos em cada um dos discursos, mas se evidencia como um elemento fundamental na estrutura discursiva.

#### 4.2.3.

#### **Ruptura 2 – Do existente sem qualidades ao sujeito do inconsciente: efeitos de linguagem**

Jacques Alain Miller (2012) esclarece que o cogito, sua subjetividade, surge no pensamento cartesiano como um resíduo da suspensão da crença e “é precisamente com base nesse cogito, como resíduo, que Lacan concebeu o fundamento que ele dá ao sujeito, para qual a psicanálise se volta” (p. 28). Em A



*ciência e a verdade*, encontramos uma citação na qual a criação do inconsciente psicanalítico é localizada frente à ciência:

Que é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência, no século a que se chamou século do talento, o XVII – ciência, a ser tomada no sentido absoluto no instante indicado, sentido este que decerto não apaga o que se instituíra antes sob esse mesmo nome, porém que, em vez de encontrar nisso o seu arcaísmo, extrai dali seu próprio fio, de maneira que mostra sua diferença de qualquer outro (Lacan, [1966]1998, p. 871).

A modificação paradigmática que nos atemos propicia modificações que tornam possível a formulação da noção de inconsciente, subjacente ao surgimento da psicanálise.

Milner aponta que a emergência da ciência moderna, ao destronar a alma e a busca pelo mesmo, próprio à episteme, abre espaço para o contingente. Segundo o autor, “a abóboda dos céus não mais existe, e o conjunto dos corpos celestes [...] apresenta-se como podendo lá não estar – sua realidade é essencialmente marcada [...] por um caráter de facticidade, são fundamentalmente contingentes” (Milner, 1995, p. 51). O infinito, em sua leitura, inscreve-se nessa formulação do contingente, marcando a inscrição de um espaço sem exceção. O infinito seria, então, o contingente em sua radicalidade máxima e irmã do que vimos sobre a noção de universo. Esse entendimento abre portas, cria terreno, para a concepção de inconsciente. A ideia é que o sujeito do inconsciente é um correlato do contingente, da noção de infinito e universo para a ciência (Milner, 1995, p. 55).

Essa abertura propiciada pela ciência é o que permite a Freud ([1900]1984), por exemplo, fazer estranhamente o uso da palavra “pensamento” em seu grande livro sobre os sonhos, levando-nos a considerar algo no pensamento, na atividade humana, bem diverso do que desejaria Descartes. Milner (1995) defende que o sonho implica na ideia de um pensamento no sonho, o que autoriza a psicanálise a afirmar que “o pensamento não é o que dele diz a tradição filosófica; principalmente, ele não é um corolário da consciência de si” (p. 34). Assim, “afirmar que existe inconsciente equivale a pensar isso pensa” (Milner, 1995, p. 34). A afirmação lacaniana de que não é a consciência a propriedade constitutiva do sujeito da ciência certamente já é uma retificação do

que pensava a tradição filosófica sobre a sua própria tradição, o que nos permite pensar em outro saber que não seja ciência, como a psicanálise.

A psicanálise nasce, então, inserida nesse mundo científico, pois “pedir a alguém que fale ao acaso, do que quiser, e supor que há uma lei no que ele diz é uma manifestação do espírito científico – reduzido à própria crença” (Miller, 2012, p. 33). O que permite ao psicanalista afirmar que “se a psicanálise não é uma ciência, ela é, entretanto, condicionada pela ciência” (Miller, 2012, p. 33).

O sujeito psicanalítico é correlato do sujeito da ciência, defende Lacan, no entanto o autor complementa afirmando que é o seu correlato antinômico. A ciência, diante do sujeito, diante desse existente que surge sem qualidades, consequente da emergência do próprio discurso da ciência moderna, como vimos, caracteriza-se pela tentativa de saturá-lo. Porém, essas tentativas mostram-se, de acordo com Lacan, fracassadas. Para sermos ainda mais fiéis à leitura lacaniana, mais do que caracterizada por essas tentativas, “a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (Lacan, [1966]1998, p. 875). E, esse fracasso<sup>22</sup>, da forma como entende Lacan, encontra-se na tentativa sem sucesso de eliminar o sujeito e o que a sua presença denuncia, o que, certamente, evidencia um paradoxo, pois se tenta eliminar o seu próprio produto. O inconsciente surge como algo que se impõe ao saber médico, mas que não pode ser incorporado como um de seus elementos, como vimos com as histéricas.

Assim, o sujeito não existe sem referência à ciência, pois ele é um resto da operação científica. Os discursos possuem esse resíduo como seu suporte.

#### **4.2.4. Do verdadeiro à verdade**

Daremos agora um passo para trás, com o objetivo de localizar mais uma das especificidades do discurso analítico. Tentaremos brevemente apontar para as implicações da afirmação lacaniana de que, com a emergência do sujeito moderno, o saber e a verdade se separam, sendo este o cenário propício à constituição da psicanálise. O entendimento de que os frutos dessa ruptura não se

---

<sup>22</sup> Importante desde já destacarmos que o fracasso de saturação não responde sempre pelo fracasso da ciência. Nos próximos capítulos veremos, de forma inversa, que essa impossibilidade é justamente o que permite o seu sucesso, posto que é através dela que temos acesso a uma série infinita de objetos, a uma produção sem fim.

aplicam a um discurso específico, mas sim ao próprio conceito de discurso, pauta-se na constatação de que Lacan inscreve essa disjunção como intrínseca a teoria dos discursos, uma vez que ele localiza o saber como um dos elementos que gira nos discursos, e a verdade como um lugar constituinte ao seu esquema de quatro patas.

Essa separação também tem a sua origem no que vimos sobre o cogito e na concepção de ciência de Popper ([1934]2001). A ideia é que, na suspensão de toda e qualquer certeza, na instauração da dúvida como método de investigação, Descartes inaugura uma forma de proceder em que o saber se separa da verdade. Nos *Escritos*, lemos:

E de novo retornar aquilo 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, p. 883).

Percebemos que a referida disjunção não só inscreve toda a forma de funcionamento da ciência, mas também a da psicanálise. No entanto, apesar da disjunção saber/verdade ter sido inaugurada pela ciência e de ser ela necessária ao nascimento da psicanálise, o que é realizado a partir dessa disjunção em muito se difere nas duas práticas. O saber é visto pelas práticas científicas como um caminho, o único caminho, de acesso à verdade do objeto.

Dentro da ciência, para aquilo que não é sabido existem dois destinos: ser considerado falso (não verdadeiro) ou ainda não sabido. O falso, nessa formulação, apresenta-se, mais do que uma forma de oposição ao verdadeiro, como o seu complemento. Tanto o verdadeiro quanto o falso podem ser entendidos como construções significantes que enredam, tecem, geram efeitos de saber que, frequentemente, são nomeados pela ciência de conhecimento.

O ainda não sabido é fundamental para a sustentação da ideia de progresso e é o que justifica o empenho das pesquisas científicas. A ciência, nesse último caso, diante disso que ainda não se sabe, percebe-se incapacitada. A verdade, nesse ainda não sabido, é vista pela ciência como um ponto distante de suas práticas, como um núcleo duro a se alcançar e inflexível diante de tudo o que se faz. Como maneira de legitimar esse núcleo duro, um imperativo faz frente: “*Continua a saber*” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 116). O que, de forma

paradoxal, legitima uma prática bastante flexível, como veremos no próximo capítulo.

Vê-se, então, duas posições possíveis da ciência frente à emergência desse existente não saturado. A ciência ou considera falso ou se vê diante disso ainda carente de recursos. Se tomamos o saber médico como estruturado pela ciência tal como definida por Koyré e Kojève, o que foge ao saber médico e não se oferece em sua instrumentalidade é renegado, sendo considerado não verdadeiro, uma farsa. Nessa forma de organização, “os histéricos ficam, assim, privados de sua simpatia”, ao mesmo tempo que são “julgados de exagero e de simulação” (Freud, [1910]1984, p. 15).

No entanto, onde a ciência reconhece a farsa do mundo ou a sua incapacidade, a psicanálise aí localiza algo que não é passível de ser saturado, marcando a presença não de algo falso ou ainda a conhecer, mas de uma impossibilidade. É o que leva Lacan a proferir que a verdade seria *foraclusa* dos interesses da ciência (ideia essa que diferencia prontamente a concepção de verdade do que é verdadeiro).

Na formalização dessa ideia, Lacan, em sua escrita sobre o discurso do analista, combina o que é disjunto (o saber e a verdade). Nesse ato, primeiramente, percebemos que apesar de disjuntos, um não pode ser sem o outro. No entanto, o diferencial é que o discurso do analista, na conjugação do que é disjunto, incorpora a impossibilidade à qual nos referimos acima, em sua própria estrutura (como ainda veremos).

A ideia de giro de discurso procura abarcar essa reorganização, na medida em que fornece subsídios para a compreensão de como algo emergente em um discurso, gerado como resto, pode aparecer em outro de outra forma, em outra posição. E é na ideia de um impossível de dar conta que os discursos podem e têm de girar.

Percebemos que o discurso da psicanálise, ao incorporar, dar lugar, a algo que a ciência “não quer saber”, institui também, inevitavelmente, outra forma de fazer, bem distinta daquela da ciência, uma organização que opera com o que lhe resta. Nas palavras de Lacan ([1966]1998): “é por esse ponto ser velado na ciência que vocês conservam esse lugar espantosamente preservado” (p. 884), o de psicanalistas.

### 4.3. #dacienciaapsicanalise

Sem início nem fim, talvez próximo a um espaço *rizomático* – como pensaram Deleuze e Guattari ([1980]1995) – surgem palavras no *Facebook* que soam como um ar de protesto. O primeiro *post* passou batido, não permaneceu nem na memória, o segundo apenas parecia com o primeiro... sem o milésimo segundo não seria possível saber que alguma coisa acontecia.

Diziam muitas coisas: algumas bem utópicas, outras, ordinariamente cruéis. Umas destacavam-se de milhares de outras mensagens, já outras confundiam-se com mensagens publicitárias ou com piadas meio sem graça. Nenhuma era sozinha. O *post* ridículo existia com aquele que fazia chorar, aquele que prezava pela paz mundial enlaçava-se como nunca a um pedido de absorventes. Não se sabia quem queria o quê. O que se sabia é que todo mundo parecia querer alguma coisa.

Dessa confusão virtual, sem cabeça nem pé, o que alguns não concebiam na década de 1990 aconteceu: fez-se disso uma forma de encontro. E as ruas ficaram cheias e não foi só de vendedores de cerveja. Com milhares e milhares. Sem líder, sem partido e todo mundo querendo e sem ter tanta importância quem queria o quê, estoura um ato político – de todo mundo e de ninguém. O Brasil, em junho de 2013, foi apenas um lugar entre tantos para essas novas formas de manifestações, como nos mostra Castels (2012) em seu livro.

Nos noticiários, um real desconcerto. A ausência de continuidade dos quereres e dos acontecimentos nas manifestações tornava difícil a criação de uma notícia. Uma manifestação que não precisava ser noticiada. E o que fazer com umas figuras bizarras, nem tão mocinhos, nem tão bandidos assim, que se denominavam *Black Blocks*?

Em 2015, surgia outro fenômeno que parecia dar algum laço àquilo que é apenas um deslizar de dedos nos celulares. Do vizinho ao marido, intimidades faziam-se públicas. Decidiu-se dar uma nova definição ao que seria concebido como “machismo”. A partir de uma invenção do Facebook, a *hashtag* que se via não era mais #euestounoparaíso. As continuidades que davam ao #meuamigosecreto eram também as mais diversas: histórias bobinhas, histórias

duvidosas, histórias bizarras e outras horrorosas. A verdade é que provocou vergonha.

Em um espaço conhecido por se falar “abobrinha” e de reinado da publicidade e de notícias duvidosas, o *Facebook*, conhecido por ter uma forma de fazer meio “americanoide”, outra coisa se faz que não *cupcake*. Do limão da limonada, faz-se munição para um estilingue. Algo parece torcido... Girou, Lacan? De quantos graus seria o giro, ainda é cedo para dizer.

## 5

### Hipótese 2: um mundo que “desce redondo”

Este capítulo intenciona expor um pouco o que pretendemos com a hipótese 2. Existe aqui a aposta de que podemos ter notícias do real de forma adequada ao funcionamento da cultura.

A ideia de uma adequação no que se refere ao real pode ser estranha dadas as tantas indicações de Lacan sobre o encontro com o real como referido à trauma. No entanto, queremos aqui sustentar a ideia de que o conceito de real serve, também, para Lacan, para pensar a sustentação de uma forma de fazer laço, de um discurso, o que nos ensina essa citação de Žižek ([2004]2006):

A ideia de colocar o Real como simplesmente o supra-sumo do núcleo traumático inaceitável não deve ser considerada, hoje, a última palavra. Não é esse o eixo central do Real lacaniano – o Real lacaniano se manifesta de maneiras muito mais sutis (p. 128).

Para essa averiguação, escolhemos um conceito que nos conta sobre uma forma específica que Lacan encontrou para tratar do objeto *a*: a latusa (*gadget* inerente ao sistema capitalista). O conceito de latusa nos serve por apontar para uma experiência bem contrária a de ruptura, pois nos oferece a possibilidade de pensar sobre uma experiência perfeitamente adequada ao funcionamento da cultura, inserido em uma forma de fazer bem específica que é o capitalismo.

Antes de pensarmos no objeto *a* como latusa, precisamos de uma introdução ao conceito de objeto *a*, ressaltando o período de seu surgimento e trazendo já algumas considerações sobre a sua relação com as criações culturais. No momento posterior, aí sim, apresentaremos o conceito de latusa, a sua articulação com o capitalismo e a forma com que ela contribui para concebermos a presença do real como impossível. O conceito de mais-de-gozar surgirá adiante, quase como uma continuação desta mesma ideia

A segunda parte acrescentará outro conceito, o chiste. Esse, como a latusa, também tem como efeito a emergência de um novo objeto e também possui, surpreendentemente, um ponto de articulação com o capitalismo.

## 5.1.

### Um objeto nem lá nem cá

Introduziremos esta seção com uma cena, oriunda de um "bate-papo" na internet, a qual serviu de inspiração à nossa proposta de articulação do objeto *a* com o capitalismo. Vamos à cena.

Em um site de bate-papo da internet, discute-se a originalidade de um tênis “de marca” em um site chinês que o venderia a um décimo do valor das lojas de um *shopping*. Os relatos se iniciam na tentativa de pôr à prova a legitimidade da marca e de sua procedência: o tênis é o mesmo que se vende nas lojas, mesmo formato, mesma qualidade, afirmam os que compraram para aqueles que ainda têm dúvidas. O que ninguém duvida é que ele em muito se distingue dos falsificados, daqueles que há muito povoam o comércio informal das ruas do centro do Rio. Mesmo assim, o público se divide em qualificá-lo ou não de original. Mais um dado surge nos relatos daqueles que compraram: o tal tênis do site chinês é feito na mesma fábrica dos tênis do *shopping*<sup>23</sup>. Uns dizem: “Ah, são os mesmos tênis”, dado que, para eles, a princípio, cessaria a discussão. Quando alguns arrematam: “o que não os tornam originais”.

Nas lojas, não restam dúvidas àqueles que se aventuram na busca de um bom produto que a marca que portam os distinguem dos demais. As discussões a respeito de um objeto “de marca”, normalmente, giram em torno do que ele significa: seria uma melhor qualidade ou uma melhor performance? Ou do dueto original x falsificado. O preço comumente “salgado” torna o objeto e sua confiabilidade normalmente indiscutíveis. No entanto, no “bate-papo” apresentado, parece emergir uma questão diferente das usuais.

O interessante desse “bate-papo” para o presente trabalho é que há uma divergência completa dos critérios de avaliação da originalidade de um produto para qualquer um dos atributos e predicados que, normalmente, são confiados a ela. A dissolução da certeza “os produtos que portam a mesma marca, com a mesma etiqueta, fabricados na mesma fábrica são originais” torna a qualidade de original e de falsificado de um produto completamente não localizável.

---

<sup>23</sup> É válido lembrar que, para as discussões que farão parte do presente trabalho, não é relevante a fidedignidade ou não dos relatos apresentados, visto que se discute aqui o que se produziu a partir dos termos apresentados.



Do "bate-papo" apresentado parece emergir uma ruptura fundamental entre o tênis e o estatuto de "original" ou "falsificado", materializada na figura do tal tênis da internet. A distância desvelada entre o objeto e o que ele significaria parece propiciar o aparecimento de um objeto indefinido, estranho que não é nem o tênis do *shopping*, o original, nem o tênis falsificado, que há muito faz parte do mundo atual. Surge, então, uma bizarra criatura que povoa um estranho *site* chinês.

Ao longo deste capítulo procuramos evidenciar algo relativo à experiência com um objeto híbrido na cultura e algumas possibilidades de sua materialização na linguagem. Assim, desse extrato de argumentação, o que aparece aí como indefinido, incerto, o qual é vislumbrado na referida distância entre o produto e o sentido que o designaria, nisso que não pode ser perfeitamente localizado, parece corresponder ao conceito de objeto *a*, desenvolvido por Lacan.

#### 5.1.1.

##### O surgimento de um novo conceito

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), este conceito é um dos que têm mais avatares na obra de Lacan, como 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* e sim o momento de sua emergência no *Seminário 10*, intitulado *A angústia*, para mais tarde partirmos para um outro momento do ensino de Lacan, pensando o objeto *a* inserido na apresentação de outros conceitos como o *mais-de-gozar* e a *latusa*.

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*, a noção de objeto

ainda encontrava-se inserida na temática da 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 nesse 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, em seu entendimento, excluiria 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, o qual diz respeito à busca do sujeito em direção ao objeto. O caminho teórico proposto por Lacan no *Seminário 4* também já 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 inserido na temática da relação de objeto, mas ainda inserido na proposta de um retorno à Freud. 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 Ensaio 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 evidencia a relação sujeito-objeto, mas, de forma contrária, evidencia a impossibilidade dessa relação.

O surgimento do objeto *a* no *Seminário 10, A angústia*, tem como base a experiência da angústia. Miller (2005) resalta 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.

Lacan (1962-1963) parte das constatações de Freud de que ela sinaliza a castração e de que tem, em sua origem, um objeto perdido. Miller (2005) 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, dessimbolizado 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.

Lacan infere sobre a constituição desse objeto utilizando-se de um instrumento teórico muito utilizado por ele em outros seminários, inclusive no seminário *A relação de objeto*, o estádio do espelho. Esse retorno tem como pressuposto situar a emergência do objeto *a* na constituição do sujeito.

No seminário *A relação de objeto*, no entanto, Lacan ([1956-1957]1995) teoriza sobre o estádio do espelho, ressaltando a formação do imaginário. Porém, ainda assim, e apesar disso, retorna-se ao estádio do espelho no *Seminário 10* no presente seminário, ainda que a partir de outra perspectiva. Miller alerta que essa nova perspectiva não faz com que a dimensão especular deva ser desconsiderada do estádio do espelho, pois é 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, a realidade de nosso próprio corpo só se constitui por

intermédio da imagem. Assim, é pela posse de um corpo que o sujeito irá pagar com a perda de algo que é próprio desse corpo, mas que, a partir de então, não mais será reconhecido dentro do que poderíamos chamar de limite ou esquema corporal.

O estágio do espelho marca a passagem da imagem corporal à “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 estágio do espelho evidencia algo de primordial no ensino de Lacan: que o corpo não é só a sua imagem. O objeto *a* localiza-se aí como um resto desse processo, como o próprio pagamento pela posse de um corpo que chama de “seu”.

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 ([1962-1963] 2005) apresenta um corpo sem unidade, com partes descartáveis e soltas que desempenham a função de objeto *a*. Os objetos seio (oral), fezes (anal), falo, olhar e voz são priorizados pelo autor exercendo a função de *a*, na medida em que se oferecem como lacunas ao nível imaginário do corpo.

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 (2008), “é nessa terra de ninguém feita de angústia e êxtase, entre eu e o Outro, que Lacan situa o objeto *a*” (p. 77).

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* ganha efetividade. A articulação entre o objeto e o desejo encontra na teoria freudiana sobre a pulsão sua ancoragem e o seu pressuposto, posto que para Freud ([1915]1984) o objeto da pulsão é o que existe de mais variável, o que nos leva a pressupor a sua inexistência. A teorização sobre o objeto e o desejo surgem como uma extensão dessa ideia.

Segundo Fink (1995), é na tentativa de compreender o que aparece como indecifrável no desejo do Outro – “o que o outro quer de mim” – que se encontra o desejo da própria criança. A mensagem que advém da demanda do Outro, ao

mesmo tempo em que produz sentido, produz um resto, algo que sobra e destoa da mensagem enviada. Uma impossibilidade se funda: a impossibilidade de se dizer tudo sobre o desejo. Isso que se destaca, se evidenciando com um furo na mensagem enviada, marca a constituição do *a* e a sua função frente à relação do sujeito com o Outro. Conclui Fink que, dessa forma, o desejo do Outro – referenciado como enigma – começa a funcionar como a causa do desejo. Segundo Lacan ([1962-1963]2005), 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 .

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 (2008), a indeterminação do Outro se traduz pela indefinição de seu desejo, evidenciado pela impossibilidade de localizar o desejo do Outro. Assim, “se esse Outro quer sem que o objeto de seu querer se defina, então a ideia de que algo lhe falta se esvaece” (p. 32).

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

De acordo com Miller (2000), 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:

... 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 (p. 40).

Percebe-se, a partir do comentário da autora, que o objeto como causa do desejo aproxima o objeto do registro do real, do limite da capacidade da linguagem de representação. Para esse entendimento, primeiramente, temos que observar que a relação entre o desejo e o objeto *a* é paradoxal: o desejo, ao mesmo tempo em que tem o objeto *a* como causa, possui como função servir como barra de acesso a esse objeto, evitando o seu confronto. Se nos guiarmos pela teoria lacaniana, o encontro face a face com o objeto não tem como resultado mais prazer. De acordo com Caldas (2007), esse confronto poderia resultar em uma experiência do objeto *a* em sua face de horror, como o resto inassimilável do Outro barrado. Experiência muito próxima ao que vimos em nossa primeira hipótese (apesar de não termos usado o conceito de objeto para tratarmos dela).

Sobre esse paradoxo, afirma-nos Miller: ao mesmo tempo em que o desejo é fascinado pelo objeto, ele, com o deslizamento metonímico, 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, p.43), pois, segundo o autor, essa relação paradoxal entre o desejo e o objeto tem a seguinte consequência: ao mesmo tempo em que o objeto pequeno *a* é irredutível ao significante, ele se encontra como o suporte do desejo e da fantasia, como a grande causa de sempre haver mais e mais objetos que se obtém ou se visa a obter.

Assim, não podemos cair no erro de supor que esse “distancia” funciona como uma barreira entre o conceito de objeto *a* e as produções e criações da linguagem. O que inferirmos sobre a proximidade que o objeto *a* possui com o real (certamente essa proximidade é mais acentuada nos seminários e escritos próximos ao seu nascimento) não pode nos deixar cair nesse equívoco. Muito pelo contrário, a teorização do objeto *a* pode nos levar a diversas contribuições sobre os objetos do mundo, como ainda vamos ver.

### 5.1.2. O objeto e os objetos

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

Goethe

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 contiguidade. É o que agora tentaremos mostrar. Propomos, então, iniciar com 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*.

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. Segundo Fink (1995) “é possível ver aqui que aquilo que Lacan denominou de ‘Coisa freudiana’ é uma versão anterior do objeto *a*” (p. 122). A partir do *Seminário 7*, de acordo o psicanalista, com a exploração do *das Ding* freudiano, Lacan dá início à investigação de uma outra forma dada ao objeto, não mais sobre o âmbito do imaginário e do simbólico, mas com uma grande proximidade do conceito de real. Porém, temos que ser cuidadosos, pois esta 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.

Porém, apesar da diferença entre esses dois conceitos se tornar cada vez mais gritante na medida em que o ensino de Lacan avança, algo que diz respeito à relação do real com o mundo será enfatizado nesse seminário e será fundamental para a posterior elaboração do conceito de objeto *a*. Žižek ([2004]2006) localiza que foi nesse seminário que Lacan introduziu o real de forma sistemática, e o introduziu com uma certa especificidade: “o real era o próximo” (p. 91). Complementa afirmando que “o próximo existe” (p. 91). Ressaltamos, assim, desde já, que uma das grandes qualidades desse seminário é trazer com tanta propriedade que nada podemos inferir sobre o real sem as criações e invenções do mundo.

Tendo isso em vista, é a partir do *Seminário 7* que o real começa a ganhar 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. Isso que foge ao sentido, o *das Ding*, é abordado por Lacan nesse seminário em suas implicações éticas.

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 de uma cultura. Já a ética – Lacan se refere a ética psicanalítica – está além do bem e do mal. Não supõe os valores e regras exigidos 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 ([1930]1984) relaciona a moral e a ética em sua obra *O mal-estar na Civilização*, diferenciando-as em sua natureza. Freud alcança a dimensão ética da ação humana, na medida em que não reduz as consequências da moral ao âmbito unicamente da obrigação de um indivíduo. Segundo Lacan ([1959-1960]1999):

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, autonomizada por Freud sob o termo de supereu (p. 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 na consideração do campo do desejo. 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.

A diferenciação entre a Coisa e as coisas não pode nos levar a pressupor a existência de uma barreira intransponível entre elas. Essa inferência nos levaria a uma ideia oposta da proposta lacaniana, pois Lacan afirma que, mesmo estando a Coisa alheia à cadeia significativa, ela só se faz presente no mundo através da linguagem.

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, pois é através do simbólico e do imaginário que o real ganha contorno. Uma das formas de discorrer sobre essa proximidade ocorre quando Lacan afirma que o princípio da realidade possui um segredo: *das Ding*. A inclusão do homem na linguagem delineia para a pulsão um outro destino, o de relacionar-se com objetos. Afirma Rinaldi (1996) que a realidade se instaura a partir da fantasia como formação simbólica, sendo esse o único modo de constituição da realidade para o homem.

O desejo é um tema central no *Seminário 7* e certamente é um dos eixos que nos permite aproximá-lo do *Seminário 10* e inclusive aproximar os apontamentos referentes à Coisa ao conceito de objeto *a*. *Das Ding* é apontado por Lacan principalmente como causa de desejo; o mesmo ocorre com o objeto *a* no *Seminário 10*, como já vimos. Assim, uma importante indicação não poderia permanecer ausente nesta seção: extrai-se do que está sendo exposto que o que nomeamos 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. Lacan opõe radicalmente demanda e desejo. No entanto, essa diferenciação não implica em 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.

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

significante. Esses objetos transitórios denunciam a 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, apontando para o que dele se inscreve como real em seu estatuto de Coisa.

Assim, os objetos da demanda, dessa forma, presentificam o real da Coisa, por apontarem para a ausência de um objeto do desejo. O fracasso da linguagem, de não conseguir significar a Coisa, é justamente o que impulsiona o deslizamento significante. É o que leva o sujeito a sempre querer mais, a exigir mais de suas relações com objetos, o que faz Lacan afirmar, já no *Seminário 4*, que o importante da relação de objeto é justamente a falta de objeto.

A dimensão ética da ação humana incide, na medida em que é junto com os objetos ordinários, no fato deles não serem “o objeto” do desejo, que temos acesso ao desejo. Assim, por mais que estejam em polos opostos, os objetos da demanda e o objeto *a*, eles possuem uma relação de intimidade e só podem ser pensados em contiguidade.

A obra *O Estranho* de Freud é um bom texto para quem pretende abordar esse paradoxo, pois nos permite localizar o objeto como heterogêneo, porém como inseparável dos significantes que povoam a linguagem. Nessa pequena grande obra, Freud ([1919]1984) pontua na palavra “estranho” [*Unheimlich*] duas significações, uma de estranheza e 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 objeto no universo linguístico a partir de sua face de estranheza. É só no que existe de mais familiar ao homem, em meio aos objetos do mundo, que surge o que dele se destaca, como “estranho”. 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.

Freud conta sobre uma possível proximidade com o “estranho”. Podemos dizer, a partir dessas considerações freudianas, que isso que se separa do próprio movimento de desejar, o objeto *a*, separa-se, mas não reside tão distante assim,

fazendo parte, apesar de estranho, de nossa experiência de mundo. Lacan ([1959-1960]1999) diz sobre isso: “o objeto de seu desejo seja, para ele, sempre mantido a distância. Essa distância não é completamente uma distância, é uma distância íntima que se chama proximidade” (p. 97).

Desta forma, a distância que o desejo instaura em relação ao objeto *a* indica um encontro hipotético com o objeto, através de uma satisfação plena e ao mesmo tempo mortífera, uma vez que apontaria para o fim do desejo, do sujeito desejan. No entanto, ao mesmo tempo, Freud nos conta sobre um encontro possível com isso que é estranho, um encontro inserido nas experiências ordinárias e não mais um encontro só hipotético.

A indicação freudiana nos leva a ideia de que não é só através do desejo, pela via do objeto “causa”, que temos acesso ao objeto *a*. Essa afirmação aponta para outro conceito também essencial ao estudo da relação do objeto *a* com os objetos: o gozo.

Embora, no *Seminário 10*, o objeto *a*, em sua face de causa de desejo, apareça como personagem principal, essa outra forma de termos experiência do objeto *a* é apresentada no final desse seminário. O objeto *a* é o que desencadeia o desejo, mas, como nos mostra Lacan, no seu encontro não há desejo. O objeto incide aqui como forma de acesso ao gozo. Segundo Lacan ([1962-1963]2005):

É nesse sentido que toda função de *a* refere-se à 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 (p. 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, distancia-se do objeto, marcando uma satisfação impossível, um gozo impossível. 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.

Sendo impossível, o gozo total torna-se uma mitologia. É nesse contexto que o gozo pleno 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*.

Tanto o imaginário quanto o simbólico se constroem a partir da impossibilidade de simbolização de *das Ding*. É o que faz com que Miller (2005) 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” (p. 49). O que guia o desejo é o seu desconhecimento em relação ao objeto. No gozo, pelo contrário, não se trata de desconhecimento. Segundo Vieira (2008), o objeto *a* “é justamente o ponto em que o desejo se consoma e o gozo consome” (p. 75). Uma ruptura se estabelece entre o desejo e o gozo, apesar de sempre serem complementares.

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

Nesse momento do ensino de Lacan, por mais que o gozo total seja considerado inacessível, discorre-se também – embora essa não seja a ênfase – sobre um gozo “que se vive”. Não se trata aqui do gozo em sua realização plena, mas de uma satisfação possível, apesar de localizada e transgressora. Segundo Miller, nesse primeiro momento, 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, p. 24). Essa é a estrutura do gozo nesses seminários. O gozo irrompe como uma transgressão à disjunção existente entre a linguagem e o real. Nas palavras de Miller (2000): “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” (p. 6).

Assim, o gozo, não mais o gozo mortífero, mas o gozo parcial, é aquele que é acessível ao sujeito, mesmo que seja pela via de um forçamento. Esse gozo também indica a Coisa, mas, ao mesmo tempo, evidencia-lhe sua condição de contornada pelo significante. 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. É esse reencontro que leva Lacan a afirmar que o que retorna da realidade é algo do real sob a forma do estranho.

Terminamos este tópico com alguns dizeres de Goethe ([1832]1981) 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” (p. 155).

### **5.1.3. Considerações a respeito do conceito de objeto *a***

Apresentado o “nascimento do objeto *a*”, pretende-se sublinhar que o acesso ao objeto através de uma transgressão não esgota todas as experiências possíveis de gozo. Entendemos que esse encontro muitas vezes apresenta faces bem mais sutis e bem vindas culturalmente. Algumas ilustrações, nesse momento, serão apresentadas como introdução a essa ideia.

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 do objeto *a* nos objetos. 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, p. 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, p. 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 excluído e estranho à cena em questão.

Gostaríamos de apresentar outro exemplo desse “excluído que se inclui”, com a 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 seus curadores, Leonel Kaz e Nigge Loddi. Segundo eles, 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”<sup>24</sup>.

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 se inclui nelas. 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.

No entanto, por mais que o barbante, o lixo, o diamante apareçam como estranhos à imagem formada, não seria demais afirmar que o objeto aparece ali só pela via de um forçamento, uma transgressão? Pois mais “estranho” que esses objetos sejam, por mais que eles “transgridam” a um determinado uso, eles

<sup>24</sup> Fonte consultada: <http://pt.museuberardo.pt/exposicoes/vik>

aparecem servindo a feitura de um objeto, uma imagem, a um propósito cultural, que é a obra de arte. Trata-se também de um uso e uma estética muito bem vinda culturalmente.

Parece, então, que algo na abordagem do objeto *a* é bem vindo ao ambiente cultural, algo que não é abordado quando falamos em um gozo acessado só pela via de um forçamento (apesar de sempre haver algum). Partamos agora para outras considerações sobre o gozo e o objeto, em outros momentos do ensino de Lacan, que podem nos ajudar a pensar sobre essa possível aplicação.

## 5.2.

### Um objeto “emplastificado”: a latusa

Vimos que Lacan rompeu com a tácita noção de objeto quando apresentou um objeto que não pode ser totalmente dotado de sentido e representado pela linguagem. No entanto, como também vimos, apesar do autor diferenciar tão propriamente o objeto *a* dos objetos do mundo, ele nos convida a pensar sobre a forma como se relacionam.

Percebe-se, assim, que o objeto *a* surge no ensino de Lacan como uma tentativa de apontar para o que sempre escapa à significação, e surge, sobretudo, da consideração de que isso que escapa se inscreve sempre dentro da experiência de cada um, incluindo aí a nossa relação com os objetos. Lacan, ao longo de seus seminários, elabora essa relação de algumas diferentes formas. A concepção de latusa surge nesse processo em um momento específico de seu ensino.

A emergência da latusa no *Seminário 17* ressalta e torna ainda mais abrangente a consideração de que é com as criações do mundo que devemos nos perguntar pelo objeto *a*, ampliando ainda mais o alcance dessa experiência, na medida em que ela localiza nos objetos, cambiáveis e valorados culturalmente – e não podemos dizer ser qualquer cultura, posto que estão inseridos no capitalismo –, a presença do real. O convite de Lacan para se pensar a articulação entre a linguagem e o real por intermédio do objeto se intensifica ainda mais com a emergência da latusa.

No *Seminário 10* a ênfase recai sobre os pedaços do corpo desempenhando a função de objeto *a* e também sobre o objeto visto como causa de desejo, o que marca que os objetos que são circunscritos na linguagem, ditos culturais, são

sempre limitados. O gozo, no *Seminário 10*, ainda circunscreve timidamente a função desempenhada pelo objeto *a*. E, como nos mostra Miller (2000), nesse seminário, ele é delineado como algo impossível ou transgressor, como uma satisfação que o sujeito obtém ao transgredir a lei.

Tanto a temática do desejo quanto a do gozo, apresentadas nos *Seminários 7 e 10*, são já indicações fundamentais para o entendimento das implicações do conceito de objeto *a* para o estudo da cultura. E, por isso, são também precondições para a emergência da *latusa* no *Seminário 17*. Porém, a partir desse seminário, podemos ensaiar uma nova leitura do gozo, possibilitada agora pela introdução de outra concepção, a de discurso.

Com o *Seminário 10* podemos, talvez, dizer que a satisfação possibilitada pelo objeto, por ser transgressora, apresenta-se na cultura como um desvio, apontando para uma falha no funcionamento de um determinado discurso. No entanto, apesar do *Seminário 17* não romper com essa leitura, não parece ser essa a apresentada através da *latusa*. O que ela oferece como novidade é a possibilidade de obter-se pela cultura alguma satisfação, sendo essa satisfação coerente e necessária aos objetivos culturais, ao engendramento de tal discurso, não mais se apresentando como um desvio. Tentaremos, agora, entender esse processo.

### 5.2.1.

#### A *latusa*: um bom (e)feito

No capítulo anterior, vimos que alguns dos efeitos da emergência da ciência moderna não podem ser acolhidos pela própria ciência, ocasionando o que denominamos de giro de discurso. Já neste capítulo, de forma inversa, tentaremos demonstrar que alguns desses efeitos são incorporados pela produção científica. No capítulo anterior nos atemos a esses efeitos como um furo. A própria psicanálise e a sua noção de inconsciente adviriam dessa análise. Porém, não é assim que vemos operar na maioria das vezes. A ciência tem sua forma de se haver com isso, um saber-fazer com o que aparece aí como fracasso, fruto da separação dela constitutiva entre o saber e a verdade. Podemos localizar esse saber-fazer não tanto no que a ciência tem de ideal, em uma ciência ideal, mas na própria produção da ciência, do que ela gera como produto. E, será a partir de seus



produtos que, surpreendentemente, iremos encontrar os frutos de uma comunhão extremamente profícua entre a ciência e o capitalismo. Para Lacan ([1969-1970]1999):

Não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua chave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência. Isso sempre foi visto e, em todo caso, é tudo o que vemos quando se trata da verdade, ao menos da verdade primeira, daquela que não obstante nos interessa pouco, embora a ciência nos faça renunciar a ela dando-nos somente o seu imperativo *Continua a saber em um certo campo* – coisa curiosa, num campo que tem com o que te concerne, a ti, meu bom homem, uma certa discordância. Pois bem, ele é ocupado pelo mito (p. 115-116).

Como iremos demonstrar, a ciência não só emerge de uma disjunção que tem como consequência a separação entre o saber e a verdade, como também se nutre dessa disjunção, ganhando potência e um espaço incalculável. Lacan ([1969-1970]1999) diz sobre a castração como uma “carência do discurso” (p. 163). Porém, não é sempre que esse espaço, ao revelar uma “carência” da ciência, surge oferecendo-se como uma brecha para a emergência de outros discursos, como vimos com a psicanálise. Essa carência parece fundar um espaço que se oferece não revelando algo que lhe falte ou a sua falha, mas como uma promessa – de novas tecnologias, ou de um avanço científico.

É pela impossibilidade de uma perfeita interposição entre o significante e o saber (disjunção contemporânea e intrínseca à disjunção entre o saber e a verdade), que a ciência encontra-se incapaz de dar a última palavra da verdade das coisas. O interessante é que a ciência faz dessa impossibilidade, que poderia ser vivida só como uma falha, o seu mais valioso recurso, revelando aí uma “nova potência”. Vejamos:

Quem pode, em nossa época, sonhar sequer por um instante em deter o movimento de articulação do discurso da ciência em nome do que quer que possa acontecer? As coisas, meu Deus, já estão aí. Elas mostraram onde vamos, de estrutura molecular a fissão atômica. Quem pode pensar sequer por um instante que se poderia deter aquilo que, do jogo de signos, de inversão de conteúdos a mudança de lugares combinatórios, provoca a tentativa teórica de pôr-se à prova do real da maneira que, revelando o impossível, faz dele brotar uma nova potência? (Lacan, [1969-1970]1999, p. 110).

Lacan não toma os efeitos da ciência como inerentes apenas aos espaços científicos e aos homens da ciência, como vimos no que se chamou de uma “alta

potência”. Como forma de evidenciar o seu alcance, a maneira com que atinge a todos nós, fala-nos de ondas, de vibrações, com um alcance inestimável. Conforme Lacan ([1969-1970]1999) nos diz:

O mundo que se presumia ser o nosso desde sempre está agora povoado, no lugar mesmo em que estamos, por um número considerável, sem que vocês tenham a menor suspeita, do que se chama de ondas se entrecruzando. Isto não deve ser subestimado como manifestação, presença, existência da ciência (p. 169).

Assim, a disjunção apresentada que permite que o significante-mestre atue como agente desvinculado do saber gera efeitos não só acolhidos pelas práticas científicas, como são essenciais para a sustentação e perpetuação dessas práticas. São esses os efeitos que nos interessam neste capítulo. É na medida em que a verdade é foracluída do discurso da ciência, que se impõe o seguinte mandamento resumido por Lacan: “continua a saber”. Esse mandamento permite à ciência um alcance inestimável, vislumbrado por Lacan quando ele se refere à forma “galopante” da emissão da ciência ou de sua “energética”. É tendo em vista esse alcance que ele nos adverte: “é impossível deixar de obedecer o mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência – *Vai, continua. Não para. Continua a saber cada vez mais*” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 110). Segundo Lacan ([1969-1970]1999):

Estamos cada vez mais familiarizados com as funções do agente. Vivemos numa época em que sabemos o que isso veicula – falsificações, publicidade, troços para vender. Mas sabemos também que é com isso que a coisa funciona, a ponto que estamos da eclosão, do paroxismo do discurso do mestre numa sociedade que encontra aí o seu fundamento (p. 133).

A emergência desse imperativo determina um contorno precioso à aliança entre o discurso do mestre e o capitalismo, como a citação acima evidencia, pois gera a não necessidade de haver um mestre presente, pois o que permanece, o que é já suficiente para o funcionamento do discurso, “é apenas o imperativo categórico *Continua a saber*. Não há mais necessidade de que ali haja alguém ou mesmo alguma “ideia” que sustente esse imperativo. Estamos todos embarcados, como diz Pascal, no discurso da ciência” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 111). Esse imperativo não só engloba a todos, como tudo pode ser dela objeto. Não só todos

estamos embarcados – todos somos consumidores potenciais – como tudo pode também ser consumido.

Em um mundo onde emergiu, de maneira que existe de fato, sendo uma presença no mundo, não o pensamento da ciência, mas a ciência de algum modo objetivada, refiro-me a essas coisas inteiramente forjadas pela ciência, simplesmente essas coisinhas, *gadgets* e coisa e tal, que por enquanto ocupam o mesmo espaço que nós no mundo... (Lacan, [1969-1970]1999, p. 157).

### 5.2.2.

#### O capitalismo e o objeto *a*: criador e criatura

Vimos que, a partir de uma ruptura, localizada por Lacan em relação ao lugar da verdade, uma modificação incide no discurso da ciência que faz com que não mais reconheçamos nela aquilo que a sustentava enquanto discurso, sendo este a busca do conhecimento como o seu mais importante fim. Uma ruptura da ciência com ela mesma – o que dá origem à ciência moderna – que faz com que não possamos olhar para a história da ciência apenas como a continuidade de um mesmo discurso. Segundo Lacan ([1969-1970]1999):

Teríamos que levar em conta, também em nossa época, aquilo que chega bem além, e que é efeito de quê? De um saber que progrediu menos por sua filtragem, por sua crítica, como se diz, do que por um impulso audaz a partir de um artifício, sem dúvida o de Descartes – outros escolherão outros –, o artifício de remeter a Deus a garantia da verdade [...] pelo mero jogo de uma verdade, não abstrata, mas puramente lógica, pelo mero jogo de uma combinatória estrita, submetida simplesmente à necessidade de que, pelo mero jogo de axiomas, lhe sejam sempre apontadas as regras, pelo mero jogo de uma verdade formalizada – eis que se constrói uma ciência que nada mais tem a ver com os pressupostos que desde sempre a idéia de conhecimento implicava (p. 169).

Lacan mostra que o *pas de deux* da ciência com o capitalismo introduz uma forma toda particular de manejo do *a*. A *latusa* seria um efeito dessa forma de manejo. Para um melhor entendimento desse manejo, o autor refere-se à matemática, relatando que a ciência moderna “surgiu daquilo que estava em germe nas demonstrações euclidianas”, ou seja, “a manipulação do número como tal” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 168). Vimos, no capítulo anterior, que o lugar reservado à matemática na ciência moderna não é mais a de formalização do mesmo, mas, ao contrário, de formalização de um existente sem qualidades, lugar que Lacan também reserva ao *a*. A manipulação do número, a observação da

repetição que nela se instaura, como na proporção euclidiana e na série de Fibonacci, evidencia algo que é próprio da linguagem, da natureza da própria rede significante – “tal repetição tem um custo, e institui, no nível do *a*, a dívida da linguagem” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 167).

Acrescenta ainda, “coisa singular, esse *a*, reparem bem, basta que ele subsista” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 167). Percebemos, então, que a presença do *a*, o fato dele subsistir em um discurso como um de seus elementos, é o que permite ao discurso o seu funcionamento e a sua manutenção, circunscrevendo toda uma forma de estar no mundo, o que Lacan nomeou de saber. No caso da ciência, diríamos tratar do que ela nomeou de conhecimento, uma forma de perceber o mundo tal como ele é, o que Lacan ([1969-1970]1999) aponta como nada mais do que um efeito de suas criações, pois “é justamente graças a esse jogo do número que nos dedicamos efetivamente a produzir vibrações que nada tinham a ver com os nossos sentidos ou com a nossa percepção” (p. 168).

Assim, Lacan utiliza-se da matemática como forma de ter acesso ao discurso da ciência, pois é através da repetição, do que faz o *a* subsistir, que acessamos algo que tem “efeito de conhecimento”, e que ele denuncia como um sonho, mas que serve muito mais à produção e à criação de mais e mais objetos. Em suas palavras:

Isto, de certa maneira, não passa de uma articulação local [...] Foi feita só para lembrar o que vem a ser a ciência tal como a temos agora [...] presente em nosso mundo de um modo que ultrapassa em muito tudo o que se pode especular sobre um efeito de conhecimento. Com efeito, não deveríamos esquecer, de qualquer modo, que a característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento de mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção (Lacan, [1969-1970]1999, p. 168).

Como resultado dessa ruptura, um novo espaço se produz, o qual, de imediato, não serve mais tanto a uma busca por uma teoria do conhecimento, mas serve à ciência em suas criações, como já foi dito. Foi a partir dessas criações que o discurso da ciência se reorganizou, reservando outro lugar ao *a*. Sobre a formalização desse espaço: “o espaço que se desdobram as criações da ciência, só podemos a partir disso qualificá-lo de insustância, de acoisa, numa só palavra. Fato que altera completamente o sentido de nosso materialismo” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 169).

Como consequência desse espaço onde não se tem mais (ou só) como objetivo o conhecimento, mas a fabricação de coisas, um gozo sem forma, estruturado a partir do vazio, faz-se presente uma pretensa uniformização da ideia de uma percepção de mundo: “o que eu percebo, pretensamente original, deve, com efeito, ser substituído por um opercebe [*operçôit*]” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 170). Explica-nos Lacan ([1969-1970]1999) que este vazio é necessário para o próprio funcionamento da máquina, “na medida em que a ciência se refere a uma articulação, que só se concebe pela ordem significativa, é que ela se constrói com alguma coisa da qual antes não havia nada” (p. 170). Lacan ([1966]1999) aponta que o vazio aparece no gozo sem forma do que denominou de *opercebe* da ciência, apesar deste efeito ser esquecido pela ciência – “esquecimento” este referido também em seu escrito *A ciência e a verdade*.

Desta forma, Lacan ([1969-1970]1999) concebe na incidência da ciência a criação de um espaço, um lugar ocupado pelas “fabricações da ciência”, resultantes de uma “sucessão de zonas que ela qualifica” e que não passam “de efeitos de uma verdade formalizada” (p. 170). Lançando mão da palavra *aleteia*, que quer dizer “verdade” em grego, nomeou esse lugar de *aletosfera*, espaço ocupado por ondas “hertzianas ou quaisquer outras” (p. 171), o que faz com que seja impossível ou, quase impossível, escapar de ser tocado por ela. Lacan nos indica que basta um microfone para se ligar a *aletosfera*, marcando que uma vez a ela vinculado, são inevitáveis os seus efeitos de estrutura.

Lacan nomeou essas fabricações de *latusas*. As *latusas* seriam um produto da ciência moderna. Elas ocupam o espaço sustentado por uma verdade formalizada que tem como fundamento o “opercebe” da ciência. Lacan vislumbra a *latusa* como uma nova forma de se pensar o objeto *a*, posto que, como já estava de certa forma presente no *Seminário 10* sobre o objeto *a*, a *latusa* não é o Outro, tampouco o ente, mas situa-se entre eles. O conceito de objeto *a* toma corpo na *latusa*, marcando que a articulação entre o real e a linguagem não é sem efeito e pode ter efeitos ao infinito. A *latusa* é apresentada no *Seminário 17* como um desses efeitos.

Assim, o objeto *a* como *latusa* permite a Lacan pensar no conceito em sua relação com a cultura, dando a ele um contorno mais abrangente se pensarmos em seu surgimento no *Seminário 10*. Vejamos:

E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas* (Lacan, [1969-1970]1999, p. 172).

Nesta citação, observamos que o encontro com o objeto *a*, concebido como *latusa*, não indica uma rachadura no modo de funcionamento de um discurso, mas, pelo contrário, é adequado a ele e, mais ainda, fundamental para a perpetuação de sua lógica de funcionamento. Nessa adequação, também fica clara a menção ao capitalismo, já nos indicando a confluência entre a ciência e os objetivos do mercado de consumo, resultando em uma nova forma de o mestre operar. É com esse direcionamento que escutamos quando Lacan nos diz que todos temos relação com algumas *latusas*, já que o milagre da multiplicação faz parte de sua natureza. Ele conclui: “o mundo está cada vez mais povoado de *latusas*” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 171).

No entanto, Lacan ([1969-1970]1999) nos adverte: “não fiquem tranquilos quanto às suas relações com a *latusa*” (p. 172), apesar da “aproximação com a *latusa*... nos acalmar um pouquinho” (p. 172) – referindo-se ao caráter paradoxal da relação da *latusa* com a angústia, já que esta, apesar de acalmar, também revela que a angústia não é sem objeto. Lacan nos oferece como questão: “o importante é saber o que acontece quando a gente entra verdadeiramente em relação com a *latusa* como tal” (p. 172), pois, apesar de esta se dar a partir de qualquer objeto, paradoxalmente, não se trata da relação com qualquer coisa, como fica claro no estudo do objeto *a*.

### 5.3.

#### **Onde se perde é onde se ganha: o mais-de-gozar**

A *aleto*sfera, na medida em que permite que as *latusas* possam ser articuladas em um discurso, constitui um campo de gozo. Mais precisamente, instaura-se um campo de gozo que abre espaço para as *latusas* figurarem no mundo. Para esta elaboração, o próprio conceito de gozo teve de ser reformulado no ensino de Lacan, possibilitando a entrada de uma nova concepção que é a de *mais-de-gozar*<sup>25</sup>. Para essa reformulação, a teoria dos discursos foi fundamental,

<sup>25</sup> Nos *Escritos*, lemos: “É importante lembrar a ambiguidade da expressão *plus-de-juir*, que aponta tanto para um *a-mais* de gozo quanto para um *não-mais* de gozo” ([1970]2003, p.302).

na medida em que pôde, de forma mais ampla, situar o gozo na experiência cultural. A partir do mais-de-gozar, poderemos compreender melhor o fato do real fazer parte da constituição de um discurso, de seu funcionamento, não estando só relacionado a ele pelo viés da transgressão e da ruptura.

Lacan ([1969-1970]1999) aponta que “a manipulação do significante e sua eventual articulação” (p. 46) se encontram na origem da psicanálise, na medida em que “a linguagem é a condição do inconsciente” (p. 42). Para conceber um inconsciente articulado, foram necessários a Freud dois passos: primeiramente, situar o desejo no inconsciente e, depois, a partir da obra *Além do princípio do Prazer* (1920), considerar a repetição como uma função necessária a essa articulação. É a partir da ideia da repetição, de um retorno ao inanimado, que ele situa a pulsão de morte em sua teoria. Em torno do conceito de inconsciente, Freud articula “o inanimado, ponto de horizonte, ponto ideal, ponto fora do traçado” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 47). Lacan ([1969-1970]1999) nos fornece uma leitura preciosa da segunda tópica freudiana, apontando que “a repetição se funda em um retorno do gozo” (p. 47). Mostra-nos, ainda, que o que se repete se estabelece a partir de uma perda, sendo a perda, sempre, perda de gozo.

A concepção de discurso lacaniano se funda nesta perda. Indica Lacan ([1969-1970]1999) que, no formalismo próprio à ideia de discurso, na produção de um saber articulado sobre o mundo, algo se perde: “e é no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo de *a*” (p. 50).

Interessante notarmos que o conceito de mais-de-gozar permite ao gozo outra leitura. Não estamos mais no terreno do gozo visto como um acesso irrestrito à satisfação plena e, por isso, impossível de se experimentar culturalmente, ou seja, possível de existir só no mito, como ainda veremos. Como um pai, todo gozador que possui para si todas as mulheres e barrado pela emergência da lei. A concepção de mais-de-gozar é uma alternativa à ideia de que o gozo é impossível aos meros mortais e que se situa como transgressor em relação à cultura e às suas leis.

Coloca Lacan ([1969-1970]1999), baseado nos preceitos de Freud em o *Mal Estar da Civilização* (1930), que “a felicidade, é preciso dizê-lo, ninguém sabe o que é” (p. 76), no entanto, mesmo assim, sabemos que somos meio felizes, ou felizes por alguns segundos aqui e ali, o que chegamos a ver em nosso segundo

capítulo. O conceito de mais-de-gozar vem para marcar que, apesar de não termos acesso a um gozo total, irrestrito, gozamos. Ao contrário da ideia de que o gozo está à parte da cultura ou na transgressão do que a cultura oferece como bem, constrói-se, a partir da teoria dos discursos, a ideia de um campo de gozo estruturado a partir da cultura e inerente aos laços sociais que a compõem – afirmação esta que não entenderíamos se pensássemos apenas no gozo como irrestrito e transgressor. Nas palavras do autor:

Não se trata de uma transgressão, de irrupção num campo proibido em virtude do ajustamento de aparelhos vitais reguladores. De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis porque o introduzi de início com o termo *mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda – alguma coisa é necessária para compensar, por assim, dizer, aquilo que de início é número negativo – que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir (Lacan, [1969-1970]1999, p. 52).

O conceito de mais-de-gozar surge, então, relacionado ao que já estava presente na obra de Lacan desde o início de seu ensino acerca do significante e de sua distância em relação à concepção linguística de significado. A teoria do significante já nos evidencia a ideia de um ganho através de uma perda: não há sentido em um significante, e é justamente por causa dessa ausência que o sentido se produz através do seu encadeamento. É nessa eterna tentativa de apreensão de sentido que podemos localizar a repetição necessária à constituição do mais-de-gozar.

De acordo com Miller (2000), a incidência do mais-de-gozar traz novidades à concepção lacaniana de gozo. O autor nomeia de gozo discursivo a teoria sobre o gozo presente nos seminários 16 e 17 e em *Radiofonia* (1970). Nesse paradigma, nasce o mais-de-gozar, que 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, p. 100), ou, como nos evidencia o próprio Lacan ([1969-1970]1999) no *Seminário 17*: “é efetivamente como ligado à própria origem da entrada em ação do significante que se pode falar em gozo” (p. 188).

Vemos, então, que o mais-de-gozar tem sua origem em uma perda provocada pela irrupção do significante. Todavia, o significante, ao mesmo tempo em que introduz uma perda de gozo, provoca outra forma de gozar, através de um



suplemento de gozo. A repetição do significante, própria do movimento metonímico, é aparelho de mais e mais gozo. O gozo transborda, mas não chega a “deter totalmente esse desperdício de gozo” (Miller, 2000, p. 100).

O saber (S2), um dos “lugares” necessários à constituição de um discurso no esquema “quadrípode”, na medida em que se ancora em uma rede significante, produz entropia, fundada na presença e na repetição do *a*. O conceito de mais-de-gozar surge como forma de evidenciar a inscrição do *a* na rede de significantes, articulada pelo saber. Nas palavras de Lacan ([1969-1970]1999):

Tal saber é meio de gozo. E quando ele trabalha, repito, o que produz é entropia. Essa entropia, esse ponto de perda é [...] por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo. Nisso se traduz, se arremata e se motiva o que pertence à incidência do significante no destino do ser falante (p. 53).

Assim, 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-de-gozar, a perda é significantizada. Como resultado, objetos variados surgem desse processo, dando nome à função desempenhada pelo objeto *a*. Desdobram-se agora objetos variados que não são reduzidos àqueles colados ao corpo, priorizados, por exemplo, no *Seminário 10, A angústia*.

Aí está o oco, a hiância, que de saída um certo número de objetos vêm certamente preencher, objetos que são, de algum modo, pré-adaptados, feitos para servir de tampão [...] oral, anal, escópico e mesmo vocal. Esses são os diversos nomes com os quais podemos designar como objeto o que concerne ao *a* – mas o *a*, como tal, é propriamente o que decorre do fato de que o saber, em sua origem, se reduz a articulação significante (Lacan, [1969-1970]1999, p. 52).

A teorização sobre as latusas surge nesse processo, evidenciando-nos que o gozo, ou as porções de gozo as quais temos acesso, pode ser acessível através da cultura e do que ela nos oferece. Assim, em “certo momento da história”, que tem nos indícios do capitalismo sua localização, vemos que o mais-de-gozar passa a deter um posto fundamental na estruturação e manutenção de um discurso que tem no capital e na criação de objetos a sua razão de ser. Vejamos: “alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história [...] a partir de

certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí se chama de acumulação de capital” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 189). Indo além, Lacan nos aponta que o fato do discurso do mestre estar “tão solidamente estabelecido” se deve ao que Marx mapeou como aquilo que sustenta o sistema capitalista: a mais-valia. Lacan se apropria da teorização de Marx sobre a mais-valia para tratar desse gozo a mais. Apropriação conceitual essa que agora reservaremos um tempinho para tentar compreender.

### 5.3.1. Mais vale é gozar

A aproximação entre o mais-de-gozar e o capitalismo ocorre na instauração da própria concepção no ensino de Lacan. O mais-de-gozar surge como uma possível leitura à teorização de Marx sobre a mais-valia. Mais propriamente, diríamos que o conceito de mais-de-gozar surge no ensino de Lacan na utilização da teorização de Marx sobre a mais-valia como instrumento para se ler Freud. Percebemos isso quando, em *Radiofonia*, observamos a polêmica afirmação de Lacan ([1970]2003): Marx, em sua teoria a respeito da mais-valia, localizou o sintoma antes mesmo de Freud.

Como se sabe, Freud ([1930]1984), 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 humano e a cultura; perda essa 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 da pulsão se realizar; não totalmente, observa Freud, mas o possível da civilização. O que ele aponta, a partir de sua teorização sobre a cultura é que, mesmo no impossível de se realizar – nos embates com a cultura –, se encontra alguma satisfação. Com o conceito de sintoma, o autor nos mostra que o sujeito se satisfaz mesmo em sua perda de satisfação, indicação esta preciosa na formulação lacaniana do mais-de-gozar.

Ao afirmar que Marx teria, digamos assim, inventado o sintoma antes de Freud, Lacan mostra que o filósofo foi o primeiro a 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. A equivalência entre a mais-valia e o mais-de-gozar funda-se sobre uma perda fundamental, como afirma Lacan ([1969-1970]1999) no *Seminário 17*: “o que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação de gozo. Porém essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente do mais-de-gozar” (p. 84).

Marx ([1867]1962) distingue, 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, as quais 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 que faz com que o valor de troca sempre esteja 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, consequentemente 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 à sua produção. Nas palavras de Marx ([1867]1962):

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 (p. 69).

Esse processo resulta em mais-valia, que 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 o capitalismo enreda-se sobre um excedente. 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) coloca 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 resulte em cada vez mais valor de troca, gerando a mais-valia; essa 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, p. 89). Como consequência, 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 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, p. 84).

A forma com que os objetos são inseridos nesse circuito econômico é certamente um dos destaques de Lacan. Evidencia-se que a economia e a produção capitalista nos ensinaria algo sobre a relação dos objetos com o desejo e com o gozo:

... sobre a relação do capitalismo com a função do mestre, sobre o caráter completamente diferente do que se pode fazer com o processo de acumulação na presença do mais de gozar, sobre a própria presença desse mais-de-gozar curto e grosso, o gozar simples, o gozar que se realiza na cópula nua e crua? Não é precisamente daí que o desejo infantil toma força? (Lacan, [1969-1970]1999, p. 103).

Lacan salienta 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 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, o qual 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, p. 90).

A distinção entre o desejo e a demanda que vimos 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. O desejo, enquanto alienado de seu objeto, o objeto *a* como causa, envereda em busca de outros objetos que possam ocupar esse lugar, rompendo com um modelo de intencionalidade, no qual o desejo se encontra face ao objeto (Miller, 2005). 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. Porém, como já nos mostrava Freud através do conceito de sintoma, como já vimos, ainda assim se goza, e se goza 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.

Em *Radiofonia*, Lacan ([1970]2003) situa o mais-de-gozar como “furo a preencher” (p. 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”. Nesse sentido, 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, em *Televisão*, 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 ([1973]2003) 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 (p. 517).

A perda de gozo é, portanto, localizada por Lacan como o grande suporte da economia, seja capitalista, seja pulsional. Segundo Indart (2003), 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.

Mostra-nos Aflalo que: “o objeto *a* é uma falta que engendra uma incessante recuperação de gozo, pois a defasagem não pode ser reabsorvida” (Aflalo, 2008, p. 83-84). Por essa razão, evidencia-nos Indart que sempre haverá acumuladores e consumidores insatisfeitos e que isso é essencial para o funcionamento do capitalismo. 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”. 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.

Lacan, por essa via, produz uma interessante torção nos apontamentos de Marx, pois é precisamente nesse trabalho visto como desumano que ele aponta para o que existe de mais humano, o trabalho do inconsciente. Nas palavras de Lacan ([1970]2003):

... 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 (p. 434).

É por isso que Miller (2000) nos ensina que a relação que se mantém com os objetos da cultura pode ser entendida através do gozo como mais-de-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, proporcionam-nos pequenas fatias do gozo através de uma satisfação que dura apenas alguns instantes. O psicanalista também afirma que esses objetos alimentam ainda mais a falta de gozo, promovendo cada vez mais o mais-de-gozar.

Em resumo, Lacan ([1968-1969]2006) se serve da teoria de Marx sobre a lógica capitalista para “situar a função essencial do objeto *a*” (p. 16), conceito já presente em seu ensino, mas que, com a teorização sobre o mais-de-gozar, ganha outra localização. Assim, o mais-de-gozar e os objetos que o complementam, as chamadas latusas do *Seminário 17*, permitem-nos compreender o porquê de Lacan situar o real como intrínseco à linguagem e, assim, à experiência cultural. O mais-de-gozar nos permite perceber que a articulação entre o real e a linguagem produz efeitos, sendo estes situados nunca fora de um campo discursivo.

Como forma de finalizarmos nossa exposição sobre o mais-de-gozar e de lançar alguma luz sobre a possibilidade apontada através do mais-de-gozar de, na experiência cultural, criar/fabricar coisas onde se perde, na medida em que o gozo pressupõe a alienação, e de evidenciarmos que não podemos fazer referência a um objeto pré-discursivo, propõe-se, como exemplo, agora a partir da arte, não mais da ciência ou do consumo, resgatar um questionamento extraído de uma visita a exposição de Vik Muniz realizada no Museu de Arte Moderna (MAM), no Rio de Janeiro.

Em uma das séries de fotografias de Vik Muniz, as imagens foram produzidas tendo como instrumentos diamantes. Com os diamantes, o artista deu lugar à imagens, aos retratos de divas do cinema. O *glamour* dos diamantes foi perfeito para retratá-las, fazendo alusão à “imortalidade hollywoodiana”.



Figura 2: 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. Com o leilão de fotos de diamantes como referência, o curador nos indaga: “as *Imagens de Diamantes* nos remetem à questão: uma imagem de diamantes valeria mais do que uma imagem de chocolate?” (Herkenhoff, 2009, p. 23).

#### **5.4. Considerações sobre o impossível na latusa**

No segundo capítulo, apontamos que a menção lacaniana do real como impossível seria uma referência fundamental para nosso estudo. Entendida a forma com que a latusa é introduzida no ensino de Lacan em consonância com a também lacaniana concepção de mais-de-gozar, gostaríamos de fazer algumas considerações sobre as possibilidades de pensarmos em um impossível a partir delas.

Foi por meio da afirmação de que a estruturação de um discurso se funda sobre o que resta do engendramento da cadeia significante, o *a*, que apontamos para a definição lacaniana de real “o impossível é o real” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 175) ou “o real se define como o impossível” (p. 183). Ressaltamos agora o fato de Lacan ([1969-1970]1999) também fazer referência ao impossível em suas elucubrações a respeito da latusa: “é no plano do impossível, como sabem, que defino o que é real [...] Isto faz parte da posição da latusa” (p. 173).



Mas como podemos entender esse impossível a partir de um objeto tão bem inserido dentro das produções culturais?

Para isso, nos valeremos do mito em sua aproximação do conceito de discurso. Todo discurso encerra em si uma mitologia, na medida em que ela permite aos seus elementos integrantes localizações particulares e por ter como efeito um saber sobre o mundo.

Deste modo, o impossível também é localizado por Lacan no mito. Cabe aqui a observação de que não é à toa o uso de Freud de um mito para se referir à origem da cultura. Sua importância reside no fato de ele ser um instrumento recorrente no desenrolar da teoria freudiana, fazendo-se presente em *Totem e Tabu* (1913), na referência ao Édipo e em *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Como exemplo, vejamos a obra *Totem e Tabu*. A escrita do livro incomodou a muitos. É como se argumentassem: como pode a existência na história de um único homem que possuía para si todas as mulheres da tribo? Isso é um mito, disseram alguns de forma pejorativa, o que prova que não é real. Lacan provoca uma inversão em alguns fatores, na contramão dos argumentos daqueles que se incomodavam por uma teoria “científica” ter como fundamento um fato não tão verdadeiro, nos adverte: é justamente por ser um mito que aí temos o real.

É por vislumbrar o real que Freud insiste na verdade dos acontecimentos de *Totem e Tabu*. Ao contrário de enfatizar apenas uma cadeia de elementos simbólicos e imaginários, Lacan localiza o real no mito. Algo do real que não poderia ser acessado por Freud de outra forma. No caso de *Totem e Tabu*, a referência ao pai morto como aquele que detém para si todo o gozo evoca o real presente no mito.

É evidente que seria impossível a existência de um homem que gozasse de todas as mulheres, pois, como coloca Lacan ([1969-1970]1999) de maneira bem-humorada, “já é muito dar conta de uma” (p. 130). Esse atributo, por si só, mostra-nos o quão distante o pai do mito se encontra dos homens, simples mortais. Um pai morto, que é em si mesmo todo o gozo, evoca o impossível presente na história.

O pai morto é uma das referências muito utilizadas por Lacan para pensar o real sobre o ponto de vista cultural. Freud indica que a morte de um único homem que detinha para si todas as mulheres é o ponto de partida para isso que chamamos cultura. A partir da interdição ao gozo total, todos os outros homens,

unidos em sua resignação e culpa, deveriam se contentar em ter de escolher (quando também escolhidos, se quisermos atualizar o mito) uma mulher apenas. Lacan localiza nesse pai mítico o real, marcado pela referência ao impossível. Ponto de impossível necessário para que haja cultura, intrínseco à sua estrutura.

O mito do pai todo gozador, na origem da cultura, pode ser visto apenas em sua negatividade, ou seja, evidenciando que, na cultura, como consequência de um interdito fundador, a busca pela satisfação é contínua e o encontro, impossível. No entanto, tendo em consideração o que vimos sobre a latosa e o mais-de-gozar, talvez possamos questionar se essa leitura não seria incompleta, se não poderíamos também ressaltar no mito de Freud um caráter “positivo”, um fator positivo que teria como suporte uma negatividade. E se analisarmos o mito pelo mito, sem tentarmos extrair daí possíveis verdades, incluindo possíveis origens, veremos que o pai também se inclui neste como um personagem.

E o que é um personagem? O personagem inclui também a indicação lacaniana do impossível, no entanto é o impossível apresentado na introdução de uma novidade, de um produto próprio ao mito e à sua criação. Sem dúvida, seria absurda a alusão à ideia de um mito sem a presença de pequenos impossíveis. O que seriam dos mitos com crianças que envelhecem com o passar dos anos e com heróis que ralam o joelho a cada pequeno confronto com o inimigo? Diríamos então que, nessa leitura, o pai todo gozador, agora como um pequeno impossível, estaria mais para o Papai Noel<sup>26</sup>.

O Papai Noel também traz alguma coisa da antiga leitura. Ninguém é o Papai Noel; ninguém nunca viu, só se ouviu falar. No entanto ele está em todos os *shoppings*; se não quisermos uma referência tão capitalista assim – tarefa difícil já que estamos lidando com o Papai Noel –, podemos dizer simplesmente que todo mundo sabe quem ele é: um velhinho simpático de barba branca, que anda com uns duendes esquisitos e que tem sobrepeso. Além disso, por mais que ninguém tenha de fato visto o Papai Noel, ele em alguns momentos dá alguma “bandeira”, deixando para trás algum rastro. Sabem que ele gosta de perambular de madrugada e, inclusive, chega a deixar recado, por exemplo, que estava atrasado e

<sup>26</sup> Lacan ([1955-1956]1988), no *Seminário 3*, refere-se ao Papai Noel ao discorrer sobre a relação entre a função do pai e o ordenamento significativo ao qual estamos normalmente inseridos. Diz que “... todos vocês estão, e eu mesmo com vocês, inseridos nesse significante maior a que se chama o Papai Noel. Com o Papai Noel, isso se arranja sempre, e direi mais, isso se arranja bem” (p. 370).

que não pôde esperar o pequeno morador acordar. Mesmo sendo diferente do coelhinho da páscoa, o Papai Noel também se faz presente mostrando o rabinho. Uma boa indicação para o estudo do objeto *a* que, por não ser dotado de qualidades como um objeto qualquer, também só se faz presente mostrando o “rabinho”, ou seja, a partir de rastros. Por essa via, podemos dizer que o objeto *a*, quando aponta para uma ausência, refere-se a uma “presença da ausência”.

Chama-se atenção para o fato de que temos no pai do mito duas possíveis dimensões do impossível em relação ao mito e à cultura. A primeira é a presença de um pai todo gozador e, assim, impossível culturalmente. Aqui temos a menção de um gozo total e irrestrito. Contudo, temos também o pai personagem, impossível no mundo, mas necessário e extremamente compatível com a história e com o enredo, com o funcionamento de um discurso. Vemos que uma noção não precisa excluir a outra, pelo contrário, elas se sobrepõem. Em analogia à concepção de gozo, é só a partir do pressuposto de um gozo irrestrito e impossível de ser experimentado que podemos ter acesso a outro, extremamente compatível com a cultura e com o que ela oferece como satisfação.

O que o estudo da *latusa* e do *mais-de-gozar* nos ensina, a partir dessa “tosca” analogia do pai do mito com o Papai Noel, é que estaríamos distantes do mito freudiano se considerássemos apenas o caráter negativo do pai todo gozador e da indicação lacaniana do “real como impossível”. O personagem se apresenta no mito pela sua presença e não por sua ausência. Essa presença, presença material, é o que a *latusa* evidencia. E o que ela nos ensina é que essa presença pode ganhar corpo, ser objetalizada.

Vemos, então, que a *latusa* rompe com certa leitura que frisa a negatividade da relação entre o impossível e o objeto, é ela: o objeto experimentado nunca é o objeto desejado – um “não é mamãe” subjaz a essa proposta, o que faz com que “impossível” seja sempre a qualidade do “objeto impossível de se experimentar” e não do objeto “experimentado”. O que aqui aprendemos com a *latusa* é que a concepção lacaniana de impossível deve ser inerente ao objeto que se experimenta. Žižek diz que isso não quer dizer que haja, então, o objeto que satisfaça completamente. No entanto, a cisão de ser e não ser, ao mesmo tempo, o objeto que satisfaz, é inerente ao próprio objeto experimentado. Žižek ([2004]2006) complementa:

A cisão não está entre a realidade empírica e a Coisa impossível... Portanto, de certa maneira, você realmente se depara com o impossível. Não se pode dizer que isso seja a mera ilusão transcendental de confundir o objeto empírico com a Coisa impossível (p. 86).

A localização do impossível no mito nos mostra que não é possível vivenciar um pouco do impossível sem que este tenha um contorno inerente à linguagem, à cultura. A estrutura do mito ajuda-nos a compreender o que a concepção do discurso lacaniano evidencia, ou seja, que não temos acesso a um real sem algum tratamento<sup>27</sup>.

Para Lacan ([1969-1970]1999), “o que é linguagem”, mesmo em sua incompatibilidade original de acesso irrestrito ao gozo, insiste na sua obtenção, promovendo a repetição inerente à cadeia significante. A partir de uma “criação repetitiva” (p. 130) essa perda ganha forma. Formas das mais variadas e intrínsecas à cultura. Consideração preciosa esta que encontramos no prefácio do livro *Tutaméia*, de Guimarães Rosa: “Diante de uma casa em demolição, o menino observa: ‘– Olha pai! Estão fazendo um terreno!’”. Apontamento esse que já nos indica que tal positividade, esse “ganhar corpo”, não gera apenas como efeito as latusas. Sobre isso, Freud já sabia. Não é à toa que ele dedica um livro para o estudo do chiste. Livro este extremamente considerado por Lacan. Por mais que a concepção de chiste se diferencie em muito da concepção de latusa, ele também pode nos ajudar a entender que a articulação entre o real e a linguagem introduz novidades, gerando efeitos e novos objetos que podem ganhar corpo nas criações próprias da linguagem. É para aí que vamos agora!

## 5.5.

### O chiste: nasce um objeto

A escolha de ter aqui o chiste como um de nossos objetos de estudo, no mesmo capítulo de apresentação da latusa, tem como razão um inusitado entrecruzamento do chiste, do capitalismo e do mais-de-gozar, presente no *Seminário 16*, que permitiu interessantes novidades ao estudo do objeto *a*. Um estudo que, certamente, dará prosseguimento ao apontamento já

<sup>27</sup> É o que aqui percebemos: “na medida em que a linguagem, tudo o que instaura a ordem do discurso, deixa as coisas numa hiância, é que, em suma, podemos estar certos de que, seguindo o seu fio, nunca faremos outra coisa senão seguir um contorno” (Lacan, [1969-1970]1999, p. 188).

introduzido com a análise do conceito de mais-de-gozar, o qual mostra um importante ponto de comunhão entre a psicanálise e o capitalismo. Discorreremos sobre essas novidades, evidenciando um ponto de convergência e de divergência entre o chiste e a lógica capitalista, com a emergência do objeto *a* atrelado ao mais-de-gozar. A suspeita é de que, no ponto de convergência, o chiste evidencia ter propriedades próximas à *latusa*. E, no ponto de divergência, o chiste aponta para aspectos basilares de um outro discurso, o da psicanálise.

Este estudo se divide em dois tempos: no primeiro, abordaremos a experiência de surgimento de um objeto indefinido, estranho no chiste em uma época anterior ao nascimento do objeto *a*, o *Seminário 5* e nos estudos de Freud. Essa parte servirá como apresentação do chiste. Em um segundo momento, com a criação, no ensino de Lacan, do objeto *a*, essa abordagem será realizada a partir da aproximação feita, pelo autor, entre o chiste, o mais-de gozar e o capitalismo (localizaremos aqui o conceito de *latusa*). Iniciaremos, então, a primeira parte.

Freud ([1905a]1984), em seu livro *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, procura diferenciar o chiste de outras expressões da linguagem. Ao longo de seu livro, ele 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, como veremos ao longo das páginas. A dificuldade de diferenciar o chiste da piada banal 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, Freud, tal como Lacan, parece reconhecer no chiste um instrumento de total importância no entendimento do que se denominou de inconsciente, apontando-o como especial diante de outras práticas de linguagem. Guimarães Rosa (2001) é outro autor que também vê no chiste algo que mereça importância. Em suas palavras: “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” (p. 29-30)

Muitas são as bifurcações presentes na análise freudiana e, certamente, não teremos tempo de discorrer sobre elas. Escolhemos apenas algumas passagens do livro de Freud que nos ajuda a entender a forma na qual a criação de um objeto é estabelecida por Lacan no que concerne a esse fenômeno de linguagem.

Como é enfatizado por Freud e por Lacan, um dos aspectos que definem a “tirada espirituosa” é que ela normalmente provoca uma verdadeira bagunça no sentido normalmente convencionado a algumas palavras e expressões. 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, [1905a]1984, p. 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 ([1905a]1984) se pergunta, então, sobre essa diferenciação: “como se converte um *nonsense* em um chiste?” (p. 74).

A resposta de Freud a essa questão tem como suporte outra característica essencial do chiste. Ao longo de sua detalhada análise, Freud se depara com o fato de que uma das características que melhor define o chiste é a condensação de elementos distintos a partir de um processo econômico de redução, o que faz com que ele 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, [1905a]1984, p.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 familonariamente” (Freud, [1905a]1984, p. 29). Surge nessa fala uma palavra que não possui sentido de acordo com as proposições linguísticas. Em um só objeto duas ideias 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 condensa toda a ideia contida no chiste, a palavra “familiarmente”. 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.

O chiste se caracteriza justamente por portar uma mensagem que não é totalmente expressa. De acordo com Freud ([1905a]1984), se na fala “R. tratou-me quase como um ser igual – bastante familiarmente” (p. 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*” (p. 32), não seria mais um chiste. Nas palavras de Guimarães Rosa (2001): “uma anedota é como um fósforo: riscado, deflagrada, foi-se a serventia” (p. 29). Lacan ([1957-1958]1999) também parece concordar:

Se traduzirmos a tirada do milionário 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 (p. 74).

Freud pontua que o objeto “familiar” surge, em um primeiro momento, completamente sem sentido de acordo com o uso linguístico. No entanto, o chiste não é apenas uma produção sem sentido. 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, o surgimento de um novo objeto.

Lacan ([1957-1958]1999) esclarece que o interessante no esquema significante de Freud sobre o “familiar”, 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” (p. 27). Indo além, Lacan apresenta que o que faz disso um *Witz* é justamente a presença da ambigüidade no nível significante. Um novo sentido se forma no objeto do familiar. Lacan nos diz que o valor presente nesse tipo de criação se dá por conta de fazer “surgir o que poderíamos denominar de um ser verbal” (p. 47). O

autor também ressalta que há, de um lado, a criação do sentido de *famillionário*, ao mesmo tempo em que há, no mesmo instante, um *dejeto*, um *resto*: “a função significante própria dessa palavra não é somente designar isso ou aquilo, mas sim uma espécie de *para-além*” (p. 71). Mostramos com isso que o objeto que surge no chiste não é fruto de uma operação de adição, pois o que ele evidencia é justamente que 1 mais 1 é qualquer outra coisa que não 2.

Segundo Lacan, Freud conseguiu perceber o que ligava estruturalmente o chiste e o inconsciente. A técnica do chiste no estudo de Freud é tomada por Lacan como a própria técnica do significante. O estudo da tirada espírita, 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, apresentando uma novidade.

Lacan enfatiza que o sentido é sempre metafórico, o que culmina com o aparecimento de um novo objeto. 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 espírita, tendo como recurso a metáfora. A metáfora se faz presente na tirada espírita no advento de um novo sentido – a criação de sentido é a finalidade da metáfora –, um sentido imprevisto e tardio como a palavra “*famillionariamente*”. 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, [1957-1958]1999, p. 35). O ato da metáfora é substituir elementos.

Como se pode notar através do estudo realizado, um dos aspectos que definem a tirada espírita é que ela “tem relação com alguma coisa que se situa profundamente no nível do sentido” (Lacan, [1957-1958]1999, p. 28). A função significante presente no *Witz* – e que em muito se distancia do código – ocorre quando aparece um objeto novo que não diz respeito às criações do significado, como é o caso da produção da palavra *famillionariamente*.



Que acontece quando surge familonário? 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 familonário como derrisão do milionário, e que tende a figurá-la (Lacan, [1957-1958]1999, p. 32).

Assim, Lacan apresenta que o sentido se faz presente com a substituição de um significante por outro significante, o que Lacan nomeia de metáfora, tendo como efeito o aparecimento de um *novo objeto*. Foi o que vimos com o exemplo do “familonário”. Já o objeto metonímico<sup>28</sup>, afirma Lacan, é aquele que nunca está presente, que sempre se encontra em outro lugar. O desejo, por ser sempre desejo de Outra coisa, culmina em um objeto metonímico. E o *Witz* é justamente isso que aponta para o que não tem localidade específica, que sempre está em outro lugar e, por isso, é inconsciente.

Para o entendimento da relação estabelecida entre a metonímia e a 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 o seguinte exemplo: “uma garota a quem se anunciou um visitante enquanto achava-se no toucador queixou-se: ‘Oh, que vergonha alguém não poder deixa-ser ver logo quando se está mais *anziehend!*’” (Kleinpaul, 1890 *apud* FREUD, [1905a]1984, p. 114).

Freud ([1905a]1984) nos explicita em uma nota de rodapé – para um bom entendimento da ambiguidade presente na fala acima – que “*Anziehend* significa tanto ‘vestindo-se’ como ‘atraente’” (p. 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

<sup>28</sup> Veremos que o que Lacan chama aqui de objeto metonímico já é um prenúncio do que nomeará mais tarde de objeto *a*.

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 daquele que intencionava o emissor.

Na tirada espirituosa, o sentido não é unívoco: “o pouco sentido é exatamente aquilo com que joga a maioria dos chistes” (Lacan, [1957-1958]1999, p. 101). O chiste opera com uma ambiguidade presente na mensagem. Essa redução de sentido é o que faz com que Lacan ([1957-1958]1999) afirme que, na realidade, o uso do termo *nonsense* na análise do chiste não é o emprego mais correto, propondo o *pas de sens*: “... 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 circuito. Proponho-lhes a forma do passo de sentido [*pas de sens*]” (p. 103).

Lacan 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: na tirada espirituosa, o que é autenticado pelo Outro é o passo de sentido. Vejamos com Lacan ([1957-1958]1999): “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” (p. 103); “o que é comunicado ao Outro na tirada espirituosa articula-se, essencialmente, de um modo singularmente astucioso, com a dimensão do sem-sentido” (p. 102).

É por ser o chiste um ato de linguagem que o seu estudo tanto interessa a Lacan. Dentre os exemplos que vimos, como o “chiste metonímico”, torna-se evidente aspectos fundamentais à linguagem, como o fato de que o significante e o significado estão em um eterno deslizamento um com o outro. 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. Os chistes tornam 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. É o que leva Lacan ([1957-1958]1999) a afirmar 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” (p. 17). Essa observação evidencia o porquê de o significante não portar um sentido em si mesmo.

Assim, Lacan demonstra que, mais do que evidenciar um novo significado, o novo sentido presente na tirada espirituosa evidencia a dimensão significante. Guimarães Rosa (2001) 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...” (p. 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, nesse 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 telégrafo 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 telégrafo com fio. O sem fio é a mesma coisa... mas sem o corpo do cachorro (Guimaraes Rosa, 2001, p. 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 com o chiste. Lacan ([1957-1958]1999) acrescenta: “a tirada espirituosa é isto: ela designa, e sempre de lado, aquilo que só é visto quando se olha para outro lugar” (p. 29). No chiste, como na escrita de Guimarães Rosa, o pouco sentido tem uma função criadora, menos pela produção de novos sentidos do que por não se saber onde localizá-los.

### 5.5.1.

#### **O Chiste e o capitalismo: algumas considerações**

Lacan retoma a análise do chiste muitos anos depois, no *Seminário 16*, em um momento de seu ensino bem diferente do *Seminário 5*. Nessa retomada, não há propriamente uma ruptura em relação a algum dos pontos abordados, muito pelo contrário, ele retorna a sua análise com instrumentos, inclusive conceituais, frutos dos 10 anos que se passaram, que fazem com que outros aspectos sejam agora passíveis de consideração. Acredita-se que um ponto de grande diferenciação entre os dois momentos seja o fato de, no *Seminário 5*, o conceito de objeto *a* ainda não ter sido criado. Como sabemos, a emergência deste conceito faz com que muitos temas sejam revisitados com uma nova roupagem, como o gozo através da concepção de mais-de-gozar, conforme já vimos. Oliveira (2008) diz sobre essa passagem:

Ao retomar, dez anos depois, na terceira lição do Seminário XVI, a construção do grafo do desejo realizada no Seminário V, Lacan lembra que essa época lhe parece bastante pré-histórica em relação à emergência como tal do objeto *a*, mas que este estava muito bem pré-figurado na função do objeto metonímico, para qualquer um que tenha acompanhado a seqüência de seu discurso. Nesse sentido, podemos dizer que esse objeto metonímico é também uma figura pré-histórica do mais-de-gozar (p. 12).

A razão pela qual essas novidades propiciadas por esse novo momento nos interessa é que o chiste é revisitado, agora inserido na abordagem do mais-de-gozar e próximo à economia capitalista. A abordagem do chiste pela via do mais-de-gozar proporciona uma inusitada aproximação entre o chiste e o capitalismo. Visando à introdução a essa aproximação, Lacan ([1968-1969]2006) faz referência a uma passagem da obra "O Capital", que detém seu interesse desde a sua juventude. Vejamos:

Essa mais-valia, Marx a introduziu [...] Marx o deixou justificar sua posição pelo que era o tema da época, a saber, o serviço que o capitalista prestava ao homem que só tinha para seu trabalho um instrumento rudimentar, sua plaina, por colocar à disposição dele o torno e a fresa, graças aos quais o outro poderia fazer maravilhas, numa troca de bons serviços, e até de serviços leais. Marx deu todo o tempo para que se desenvolvesse essa defesa, que não parecia outra coisa senão o mais honesto dos discursos, e então apontou que o personagem fantástico com quem ele se defrontava, o capitalista, ria (p. 63).

O que muito impressiona Lacan é que, na introdução da mais-valia, Marx aponta que o personagem do capitalista ri. Lacan ([1968-1969]2006) entende esse riso não como fruto de uma situação particular ou como um detalhe secundário ao que estava sendo introduzido, mas com o fato de que “esse riso se relacionava propriamente com a revelação, à qual Marx procedeu naquele momento, do que era a essência da mais valia” (p. 63). Oliveira (2008), em sua análise sobre a relação entre o chiste e o capitalismo, complementa que o capitalista ri, e que Lacan se espanta “não porque ele ria, mas porque Marx o põe a rir exatamente no momento em que é introduzida a mais-valia” (p. 10). A seguinte passagem nos anuncia essa aproximação:

... eu mesmo não pudera dizê-lo na época em que, a propósito do chiste, comecei a construir o grafo. Refiro-me à conjunção do riso com a função radicalmente eludida da mais valia, da qual já indiquei suficientemente a relação com a elisão característica do objeto *a* (Lacan, [1968-1969]2006, p. 63).

É nessa investigação que Lacan retorna ao chiste, indicando certa aproximação entre o riso no chiste – considera-se aqui que nem todo riso é chiste, mas que o chiste não é sem o riso – e o riso do capitalista a partir da introdução em seu ensino do conceito de mais-de-gozar. O conceito surge, então, como o fundamento do risível do chiste e do riso do capitalista, evidenciando-nos que o que dá suporte ao chiste e ao capitalismo talvez seja uma única e mesma coisa. Para Lacan ([1968-1969]2006):

... na relação da produção com o trabalho, assim como alhures, numa outra relação mais profunda, à qual tento conduzi-los a partir do mais-de-gozar, há um efeito cômico essencial, que se prende propriamente a junção em que temos de enfiar nossa cunha, quando se trata das relações que entram em jogo na experiência do inconsciente, entendido em sua função mais geral (p. 64).

Evidencia-se aqui o fato de que, na elaboração de um saber, como o capitalista, algo se perde – pois não há como um discurso dar conta de todo o mundo –, e isso é apontado por Lacan como uma perda de gozo. Lacan ([1968-1969]2006) enuncia que só há saber na renúncia ao gozo. É por renunciar ao gozo que sabemos um pouquinho. O gozo está onde o saber falha, e ele falha pela impossibilidade de se saber tudo, de haver um saber absoluto. Funda-se, então, uma disjunção primordial entre o saber e o gozo. Lacan, no entanto, não coloca essa disjunção como uma falha, mas como o próprio motor da economia capitalista, que é o que o riso evidencia.

No entanto, Lacan ([1968-1969]2006), ao localizar a perda na economia capitalista, denuncia que essa perda não só se refere aos produtos capitalistas, mas a todos os meios de produção que possam ser abarcados pela dimensão significante, como também é o caso do chiste, pois “o *a* é o que anima tudo que está em jogo na relação do homem com a fala” (p. 175). Assim, os objetos que emergem como criações chistosas, assim como as *latusas*, também fazem parte desse círculo econômico.

É nesta disjunção que se situa o objeto *a*. O riso prende-se a um rompimento, a elisão do saber com o gozo, pois “... o truque bem-sucedido que nos pega de supetão no efeito do chiste, é que tudo isso sempre gira em torno da relação do riso com a elisão” (Lacan, [1968-1969]2006, p. 62). Oliveira (2008) complementa dizendo que essa conjunção entre o riso e a *mais-valia* “põe em relevo, assim, a conjunção do riso com esta relação com a elisão que constitui propriamente o objeto *a* (p. 10-11).

Assim, um aspecto deve ser considerado no tocante a todos os “meios de produção”: não há prática de linguagem que não abarque a formulação de um saber, abordado por Lacan ([1968-1969]2006,) no que se refere ao S2, e que essa formulação sempre resulta em um resto.

Dessa forma, no riso, tanto o do chiste quanto o do capitalista, essa disjunção – saber/gozo – se evidencia. Na primeira vez que o chiste surge neste seminário, Lacan ([1968-1969]2006) evidencia que “o chiste [...] provoca o riso, em suma, por estar propriamente preso à falha inerente ao saber” (p. 62). E alega que qualquer pretensão do saber ser absoluto é risível.

As criaturas que surgem no chiste, os objetos que surgem inesperados, alojam-se sobre essa disjunção, dão corpo a ela. Conclui-se, então, que o chiste

ensina algo sobre o gozo: onde há perda de gozo, ainda assim se pode rir. E o capitalista é o primeiro a rir. Se ganha e se ri onde se perde – essa parece ser a grande sacada oriunda do estudo do mais-de-gozar.

### 5.5.2.

#### **Eu não sou latusa não...**

Aproximamos, então, a latusa do chiste. Isso, posto que normalmente a experiência do chiste, como a da latusa, não é devastadora, não é a de ficar sem chão. Pelo contrário, se ri. Não é à toa que Freud atribui a ele a qualidade de ser a produção do inconsciente mais sociável. E, também como a latusa, o chiste, como foi visto, a partir de uma brecha no saber, oferece-nos a possibilidade de um novo objeto. No entanto, apesar dessas aproximações, não podemos renegar pelo menos uma importante diferença.

Tentou-se, nesta análise, demonstrar que a “falha inerente ao saber” não só caracteriza o chiste, mas também a latusa. Isso, posto que o riso está onde a mais-valia está, pois “é mesmo nessa falha que todo riso se engancha” (Lacan, [1968-1969]2006, p. 41). No entanto, ensina Lacan ([1968-1969]2006), como já vimos, que essa falha inerente ao saber não se apresenta, na economia capitalista, como um problema a ser sanado, posto que “a falha inerente ao saber não cria para o capitalista nenhum problema” (p. 41), mas como um ingrediente essencial ao seu próprio funcionamento, com fica claro com a latusa.

Ainda no *Seminário 16*, Lacan ([1968-1969]2006,) afirma que o objeto pode ser situado “por métodos que elaboram sua produção, sob a forma que qualificamos [...] de comercial” (p. 241). O cruzamento entre a ciência e o capitalismo faz com que todos os saberes se reduzam a um único mercado, o que leva Lacan a concluir que “o gozo se ordena e pode se estabelecer como rebuscado e perverso. Isso não é novo, mas só se revela a partir da homogeneização dos saberes do mercado” (p. 240). Lacan se refere, nesse aspecto, à universidade e seu “jeito de feira”, mas acreditamos que se possa estender essa análise a todos os produtos dispostos no mercado, visto que a crítica lacaniana reside justamente no fato de, na universidade, o saber reduzir-se a um produto qualquer entre outros tantos.

Percebe-se, assim, que essa homogeneização é tida, por Lacan, como uma das formas do gozo se ordenar, na medida em que implica em uma forma de saber. Mas o que nos interessa é que essa particular forma de ordenação, ou de articulação, gera efeitos inseridos na própria lógica capitalista e Lacan se utiliza do conceito de objeto *a* para poder pensar nas particularidades desses efeitos.

A *latusa* é apresentada no *Seminário 17* como um desses efeitos e nos indica algumas especificidades concernentes à relação do capitalismo com o objeto. A presença da *latusa* não implica em uma rachadura em um discurso (como ocorre em nossa primeira hipótese), mas, pelo contrário, indica o sucesso da lógica capitalista, sendo um elemento necessário para perpetuação do seu funcionamento. Um objeto, previsto em uma determinada lógica de funcionamento, não pode ser considerado como uma novidade.

Já o objeto no chiste parece, apesar de ser bem aceito por aqueles que o recebem, apesar de ser recebido com boas risadas, ter outra localização social. Ele não se apresenta como um objeto previsto. Essa sem dúvida é uma das grandes diferenças entre os dois conceitos. Parece que é justamente essa diferença que aproxima a forma de fazer do chiste com a forma de fazer da psicanálise. Encontramos aí uma importante diferença entre a psicanálise e o capitalismo?

Por agora apenas apontaremos para essa possível diferença, pois retornaremos com essas questões, mergulhando sobre as implicações dessa diferenciação no fim deste trabalho, com mais recursos.



## 6

### O horror pipoca

#### 6.1.

##### Um horror que se assiste de camarote

Como pretendido, continuamos na tarefa de verificar se as duas formas apresentadas do real se fazer presente podem nos ensinar sobre a experiência de horror na cultura. Essa divisão permitirá abordar o horror das duas maneiras tal como já introduzimos; na primeira, como apresentado, viu-se um encontro nada adequado ao funcionamento da cultura, através da experiência de ruptura. A segunda será a que desenvolveremos neste capítulo.

Vimos, em nosso quarto capítulo, que o conceito de real não serve à Lacan apenas para a localização de um possível encontro com as falhas de determinado enredamento simbólico, mas também para a localização do que faz com que esse enredamento funcione. Percebemos que esse funcionamento muitas vezes tem objetos como seu suporte, tendo como grande exemplo as latusas. Elas nos ensinaram que podemos ter, pela via de um produto cultural, experiência com algo do real. Nesse momento, gostaríamos de analisar se o que aprendemos sobre essa experiência também pode ser nomeado como horror. Pretende-se, então, verificar se é possível pensar em um encontro com o horror coerente com os objetivos culturais, tomando como instrumento os produtos de nossa cultura.

Antes de nos concentrarmos no horror tal como apresentado pela indústria da comunicação, apontaremos para alguns aspectos referentes à relação entre o horror e a cultura, tomando o ambiente militar novamente como cenário. Veremos que o acesso que temos ao horror na experiência cultural não é sem algum tratamento, e analisaremos alguns instrumentos culturais utilizados como meios para tornar possível esse tratamento. Partiremos de alguns comentários de Lacan sobre o crime, perguntando-nos se a noção de crime pode ser pensada como um possível instrumento de tratamento ao horror.

O que vimos sobre o “fato” nos ajudará nessa exposição. Apresentada a concepção de “fato” lacaniana, aproxima-la-emos da ideia de horror. Lacan permite essa aproximação ao fazer do crime um fato. O interessante é que esta aproximação é realizada com a desnaturalização da ideia de um crime. Com a

desnaturalização da ideia de crime, Lacan nos leva também a desnaturalizar o que nomeamos como horror. Vamos aos argumentos.

Lacan ([1950]1998), em seu artigo *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*, nos permite verificar que nem mesmo a circunscrição daquilo que constitui um crime pode passar incólume à linguagem e à cultura. O alcance dessa ideia é verificado a partir não só de elucubrações sobre o crime e de ilustrações desses, mas a partir do contraste com uma situação que não foi definida como crime, mas que assusta/ horroriza a quem ao seu meio não pertence. Vejamos a seguinte cena:

Para nos fazermos compreender até o fim, contrastemos com elas um fato que, apesar de constante nos anais dos exércitos, adquire toda a sua importância do modo, ao mesmo tempo muito extenso e seletivo dos elementos sociais, pelo qual se efetua há mais de um século, em nossas populações, o recrutamento dos defensores da pátria ou da ordem social, qual seja, o gosto que se manifesta na coletividade assim formada, no dia de glória que a põe em contato com seus adversários civis, pela situação que consiste em violar uma ou várias mulheres na presença de um macho, de preferência idoso e previamente reduzido à impotência, sem que nada leve a presumir que os indivíduos que a realizam se distingam, antes ou depois, como filhos ou maridos, como pais ou cidadãos, da moralidade normal. Fato simples, que podemos qualificar de *fait divers*, pela diversidade do crédito que lhe é atribuído conforme sua fonte, e até, propriamente falando, de divertido, pelo material que essa diversidade oferece às propagandas (Lacan, [1950]1998, p. 133).

Primeiramente, cabe observar que o comentário a que nos referimos está inserido em um pressuposto que povoa muitos dos argumentos presentes no artigo, é ele: “nem o crime nem o criminoso são objetos que se possam conceber fora de sua referência sociológica” (Lacan, [1950]1998, p. 128). Essa primeira observação já nos mostra que um crime não pode ser definido como crime, como um fato criminoso, por ele mesmo, independente de um enquadre que o acompanha e que nos permite nomear um acontecimento como sendo “um crime”. Tanto a ideia de uma conduta criminoso como a ideia de um indivíduo criminoso perpassam a “realidade concreta de um crime”, segundo Lacan ([1950]1998, p. 131), estando estas sempre referidas “a um simbolismo cujas formas positivas coordenam-se na sociedade” (p. 131), primordialmente batizadas pela positividade de uma lei do direito, de um código penal. Na leitura de Costa (2015): “... entre uma sincronia cultural e outra, articulam-se as materialidades significante e social (modos de produção, visão de mundo, vida política etc.), engendrando redes de

significados e de referentes sobre o crime, que são inerentes a esse contexto e não entes a-históricos (p. 168).

Lacan ([1950]1998), assim, na referência exposta, oferece um contraexemplo à ideia generalizada de um crime que nos permite entender a força da positividade descrita. Narra uma cena que, a princípio, chocaria a todos por sua crueldade, a violação de uma mulher e a exposição desse ato (para um homem idoso) sem uma utilidade evidente. Ao contrário do que esperaríamos, ele não choca, não é “horrível”, pode até mesmo ser divertido – diz Lacan – nenhum de seus participantes sai de cena diferente de como entrou, nem menos pai de família, nem menos cidadão, ninguém sai “criminoso”. Diferentemente de um fato criminoso (positivado pelo código penal, parte da realidade sociológica), essa cena é nomeada como um “fato simples” (*fait divers*). Não deixa de ser um fato, pois se inscreve também dentro disto que Lacan nomeia de realidade sociológica, mas não se inscreve enquanto crime.

Isso nos leva a considerar tanto o fato criminoso quanto o “fato simples” como inseridos dentro de um discurso. Lacan ([1950]1998) é categórico ao afirmar que o que distingue as condutas “como mórbidas é seu caráter simbólico” (p. 133). Um “estupro” (batizado como tal pela lei penal) como um crime mórbido e uma violação como fato simples se diferenciam, e é justamente por se diferenciarem que os dois permitem ao horror um lugar reservado e específico na cultura.

Outros exemplos do que Lacan nomeou de fato simples podem ser extraídos do ambiente militar. Uma questão normalmente surge para aqueles que não trabalham em combate: como pode ser possível para alguns enfrentar a morte tão de perto? Nem de longe queremos dar uma resposta a essa questão, pois, certamente, existirão tantas respostas quanto há militares, mas também parece que nenhuma delas passa ao largo do funcionamento da cultura e – por que não? – de algumas estratégias, como o treinamento militar (o que ilustramos em um capítulo antecedente com a menção a um caso no HCPM).

Algo que nos permite exemplificar a influência do tratamento da cultura – no caso, a cultura militar – nas experiências de horror, são as técnicas usadas por algumas forças armadas e pela Polícia Militar em missões nas quais o combatente tem de enfrentar a morte. Grossman (1995), a respeito, coloca um exemplo que pode servir ao nosso estudo; o coronel-psicólogo evidencia uma polêmica

estratégia usada em missões de guerra: a presença de música nos combates, como aconteceu na guerra do Vietnã. Instrumento esse estranho e quase absurdo àqueles que desconhecem o porquê de sua utilização. Segundo o autor, a presença de música de ação no ouvido dos combatentes proporcionar-lhes-ia uma maior facilidade para enfrentar situações em que existe o risco iminente de morte.

A reportagem do jornal *on-line* Globo revela que essa estratégia não se restringiu à guerra do Vietnã, tendo sido usada em um episódio recente, na guerra do Iraque:

A Guerra do Iraque transformou em realidade uma das cenas mais clássicas no cinema hollywoodiano. Ao se preparar para uma incursão contra insurgentes em Bagdá, soldados norte-americanos avançaram rumo ao combate ao som da “Cavalgada das Valquírias”, de Wagner, tocada nos alto-falantes de tanques. Graças aos avanços tecnológicos recentes, a música finalmente se tornou portátil e passou a ter uma presença marcante na experiência de soldados em conflitos armados pelo mundo, especialmente, no Iraque<sup>34</sup>.

Outra reportagem de um jornal *on-line* norte-americano, a partir do relato de um dos soldados combatentes na guerra do Iraque, evidencia, de forma incrivelmente clara, o propósito dessa estranha estratégia:

As cenas [...] deixam-nos com a impressão de que os soldados saem e negligentemente matam pessoas”, relata Pieslak. Esses soldados sabem que estão usando música para criar um elevado senso de percepção que os põem em um estado psicológico em que eles têm que ir e lidar com a possibilidade de entrar em combate<sup>35</sup>.

Como aponta a reportagem transcrita, a música utilizada nos alto-falantes da guerra do Iraque transformam a situação vivida, que, sem dúvida, para alguns soldados, seria de um horror paralisante (algo próximo à nossa primeira hipótese), em “uma das cenas mais clássicas no cinema hollywoodiano”, ou seja, em alguma coisa não mais tão cruel ou, pelo menos, não só cruel. Tanto quanto no exemplo fornecido por Lacan, o horror aparece nessas cenas com outro colorido, com outro

<sup>34</sup> Fonte: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL1068621-5602,00.html>

<sup>35</sup> Original: “The scenes [...] leave one with the impression that the soldiers are going out and mindlessly killing people”, Pieslak says. These soldiers know they are using music to create a heightened sense of awareness to put them in a psychological state where they have to go and deal with the possibility of engaging in combat”. Fonte: [http://www.nypost.com/p/entertainment/music/item\\_qOwOmJeE9C42tUpcoyqBYI](http://www.nypost.com/p/entertainment/music/item_qOwOmJeE9C42tUpcoyqBYI), tradução nossa.

tratamento, com um determinado enquadre que permite aos seus participantes, ou a alguns dos seus participantes, permanecerem em cena.

Certamente, o ambiente militar é um meio extremamente frutífero para a exposição dessa ideia, já que a todo o tempo encontramos no relato de policiais situações que certamente seriam relatadas com outro colorido pela maioria das pessoas. No entanto, seríamos extremamente tendenciosos se reduzíssemos essa ideia ao meio militar. Assim, na seção a seguir, veremos que esse enquadre também tem a indústria da comunicação como poderoso instrumento. O que faz com que possamos estender a ideia dos participantes dessa cena, desse horror “possível”, não apenas para os soldados em combate, mas para o público em geral.

## 6.2.

### **O horror na indústria da comunicação: para não esquecer da pipoca**

Interessante notarmos que em seu artigo sobre a criminalidade, Lacan ([1950]1998) se refere duas vezes à publicidade. O que poderia causar estranhamento, pois a relação entre a publicidade e a criminalidade, a princípio, não é tão direta. Nesses dois momentos do texto, Lacan parece destacar um mesmo aspecto dessa relação. De imediato, podemos dizer que a publicidade parece ter, para Lacan, alguma importância na formação disso que estamos vendo a partir do “fato simples” e na definição, em sua positividade, de um crime. Seria ela um importante instrumento para a exposição de um horror “possível”? Vejamos novamente o final da já exposta citação: “fato simples, que podemos qualificar de *fait divers*, pela diversidade do crédito que lhe é atribuído conforme sua fonte, e até, propriamente falando, de divertido, pelo material que essa diversidade oferece às propagandas” (p. 133).

Mais adiante em seu artigo, Lacan prossegue ([1950]1998) afirmando que “tensões agressivas” podem se tornar uniformes na massa social, de tal maneira que podem se tornar legalizadas, ou seja, podendo ser incorporadas e ganhando forma no corpo social. Afirma que a publicidade é uma das maneiras de haver essa incorporação. Em suas palavras:

... numa dada sociedade democrática [...] o surgimento de uma criminalidade recheando o corpo social, a ponto de assumir nele formas legalizadas, a inserção

do tipo psicológico do criminoso entre os do recordista, do filantropo ou da estrela famosa, ou então sua redução ao tipo geral da servidão do trabalho, com a significação social do crime reduzida a seu uso publicitário (p. 147).

Segundo Romildo Barros (1912), a televisão permite, ao compartilhar uma mesma lógica de um discurso burocrático, a possibilidade da “criação de uma zona de conforto: a possibilidade de cada um gozar da violência em sua casa” (p. 161). Uma violência se apresenta, assim, sem excessos, reduzida ao plano das coisas, dos objetos, fazendo parte do mundo dos objetos sexuais. Como uma latusa, como um objeto a ser consumido, essas cenas e notícias horrendas parecem figurar em nosso mundo recheado de imagens e palavras. Nas palavras desse autor:

As mídias da televisão e do rádio permitem tal mediação, e a violência passa a ser sexualizada, passa a ter um caráter erótico. Qualquer cidadão mediano pode gozar com a violência sem precisar ver sangue, e nem atirar em ninguém [...] Existe uma unidade erótica de equivalências que faz com que eu possa cotejar a violência mais horrorosa do mundo, conseguindo gozar com isso no plano da equivalência das coisas, da metonímia, do erotismo, do sexual freudiano (p. 161).

Essa violência descrita como sem excessos é, sem dúvida, muito próxima ao que vimos com Lacan a partir do “fato simples”. Barros (2012) compartilha uma história contada por Godard, em um programa de televisão, no qual foi chamado para comentar os acontecimentos da semana, no caso, referentes à guerra do Líbano. Perguntado sobre uma cena horrenda, Godard responde: “vou te dizer uma coisa: se a câmera estivesse um metro e meio à esquerda, estaríamos rindo e não chocados” (Barros, 2012, p. 161). Como o autor evidencia, o comentário descreve a possibilidade de se gozar dentro de alguns limites. Incluiríamos aí a possibilidade de se “horrorizar” também dentro desses limites.

É no mínimo curioso terem chamado um cineasta para comentar um “fato jornalístico”. Curiosa estratégia que já indica, de imediato, a possibilidade de pensarmos em alguma semelhança entre os filmes e as reportagens, as notícias e as manchetes. Semelhança essa que foi, por via bem distinta, trabalhada no primeiro capítulo com autores de outras áreas de saber. Adorno e Horkheimer, por exemplo, foram autores que definiram a indústria cultural através de uma mesma lógica de funcionamento.

Essa aproximação é feita por Žižek no que se refere ao acontecimento de 11 de setembro. O livro de Žižek (2002), *Bem vindo ao deserto do real*, ao estudar

fenômenos políticos sob o prisma de conceitos psicanalíticos, oferece-nos 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 episódio foi comunicado ao mundo, que é o que nos interessa.

Nos televisores, a imagem filmada das torres gêmeas em chamas era repetida insistentemente até à exaustão. Pouco se dizia, pouco se acrescentava, a cena parecia se afirmar em sua face de violência. 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 esse episódio. Ela é particular à forma como a indústria de comunicação vende suas notícias na atualidade.

Žižek (2002) inicia o seu livro remetendo-se a Alain Badiou e sua constatação de que o século XX é caracterizado por uma paixão pelo real. Segundo Alain Badiou (2007), em *O Século*, ao contrário do séc. XIX que foi marcado por uma série de ideologias, “uma das obsessões do século foi a de obter algo definitivo” (p. 63), buscar a coisa em si.

O século XIX anunciou, sonhou, prometeu, o século XX declarou que ele fazia, aqui e agora. É o que proponho chamar de *paixão pelo real*; estou persuadido de que é preciso fazer dela a chave de toda a compreensão do século. Há uma convicção patética de que se está convocado ao real do começo (Badiou, 2007, p. 58).

Vê-se então que Badiou (2007), ao falar sobre o século, ou melhor, ao fazer o século falar por si – o que ele considera como o seu método –, caracteriza-o pela “paixão pelo real”. Essa paixão, segundo o autor, apresenta-se sobre várias facetas e nas mais diversas esferas, como na arte e na ciência. Vejamos um de seus exemplos:

*Quadrado branco em fundo branco* é, na categoria da pintura, o cúmulo da depuração. Elimina-se a cor, elimina-se a forma, mantém-se somente a ilusão geométrica que comporta diferença mínima, a diferença abstrata do fundo e da forma, e principalmente a diferença nula do branco com o branco, a diferença do

Mesmo que pode ser chamada de diferença evanescente... Tomada na brancura, essa diferença é constituída do apagamento de todo o conteúdo, de todo o soerguimento (p. 93).

Além das expressões artísticas, uma das maiores facetas da descrita paixão pelo real é localizada por Badiou (2007) no que ele indica ser a obsessão do século “pelo seu próprio horror” (p. 36), “na necessidade de terror” (p. 34). Uma “obsessão” que, segundo o autor, guia os mais diversos atos, inclusive políticos. Uma paixão que, referindo-se à guerra, apresenta-se movendo os militares: “estou convencido... de que é o real que fascinou os militares desse século. Há de fato a exaltação do real até no seu horror. Os autores certamente não eram imbecis manipulados por ilusões” (p. 38).

Episódios como o do 11 de setembro, a princípio, evidenciariam essa paixão, já que a violência desmedida poderia ser considerada como a face mais radical do real. Outro exemplo da suposta paixão pelo real, fornecido agora 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 (2002), contudo, mostra-nos um possível paradoxo na afirmação da exacerbada paixão sobre o real na atualidade, ao destacar que muitas cenas de horror são expostas como que em um espetáculo. O autor 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 imagens da derrubada das torres e dos filmes de Hollywood fazia com que tivéssemos a impressão de já ter visto aquelas cenas inúmeras vezes. O autor também salienta que as cenas de destruição há muito tempo povoam a fantasia dos americanos— o que explica a presença certa de essas cenas nos filmes.

O título do livro de Žižek (2002), *Bem vindo ao deserto do real*, foi extraído de um filme que muito bem exprime essa 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 protagonista 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.



Em outro de seus livros, *Arriscar o impossível*, ao também frisar a equivalência das cenas do 11 de setembro com os filmes americanos, Žižek (2006) destaca como consequência um efeito de irrealidade na exibição, como se as imagens fossem irreais. A presença contínua de desastres, de destruições de grandes ícones em filmes de ficção, fazia com que todos esses episódios tivessem sido sempre considerados fictícios e irreais. A consequência é que o 11 de setembro, ao ser posto nessa série, foi vivido também com certo efeito de irrealidade. Segundo Žižek (2006), “... é por isso que o 11 de setembro também foi acompanhado por certo efeito de irrealidade, porque, embora tenha sido traumático, de certo modo foi irreal, no sentido de não fazer parte da realidade norte-americana” (p. 127).

Com essa semelhança, o autor nos mostra, então, 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 semblante. Como é o caso, de acordo com Žižek, dos *reality shows* e dos *snuff movies*. As consequências vão para além do universo consumista e de uma obsessão pelo real: trata-se da própria desmaterialização do real.

O fenômeno cultural que está em análise parece encontrar alguma correspondência no comentário proferido por Lacan no *Seminário 16*. Segundo Lacan ([1968-1969]2006), aquilo que ele nomeia de impérios modernos provoca uma subversão em relação ao lugar reservado ao real na cultura, justamente por fazer qualquer coisa de real; em suas palavras:

O império moderno tem a propriedade de que, em todos os lugares sobre os quais estende suas asas, essa disjunção também surge em nome do que podem fazer conosco, da fome na Índia, de um motivo que nos incita a uma subversão ou revisão universal, a *fazer qualquer coisa de real*, ora! (p. 290).

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 do 11 de setembro, para Žižek (2002), 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” (p. 31).

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, p. 25).

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 (um café sem café) 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”. Em entrevista, Žižek complementa dizendo:

Mas essa paixão pelo real é complementada atualmente pelo seu inverso aparente, ou seja, por uma certa paixão pelo semblante, pelo simulacro, pelo espetáculo. Os dois estão interconectados e o terrorismo mostra isso muito bem. Por um lado, ele é o resultado de uma paixão pelo real, paixão daqueles que afirmam: "Vamos agir brutalmente", mas seu efeito final é o de um grande espetáculo explosivo que nos fascina<sup>36</sup>.

Exemplos bem próximos, bem “cariocas”, desses espetáculos de horror podem ser dados. Uma ilustração possível é o enquadre fornecido pelos nossos noticiários referentes às missões militares e ao horror que, a princípio, povoa um combate. Não passamos um só dia sem ouvirmos algo, nos nossos noticiários, em relação à Polícia Militar ou, quando pouco, o nome do comandante geral da PM sendo citado. Um episódio atual e, sem dúvida, extremamente marcante, foi a tomada do Complexo do Alemão pela Polícia Militar, mais precisamente, pelo BOPE. Utilizando o método de análise de Žižek sobre os acontecimentos da atualidade, tomaremos como objeto de análise não o acontecimento em si, mas a forma como ele foi contado. O que poderia ser apenas uma história de horror e de muita apreensão por parte dos cariocas, transformou-se também em um filme de ação cujos “mocinhos” eram os policiais do BOPE. A estratégia usada: uma repetitiva analogia entre as cenas da “tomada da comunidade” e o superassistido filme *Tropa de Elite*. A referência à tropa do BOPE como “tropa de elite” era comum na maioria das notícias.

---

<sup>36</sup> Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3011200304.htm>

É sabido que o termo “tropa de elite” não nasceu com o filme, porém essa terminologia não era referência vulgar nos noticiários, como também não era conhecida pelo seu público. Para reforçar ainda mais o nosso argumento, podemos citar um dos noticiários em que o diretor do filme *Tropa de Elite* narra as cenas filmadas e passadas na “missão do Alemão”. Mais uma vez – agora não mais o Godard – vemos um cineasta comentando uma reportagem de televisão.

Resultado: a fantasia do BOPE foi a mais vendida no carnaval, conforme noticiou o RJ TV. Algo, sem dúvida, inédito na história do Rio de Janeiro e imensamente comemorado pelos policiais do nosso estado. Dentro da corporação é comum referirem-se àquela época como uma nova era da história da Polícia Militar. Certo sentimento de orgulho é relatado no discurso de nossos policiais, inclusive daqueles que foram feridos em combate. Como foi dito por um dos policiais da corporação, existe uma enorme diferença entre ser ferido em combate e tomar um tiro em qualquer outra situação<sup>37</sup>.

Mas o que é diferente? A partir do exposto, podemos referir que essa “diferença” relatada não existiria se não houvesse algum tratamento dado à morte por parte da instituição. E, sem dúvida, esse tratamento há muito se encontra presente em nossa polícia, por exemplo, no intenso e marcante treinamento militar. Podemos, porém, verificar que esse tratamento se intensifica ainda mais com essa atual relação entre a polícia e a mídia, sendo que tanto os policiais, como o seu público, parecem ganhar com essa nova ação conjunta, um novo contorno ao real da morte.

Segundo Vieira (2008), nenhum enquadramento de acontecimentos efetuado pela cultura oferecerá ao seu público um acesso sem cortes aos fatos, a um real “sem efeitos de edição”. O autor nos fornece um exemplo, ao citar cenas chocantes do filme nacional *Cidade de Deus*, como a cena em que uma criança mata outra. Nas palavras de Vieira (2008): “não há linha direta com o real. Qualquer filme, por mais crueza que o caracterize, apresenta apenas um enquadramento parcial da realidade. A violência que revela jamais é integral” (p. 13). O psicanalista afirma ainda: “como mostrar apenas os fatos, a vida como ela é, sem efeitos de edição, se todo o enquadramento já pressupõe um ângulo escolhido, um recorte?” (p. 14).

---

<sup>37</sup> No Hospital Central da Polícia Militar todos os policiais baleados são abordados pelo serviço de psicologia.

Andy Warhol também parece chegar a uma conclusão semelhante quando traz 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 consequências da repetida exposição dessa cena tão chocante da seguinte maneira: “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”<sup>38</sup>.

### 6.3.

#### A ficção: a versão mais real do real

O destaque desta seção foi feito para a sinalização de uma advertência: ao se fazerem tais considerações sobre a exibição dessas cenas de horror, não se está afirmando que o real não se encontra presente no vivenciar dessas cenas e no que se refere à cultura. O horror que nomeamos de “pipoca” não pode ser considerado sinônimo de horror “sem real”. Gostaríamos aqui de lembrar que a presente tese estruturou-se tendo como fim a apresentação de duas hipóteses de experiências com o real através do que nomeamos de horror. Assim, o horror-pipoca deve ser entendido como ilustração para essa nossa segunda hipótese de experiência com algo do real. A ideia é que essas cenas tratadas, como mostramos, muito bem tratadas, posto que funcionam em perfeita consonância com os objetivos culturais, possam nos ensinar alguma coisa sobre isso que conceituamos como real. Parece ser justamente o que a latosa nos mostra, quando nos conta sobre uma das formas do objeto *a* inserida dentro da produção da ciência/capitalista. Voltaremos a ela no final.

A barreira wittgensteiniana denunciada por Lacan não pode ser aqui reproduzida. Quando falamos de um tratamento dado ao real, seja através da ideia de uma realidade psíquica – como vimos com a mentira –, seja quando consideramos discursos variados como o da indústria da comunicação ou do ambiente militar – como vimos com a concepção de fato –, não queremos, com isso, desconsiderar o real. Pelo contrário, temos como objetivo, ao frisar a ficção própria à qualquer prática de linguagem, considerá-la como o único caminho aberto ao real. Para Žižek (2006):

---

<sup>38</sup> Palavras do artista presentes na exposição, ocorrida no Museu de Arte Moderna, em Buenos Aires, com tradução nossa.

A verdadeira tarefa não é identificar a realidade como uma ficção simbólica, mas mostrar que pode haver algo na ficção simbólica que é mais do que ficção. É essa dimensão do excesso que funciona como o real. Real. Podemos dizer que, na grande oposição entre a realidade e essas fantasias espectrais, o Real fica do lado das fantasias. Esse é o aspecto crucial (p. 128).

Com esse apontamento, rompemos completamente com a ideia de um real “duro e inerte” de um lado, e de coisas tratadas e ditas pelo mundo, de outro. Essas considerações nos levam a importantes desdobramentos clínicos, pois nos impossibilita considerar uma fala “mentirosa” ou “não real” como algo que “vela”, que “esconde” o verdadeiro real que existe por detrás, ou mesmo considerarmos a “realidade virtual” menos “real” do que a “realidade real” (o que não quer dizer que não haja uma diferença). Essa última consideração é de suma importância para aqueles que, principalmente, atendem adolescentes “ultra conectados” nos dias de hoje.

Vieira (2008) fornece um exemplo que evidencia a extensão dessa ideia. Lembra-se do documentário *Falcões*, exibido no programa de grande audiência “Fantástico” e produzido por MV Bill e Celso Athayde. Nele, meninos e meninas que convivem diariamente com o tráfico foram entrevistados e dessas entrevistas surgiram intensos relatos de situações de horror. Na contramão de uma possível leitura corriqueira, o psicanalista propõe que não olhemos para essas falas como um retrato “nu” e “cru” da violência vivida por uma parcela de crianças brasileiras – ou não apenas, pois talvez algo nesse pedido permaneça impossível devido à violência que nos acomete – mas como um relato de alguém, com o que nele sempre há de ficção.

O interessante dessa proposta não é cairmos em uma possível ideia de “exagero” (o que é pedido pelo autor), o que não seria nada justo, mas considerarmos que talvez resida nesse colorido ficcional o que há de mais humano, mais singular nesses relatos, aquilo que permitiria que algo do real pudesse ser transmitido. A ideia é que, se há “verdade” nesses relatos (o que vimos no segundo capítulo quando tratamos da mentira), – e há – não é por esses serem descrições da realidade. Nas palavras de Vieira (2008):

... parece necessário manter um mínimo de ficção em *Falcões* para preservar o que há de humanidade no que vemos. É preciso imaginar estes meninos de

alguma forma “fazendo cena”, querendo impressionar, fantasiando o que vão transmitir à câmera com relação ao que acham que é um grande personagem. Este é, inclusive, o objetivo declarado dos realizadores: dar uma imagem humana a estes meninos que são vistos comumente como o horror em si (p. 510).

Assim, vemos que a ideia de um contorno simbólico, de uma formação discursiva, prescinde da ideia de real. No entanto, também temos que ter cuidado com essa afirmação e, a fim de não cairmos em outro equívoco, outra notificação se torna aqui essencial. Quando falamos de algo que dá certo – seja quando nos referimos às formações culturais – como as cenas de horror exibidas pela indústria da comunicação – ou à fantasia de cada um –, ou seja, a algo que funciona “muito bem muito obrigada”, não estamos adjetivando o real como “bem comportado”. Isso seria romper completamente com os ensinamentos freudianos que nos contam sobre uma formação de compromisso, mas também de algo que, como uma “geleca”<sup>39</sup>, escorre a todo o momento por entre os dedos. Freud nos ensina que, em algum nível, não existe acordo e que alguma coisa às vezes se apresenta, a qual nos evidencia a não existência desse “acordo”. Lacan nomeia isso que foge ao *script* de real.

Seja feita uma outra advertência: fugir do *script* não quer dizer sair de cena. Por motivos óbvios, só se pode fugir do *script* em cena. A elaboração desse trabalho nos mostrou que é tendo como pressuposto a presença do real que um discurso se organiza e que isso não é sem efeitos, o *a* seria um deles. Essa advertência se torna clara quando Lacan ([1969-1970]1999) evidencia essa presença a partir da teoria dos discursos, tendo o *a* como representante disso que sempre foge a uma determinada forma de organização, mas, ao mesmo tempo, como um dos produtos dessa organização: “... o *a* sob uma forma viva, por mais aborto que ela [Lacan se refere à segregação] seja, manifesta que ela é efeito da linguagem” (p. 190). A concepção de *latusa* evidencia claramente o fato do *a* ser um efeito de um tal discurso e de, inclusive, fazer parte de seus “feitos”.

<sup>39</sup> Brinquedo produzido para o universo infantil – semelhante à massinha de modelar, mas feito com um material que lembra uma “gosma” gelatinosa.

#### 6.4. Dois reais?

A partir do foi exposto, resta-nos a pergunta do que pretendemos quando apresentamos duas hipóteses de experiências de algo do real. Seriam duas formas antagônicas e paralelas de verificarmos algo sobre sua presença?

Em nossa primeira hipótese, apresentamos uma citação que, se analisarmos bem, não só permite que trabalhemos com a ideia de ruptura, mas, também, permite que pensemos que as nossas duas hipóteses são complementares. Retornemos àquela citação de Lacan ([1969-1970]1999):

É na etapa em que ocorreu de se definir que é impossível demonstrar-se como verdadeiro o registro de uma articulação simbólica que o real se situa, se o real se situa como o impossível [...] Tais operações estão aí, elas aguentam firme, terrivelmente bem, fazendo-nos a pergunta do que vem a ser a sua verdade – ou seja, como é que isso se produz, essas coisas malucas, que só se definem no real por só poderem ser articuladas, quando nos aproximamos delas, como impossíveis. Claro que sua plena articulação como impossível é justamente o que nos dá o risco, a chance vislumbrada, de que o seu real, por assim dizer, exploda (p. 183-184).

Vemos, nessa citação, que a elucubração lacaniana acerca do real como impossível se refere àquilo que é a condição para uma possível articulação simbólica e também para a sua ruptura. Percebemos, com isso, que o que promove o “tudo certo” é também o que faz as coisas “desandarem”. Assim, Lacan infere que a concepção de real é condição para que um discurso se organize e se desorganize, o que evidencia que toda a cultura “funciona”, apesar de incompetente em sua tarefa de representação.

Aquela citação é muito importante para nós, pois evidencia que, apesar de recortarmos na teoria dos discursos duas formas de se ter notícias do real, não concebemos a ideia de dois reais. Não só se trata do mesmo “real”, como só podemos ter dele notícias na forma de uma ruptura, por ele se incluir como um elemento indispensável no funcionamento de qualquer discurso. É isso que percebemos quando Lacan nos conta sobre os “riscos” de sua “plena articulação”. É por estar ali, sempre ali, no centro de onde tudo acontece, como aquilo que não cessa de não se inscrever, como condição de possibilidade para todo e qualquer efeito de linguagem, que ele pode dar as caras, agora, de outra forma, como uma “explosão”.

## 6.5.

### O chiste: a pipoca da psicanálise?

Percebemos, então, que o que Lacan conceitua como real pode ser vivido de formas bem distintas. As duas hipóteses que lançamos sobre o horror nos ensinaram sobre duas delas. Neste último capítulo, vimos o horror-pipoca um horror adequado e bem inserido na organização de nossa cultura, um horror que é oferecido como um objeto a ser consumido. Agora, então, que já apresentamos duas hipóteses distintamente bem definidas, podemos bagunçá-las.

Ao aceitar a proposta de que essa experiência de horror-pipoca pode ser analisada através da *latusa*, como um horror “*latusado*”, inevitavelmente aceitaremos que se trata aí da constatação de que podemos vivenciar o impossível através do objeto. E isso é interessante à psicanálise. Essa aproximação foi já vista no capítulo anterior, quando analisamos a *latusa* em face do chiste.

Nesse momento, gostaríamos de resgatar essa aproximação. Vimos que o chiste e a *latusa* possuem um importante ponto em comum, mas indicamos que há também uma fundamental diferença entre esses dois conceitos (o que faz do chiste algo que diz sobre a forma de fazer da psicanálise em sua máxima diferença com o capitalismo). A nossa aposta final é a de que a especificidade do chiste pode nos ajudar a entender a complementaridade de nossas hipóteses – o que talvez só com a *latusa* não seja possível.

Com a *latusa*, definimos a nossa segunda hipótese, destacando a sua diferença em relação à primeira. Talvez com o chiste possamos mostrar que elas não são tão distantes assim. Observemos essa ideia de Lacan ([1968-1969]2006):

Afinal, existe um saber da psicanálise. Ela realmente descobriu algo, por mais mítica que seja a fórmula. Descobriu o que é chamado, em outros registros, de meios de produção – de quê? De uma satisfação. Ela descobriu que havia alguma coisa de articulável e articulada, alguma coisa que aprendi, que denunciei como sendo montagens, e que literalmente não podem ser concebidas de outra maneira... (p. 201).

As referidas “montagens” certamente podem ser abordadas de diversos modos e entendemos que um deles pode ser através da *latusa* ou do chiste. A partir desses dois conceitos percebemos que o que estamos nomeando de impossível – núcleo sobre o qual enreda-se a descrita fluidez de sentido cara tanto à indústria da comunicação quanto à psicanálise –, não permanece apenas em sua



negatividade, podendo ganhar corpo através de um objeto. Como resultado, essas “montagens” permitem a emergência de um objeto estranho, indefinido, o que vimos no quarto capítulo com o tênis do *site* chinês. A emergência desses objetos marca a possibilidade de pensarmos em uma experiência com algo do real a partir dos produtos da cultura. Nas palavras de Vieira (2004): “o real para nós não é o impossível que não acontece, mas o impossível que se materializa, que se escreve” (p. 3). Neste trabalho, recorreremos ao chiste evidenciando um elo, um ponto em comum entre o chiste e o capitalismo a partir de certa experiência do real.

No entanto, o questionamento de Lacan referente à ambiguidade da própria *latusa*, resultado de um encontro absolutamente singular (já que estamos falando de um encontro com o objeto *a*), mas perfeitamente inserido em um discurso que preza a unificação de seus produtos, leva-nos a ponderar sobre a sua aproximação com o chiste.

Percebemos, assim, que esta aproximação não implica em uma analogia. É importante considerar que o chiste pode revelar algo sobre a natureza das montagens mencionadas por Lacan, que na *latusa* talvez permaneça opaco, pela sua inclusão e adequação a um discurso que zela pela unificação de seus produtos. É o que faz com que o chiste tenha sido escolhido como um importante personagem em um seminário, o *Seminário 5*, no qual Lacan tinha como objetivo discorrer sobre as formações do inconsciente, apresentando o que denominou “grafo do desejo”. Lacan ([1968-1969]2006) esclarece: “não foi à toa que parti do que, dessas formações, parece ser o mais distante do que nos interessa na clínica, a saber, o chiste [...] Foi a partir do chiste que construí esse grafo” (p. 243).

A ideia é de que há algo no chiste que o aproxima da psicanálise e que se distancia da lógica capitalista e da *latusa*. O chiste, na criação de um novo objeto, denuncia a impossibilidade de qualquer referência a um objeto pré-discursivo, o que é uma prerrogativa do saber psicanalítico.

Vemos, então, que o chiste, como elucubrou Freud, por ser a manifestação do inconsciente mais bem aceita culturalmente, aproxima-se da *latusa*. Por essa razão, tratamos dele no capítulo que desenvolvemos nossa hipótese de que podemos ter a experiência do real de acordo com o funcionamento da cultura. No entanto, diferentemente das *latusas*, seríamos omissos se inferíssemos que ele não

possui alguma semelhança com a nossa primeira hipótese, aquela que tratava do real a partir da experiência de ruptura.

Esta aproximação é possível quando observamos os efeitos da emergência do objeto estranho no chiste. Na autenticação do sentido por um terceiro – aquele que mostra que ali é para rir – há uma torção, uma virada, muitas vezes marcada por um total desconcerto de quem ouve e por uma leve vermelhidão nas bochechas do autor do chiste. Nada mais pode ser como antes, nada do que já foi será o mesmo. A ciência ainda não inventou um *liquid paper* compatível com a tarefa de apagar o que foi feito através do chiste. Talvez também por isso a psicanálise nunca será uma ciência.

É a partir desse desconcerto, com efeito de rearranjo, que os ditos em análise (aqueles que podemos chamar de atos) aproximam-se do chiste. Lacan ([1968-1969]2006) mostra que “o ato psicanalítico apresenta-se como uma incitação ao saber” (p. 309), desse modo, permitindo que as imagens e objetos que povoam o mundo tenham tempos de diversas formas, sendo postos “em Outra cena”<sup>40</sup> (Vieira, 1999, p. 4), possam se apresentar, quem sabe, como uma novidade.

Parece ser aí, nesse “nada mais será como antes” ou no “até mesmo o passado é incerto”<sup>41</sup>, que o chiste se distancia da latusa. O chiste se apresenta como uma montagem (conserva-se aqui o termo utilizado por Lacan na primeira citação) por via de uma desmontagem.

Por outro lado, apesar de se tratar de uma desmontagem, sua semelhança com a latusa fez com que o chiste não estivesse presente no desenvolvimento de nossa primeira hipótese, aquela que abordava a experiência de ruptura. Diferentemente de nossa primeira hipótese, no chiste não estamos no terreno do chão que se racha, de um grito sem voz e de pedras que gritam (Lacan, [1966]1998, p. 833), mas, como vimos, também não se trata exatamente da experiência de degustar a pipoca que “desce redonda no escurinho do cinema”. Talvez, se o chiste for mesmo a pipoca da psicanálise (como insinuamos no

<sup>40</sup> Define Vieira (1999): “lógica distinta operando nos ditos conscientes” (p. 4); e elucida: “podemos assim pensar em um discurso Outro sem necessariamente nos referirmos a um discurso possível na linguagem e atualizado pelo discurso consciente. O próprio da formação inconsciente reside assim em uma certa função de passagem de uma cena para outra. Esta Outra cena será então materializada” (p. 5). Traz-nos, ainda, uma ressalva: “a Outra cena, como a expressão diz, só tem sentido articulada com a cena. É somente na cena sobre a cena” (p. 5).

<sup>41</sup> Aqui aparece para mim a possibilidade de usar uma das máximas da Polícia Militar “até o passado é incerto” em Outra cena, destituindo-a de um certo cinismo.

título), trata-se daquela pipoca que gruda no “entre-dente”. Depois de grudada, não é possível assistir ao filme do mesmo jeito, mas também não é necessário se ausentar do cinema.

O chiste é, assim, adequado ao ambiente no qual se insere, como marcou Freud, mas não tão adequado como a *latusa*, pois o seu lugar na cultura não pode ser previsto. Por outro lado, a experiência de rompimento no chiste ocorre diferente do que vimos na hipótese 1, pois nele há uma ruptura com amortecimento, visto que possui um belo de um *air bag* que podemos chamar de riso (talvez seja aí que resida a grande diferença entre o horror e o humor). Posta essa diferença, novas considerações sobre o real como impossível tem que ser realizadas.

Se aceitarmos a hipótese de que o chiste possui algumas semelhanças com o saber-fazer em uma análise, quais as especificidades em redor do impossível podemos extrair de seu estudo? Certamente na própria imbricação do significante com o real, presente em todo campo simbólico, que muitas vezes resulta na emergência de objetos. Neste processo, concebeu-se que o impossível pode ganhar formas diversas, oferecidas através dos objetos culturais. O impossível aqui se materializa nesses objetos, evidenciando que essa conjugação pode ser tratada em sua positividade. No entanto, esse funcionamento não é diferente daquele que anima as *latusas*. Como vimos, a própria associação livre está de acordo com essa forma de funcionamento, na medida em que se oferece como uma bela propaganda enganosa do “tudo dizer”.

O que talvez apareça como uma grande novidade do discurso analítico é que não é só de propaganda enganosa que se faz uma análise. O que sustenta o dispositivo analítico, diferente dos outros discursos, é que ela “inclui o impossível como ineliminável” (Legey, 2007, p. 148). Os objetos que emergem em uma análise muitas vezes surgem nesse lugar, como denúncias da presença desse impossível. Assim, “o dispositivo analítico é estruturado para dar lugar à falha do tecido da realidade, ao *bug* do programa, ao furo do sistema, ao estranho, ao resto, à mancha. A lista é grande de nomes da materialização do real” (Vieira, 2004, p. 3). E os chistes evidenciam a criação de objetos tal como aparecem no dispositivo analítico: aqui é a casca do ovo que vai à venda e, apesar da casca não ser sem o ovo, ela, por mais que se esforce (como Lacan evidencia, não se trata de uma

incapacidade), nunca será o ovo. E haja riso quando surge um “casquelete” quando se faz com a casca uma omelete.

A localização dessa montagem desmontada, desse espaço que emerge como possibilidade do aparecimento de uma novidade, é impossível de ser prevista, e essa é a grande graça. É o que faz dessa novidade, oriunda desse desarranjo, a marca de algo absolutamente singular. Desta forma, essas novidades – materializadas por essas pequenas criaturas que surgem no chiste, desconstruindo cadeias prefixadas de sentido e dizendo sobre a impossibilidade de considerarmos um gozo não singular – também têm presença confirmada no decorrer de uma análise.

Assim, o objeto *a*, visto através do chiste, possui a marca da novidade, da invenção, da possibilidade de se rir da insuficiência própria às palavras e imagens e de “animar a fala” a partir da criação de palavras e imagens inconcebíveis e completamente destituídas de sentido em qualquer outro contexto. Vieira (2000) adverte quanto ao fato de que “... é com o significante que podemos sair da prisão na qual esse topos contextual/imaginário que nos constitui pode se transformar” (p. 2). A possibilidade de se respirar para além da prisão da qual se refere Vieira, talvez, seja a grande marca do chiste e pode ser vista como uma de suas grandes diferenciações em relação à *latusa*. Enquanto o chiste permite a relativização do “topos contextual/imaginário” da cultura, a *latusa* talvez sirva à sua imaginária sedimentação, suportada no fato de que “o mundo é feito da imaginarização do significante” (p. 2), o que permite à *latusa* se ancorar nos pressupostos que povoam “um sonho de unidade”. Assim, parece que o interesse que as *latusas* têm para a psicanálise se deve ao que elas possuem de comum com o chiste, como mostramos.

Com o chiste desvela-se, assim, ao contrário do sonho de unidade<sup>42</sup>, o pressuposto sobre o qual o dispositivo analítico se anima; de acordo com Vieira (2000), “revela-se o caminho constituinte que vai do significante à imagem e desvela-se a importância fundante do simbólico” (p. 2). Com isso, aprendemos que:

<sup>42</sup> Lacan, em *Televisão*, refere-se a uma possível saída do discurso capitalista a partir da imagem do santo que ri: “quanto mais somos santos, mais rimos, esse é o meu princípio, ou até mesmo a saída do discurso capitalista – o que não constituirá um progresso, se for apenas para alguns” ([1973]2003, p.519).

... o inconsciente não é sério (se com seriedade entendemos o respeito às significações fixas no mundo), mas rigoroso porque segue implacavelmente as leis significantes que situam tragicamente a existência humana na corda bamba do real (Vieira, 2000, p. 5).

No entanto, talvez essa nova divisão tão bem demarcada também aparente ser frágil. Do ato de separar *latusas* e *chistes*, resta uma última questão: é possível haver “*latusas chistosas*”? Se respondermos “sim” a essa questão, seria interessante retornar ao que vimos em nossa primeira hipótese com a ideia de giro de discurso. Reformulemos, então, a questão: é possível, dadas as nossas relações com as *latusas*, que algo possa girar, que dela também possamos extrair alguma novidade, algo mais que a mera sedimentação de uma tal forma de fazer?

Durante toda a tese, trabalhamos com algumas cenas estranhas. Vimos tênis não original e não falsificado que não serve ao *shopping* nem à rua da Alfândega; vimos *facebook* que vira manifestação, foto de menino morto que vira menino no berço... Por mais que não possamos, a partir dessas cenas, encher a boca e responder “com certeza” a esta última questão, os ouvidos atentos de um analista não podem se perder em preconceitos e, com isso, uma boa oportunidade.

## 6.6.

### **Dois assassinos: um horror a seco, sem camarote, nem pipoca ou Dois assassinos: quando a pipoca engasga**

Decide-se por finalizar este trabalho com a apresentação de duas cenas que, apesar de estarem inicialmente inseridas nos ditos da indústria da comunicação, permitem a inferência de que o que nomeamos de horror pode deslocar-se, provocando a construção de um recorte, uma moldura bem divergente.

Dois casos de assassinato – em épocas muito próximas – foram vistos no HCPM. Dois casos tratados e julgados pela mídia, com manchetes espetaculosas e descrições minuciosas dos fatos. Dois casos em que o serviço de psicologia foi chamado a atuar.

No primeiro deles, corria pelo hospital a notícia de que o assassino das manchetes – o policial que havia matado o pai – estava preso em uma das celas do hospital. A notícia correu rapidamente, em instantes todos tinham dela conhecimento e provocava em cada um dos profissionais as mais diversas

reações: alguns se negavam a atendê-lo por não quererem se aproximar, outros riam e elaboravam piadas sarcásticas, outros eram só susto. Ninguém resistia impermeável à notícia.

Na violência do acontecimento, havia a inscrição de um ponto impossível, um ponto que não era “digerível” para nenhum dos profissionais de saúde: um filho não pode matar um pai. Como pode alguém atravessar essa barreira? – era a pergunta que permanecia no ar. Achava-se que essa fronteira só poderia ser rompida nas histórias, ou melhor, que era rompida nas histórias para que ninguém mais rompesse na “vida real”. Não seria isso que Freud mostrou em *Totem e Tabu*?

O que era dito sobre o “crime” só aumentava. Todos os dias, circulavam fatos novos que contavam um pouquinho mais sobre a figura do “criminoso” ou que davam algum sentido para aquele ato. Fatos controversos em si mesmos, às vezes, verdadeiros demais, outros um tanto duvidosos. O assassino do pai ganhava aos poucos um corpo, um contorno mítico que provocava afetos e muitas, muitas falas. O horror daquele ato transformava-o em uma lenda, como a do conde Drácula ou chupa-cabra. O homem que pode ir para além do bem e do mal não poderia ser um homem. Era assim que a figura que residia na cela do hospital tornava-se cada vez mais irreal, uma entidade fantástica. O impossível – ninguém mata um pai – ganhava existência com muitas histórias. Um efeito de irrealidade subsistia ali.

Apesar de tudo que se tentava dizer sobre o crime, das muitas histórias, a questão retornava, latente, indigerível: como pode alguém matar um pai? Nada do que se dizia sobre o assassino servia totalmente como resposta. Era muito difícil extrair/separar alguma humanidade da violência daquele acontecimento. Os atendimentos realizados também não conseguiram. Destacam-se duas razões: 1) não havia quem quisesse ser atendido; 2) por também não conseguir me afastar da questão, que era latente para todos, e do violência daquele acontecimento.

Pouco tempo separou outro pedido de atendimento ao serviço de psicologia. Pedia-se que fosse atendida a policial que matara o marido. Igualmente como o primeiro caso, muito se falou sobre isso, por ser igualmente um caso midiático. As histórias contadas nos corredores do hospital também davam algum contorno àquele ato, dando corpo à “criminosa”, apesar de alguma

coisa sempre permanecer indigerível, como no primeiro. Rumou-se em direção à “assassina”.

Os atendimentos, que perduraram durante toda a sua estadia no HCPM (alguns meses) – e que foram por ela muito bem aproveitados –, deram ao impossível daquele acontecimento um lugar bem diferente do caso anterior. Se todos estavam horrorizados com o que havia acontecido, restava durante os atendimentos o horror sem as historinhas, sem a figura da assassina, sem a ideia de um crime, sem uma manchete.

No espaço lateral às cinzas grades que prendem, outra história pôde ser criada. O enredo construído – não sem falhas, pontos-cegos, questões – também não respondia à questão nenhuma a quem se perguntava sobre o crime. Muito para além de uma possível justificativa para tal ato – mas também não sem ela –, muitos elementos mudaram de lugar, inclusive o horror. Na história contada, de puro aniquilamento subjetivo, no qual ainda hoje muitas mulheres estão submersas, o mais terrível dos atos era também o que mais dizia sobre aquela mulher.

O horror confrontado mediante seu relato não se resumia à impossibilidade de tal acontecimento, pois convivia lado a lado com sua possibilidade. E isso era – no que diz respeito ao ato de se matar alguém – igualmente horrível. E ela contava sobre isso. Contava que bastava ser humano para cometer um assassinato. Só sendo humano. E isso é ainda mais duro de se ver.

## 7 Considerações finais

A primeira consideração que podemos extrair do que vimos nesse trabalho é que nem o horror mais horrível dos “horrores-horríveis” é sem algum tratamento. Isso porque todo horror é visto de algum lado, tem alguém que o nomeia, é dito ou se refere a algum outro. Nenhum horror insere-se fora do dito “que horror!”. Podemos, assim, entendê-lo como uma moldura ao que nomeamos de real. A ideia de que não podemos ter acesso ao real na cultura sem alguma forma de tratamento, coloca-se em confronto com a promessa da indústria da comunicação de que tudo pode ser dito, que podemos ter acesso ao real “ao vivo e a cores”.

Examinamos aqui duas possíveis formas de termos notícia do real. Em uma, temos um tratamento “bem-sucedido”, no qual se faz de um resto de um discurso, um elemento, produto das invenções da cultura. Surge aqui um horror-pipoca. O conceito de *latusa*, uma das possíveis formas de tratarmos do objeto *a*, ajudou-nos a entender como podemos pensar a objetualização de algo do real através do que a cultura oferece como produto, daquilo que ela nos oferta como “horror”. Claro que, quando tratamos da *latusa*, estamos falando de uma forma de funcionamento bem particular, o capitalismo, que talvez seja o que mais consiga incorporar como um dos seus elementos o objeto *a* e embuti-lo na lógica do capital. O horror aqui entraria como mais um objeto a ser consumido.

Contudo, viu-se que nem tudo pode ser incorporado como elemento. É na impossibilidade dessa inclusão que percebemos as falhas, os furos de um discurso. O horror aqui não é mais pipoca. Importante novamente frisarmos que o que nomeamos de horror-horrível não implica na ausência de qualquer tipo de tratamento, em uma simplista relação de sinonímia do horror com o real.

Nem o que vimos sobre a Medusa, com a sua horripilante aparência, ou a foto do menino sírio morto escaparia a essas considerações. Apesar de a visão da cabeça da medusa evocar uma experiência do horror como ruptura – algo que não é possível olhar de frente sem ser petrificado –, outra face dessa figura mitológica é apontada por Freud. Ele coloca a cabeça da medusa como uma figura representável, muito trabalhada nas obras de arte, nas quais, ao contrário de petrificar o espectador que a olha, enlaça o seu olhar, por ser uma figura suntuosa,



com cabelos em formato de serpente. Freud ([1922]1976) acrescenta: “constitui fato digno de nota que, por assustadoras que possam ser em si mesmas, na realidade, porém, servem como mitigação ao horror” (p. 329). Freud, assim, traz-nos a cabeça da medusa como um símbolo de horror, mas também, e justamente por ser um símbolo, como forma de tratamento, como uma moldura, como um personagem.

Assim, o horror foi visto neste trabalho com duas caras bem distintas, e essa diferenciação nos ensinou sobre o conceito de real para Lacan. A primeira coisa que aprendemos é que o real não é algo que antecede à linguagem, ou um obstáculo, ou um limite externo, com o qual as práticas de linguagem sempre se esbarram em suas construções, mas algo que impõe a tais práticas limites internos às suas práticas. De nosso estudo, depreendemos que, quando nos referimos à linguagem e ao real, não nos referimos a elementos isomórficos (a “besteira” de Wittgenstein), muito menos a elementos que não se misturam, cada um repousando em seu canto. Tentamos, então, entender a complexidade de uma proposta que inclui o real como um componente próprio e indissociável a qualquer prática de linguagem, apesar de não homogêneo a ela. Tentamos entender uma proposta que diz sobre um real que se constitui com a sua própria moldura.

A aproximação proposta por Lacan entre o impossível e o real foi escolhida neste trabalho como forma de destacarmos a total inerência do real a um universo simbólico. A referência ao impossível certamente nos ajudou nessa tarefa, ao rompermos com uma ideia de impossível que se oferece como mera alternativa ao que é possível ou como meramente o que não foi (oferecendo-se apenas em sua negatividade). É por ser impossível a compra de uma casa no Leblon que compro uma em Maricá (não é Eduardo Paes?<sup>43</sup>). Não é dessa forma que entendemos a dinâmica entre o impossível e o real. O que as concepções de mentira, ficção e fato nos mostraram é que o impossível é intrínseco à construção e dinâmica do que é possível. Não é um espaço à parte. E, é essa construção, é esse enredamento que dará ao impossível um lugar, uma dinâmica que só poderemos acompanhar no estabelecimento de sua moldura. A latusa certamente

---

<sup>43</sup> Referência à fala do prefeito do Rio de Janeiro: “Maricá é um lugar de merda”

serviu para mostrarmos o lado extremo desse processo, por ser sua moldura praticamente um embrulho para presente.

Constatamos que podemos apontar para algo do real no que não anda muito bem, naquilo que tem valor de ruptura e que não foi previsto, mas também, vimos que podemos, inclusive, ter dele notícias quando as coisas andam muito bem, conforme o esperado, na própria forma com que uma determinada prática se estrutura. O produto disso que funciona muito bem, e que pode ter como forma um objeto, também pode ter como nome “horror”. A indústria da comunicação investe nisso massivamente como ninguém.

Assim, a diferenciação entre horror-pipoca e horror-horrível não se refere a ter ou não ter tratamento, a ser ou a não ser real. Não é disso que se trata. O que consideramos como a grande diferenciação é a localização que cada um deles tem em relação ao funcionamento da cultura, dentro de certa forma de organização. O primeiro nomeia o encontro com algo que fugiu do que era próprio a esse funcionamento, desestruturando-o, resultando em ruptura, aparecendo como um furo, já o outro serve à sustentação, à sedimentação de uma determinada forma de funcionamento. Quando falamos de um “tratamento”, referimo-nos a um paradoxo, posto que se trata de um encontro com algo do real, mas também de uma distância com esse encontro, “uma distância-encontro” que pode ganhar corpo através do objeto. Vimos, com autores como Barthes e Žižek, que existe um efeito de irreabilidade no que é vendido pela mídia como “o mais real do real”. Esse “super real” não diz propriamente sobre “O” real, mas, pelo contrário, sobre uma certa forma de funcionamento que necessita fundamentalmente da ilusão do real nu e cru.

No entanto, o horror-pipoca – entendido através da *latuse* – apesar de não fornecer o que promete – o encontro com o mais real do real – ensina-nos sobre o real, pois denuncia o que já dissemos sobre o conceito: o real é um fruto inevitável e inerente a um universo simbólico, a um discurso, a uma tal realidade. Essa inferência culmina em dotá-lo de uma maleabilidade constitutiva. Žižek (2006) diz sobre isso: “... a virtualização nos conscientiza de que o universo simbólico como tal já era minimamente virtual, no sentido de que todo um conjunto de pressuposições simbólicas determina o que vivenciamos como realidade” (p. 119). Maleabilidade fundamental que nutre o capitalismo e a sua produção. Maleabilidade fundamental que nutre a psicanálise e a sua produção.

Uma das apostas iniciais que culminaram na escolha de nosso instrumento, e que nos fizeram dar ênfase ao horror-pipoca, é que a indústria da comunicação e a psicanálise partem de algo em comum, algo que foi propiciado pelo surgimento da ciência moderna em seu glorioso *pas de deux* com o capitalismo. Como afirma Rêgo Barros (2008), “o consumo contemporâneo, ou o consumismo, como costumamos chamar os seus excessos, tem uma relação de origem com a psicanálise” (p. 25).

O consumo, apesar de prometer o encontro com o “mais real do real”, subsiste tendo como sua maior ancoragem a impossibilidade da linguagem de dizer tudo sobre o objeto. Assim, ao invés de encontrar nessa impossibilidade o seu limite, sua prática encontra o ilimitado: o infinito do deslizamento significante. Neste contexto, tudo, 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. É nessa mesma série que o horror-pipoca se inclui. 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 do sentido. No entanto, perguntamo-nos até que ponto os produtos da ciência/capitalismo se aproximam da psicanálise, através do entrecruzamento do conceito de *latusa* e de *chiste*. O estudo do *chiste* nos serviu como contraponto essencial, pois ele nos oferece outra possibilidade a isso que apontamos como maleabilidade significante e objetualização. O objeto que emerge no *chiste*, impossível de ser previsto, ao contrário da *latusa* – um objeto pré-fabricado –, mapeia o que pode ser visto como uma das grandes premissas da psicanálise: quando uma coisa sai do lugar, todas as outras também saem, tendo que ser novamente reorganizadas. Aqui não existe adição – o objeto não surge para somar; não se trata de uma coleção de objetos, não se trata da perpetuação de uma série de elementos.

Em um mundo com milhares de objetos colecionáveis e em série, talvez possamos afirmar que o psicanalista de hoje não tem muita saída – tem que ser um pouco otimista. Apesar de ainda não acreditar na promessa do “mais real do real” (na ideia de representação), ele não pode deixar de apostar que alguns desses objetos, inseridos nessa promessa, podem surgir confidenciando-lhe uma novidade.

## 8

## Referências bibliográficas

ADORNO, T.; HORKEIMER, M. **A dialética do esclarecimento** (1944). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

AFLALO, A. Discurso capitalista. In: **Revista Scilicet: Os objetos a na experiência psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008, p. 83-86.

ALMEIDA, N.; COUTINHO, D. Causalidade, Contingência, Complexidade: o Futuro do Conceito de Risco. In: **PHYSIS, Rev. Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, 17(1):95-137, 2007.

ARBEX, J. **Showrnalismo: a notícia como espetáculo**. São Paulo: Casa Amarela, 2001.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARNET, P. **Ao vivo do campo de batalha: do Vietnã a Bagdá 35 anos em zonas de combate de todo o mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ARRIVÉ, M. **Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient: Freud, Saussure, Pichon, Lacan**. Paris: Puf, 1994.

\_\_\_\_\_. (1994). **Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. (1986). **Linguística e psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e outros**. São Paulo: Edusp, 2001.

BAUDIOU, A. **O século**. São Paulo: Idéias e Letras, 2007.

BARTHES, R. (1962). A mensagem fotográfica. In: **Teoria da cultura de massa**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.

\_\_\_\_\_. (1988). **O rumor da língua**. São Paulo: Martins fontes, 2004.

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

\_\_\_\_\_. Conclusão. In: **Ódio, segregação, gozo**. Vieira, M. A. e Barros, R. (org.). Rio de Janeiro: Subversos, 2012, p.185-194.

BAUDRILLARD, J. (1968). Significação da publicidade. In: **Teoria da cultura de massa**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.

\_\_\_\_\_. (1970). **La société de consommation**. Paris: Folio Essais, 2003.

\_\_\_\_\_. (1990). **A transparência do mal:** ensaio sobre os fenômenos extremos. Campinas: Papirus, 2001.

\_\_\_\_\_. (1981). **Simulacros e simulações.** Lisboa: Relógio d'água, 1991.

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.

BLANCARD, M. H. O real como impossível de dizer. In: **Opção Lacaniana.** online Ano 4, Número 12, novembro 2013.

BOKANOWSKI, T. Variações do conceito de traumatismo: traumatismo, traumático, trauma. **Revista Brasileira de psicanálise.** Vol. 39, n 1, 2005.

BRODSKY, G. Utopias contemporâneas. In: **Carta de São Paulo, Boletim da Escola Brasileira de psicanálise.** Edição especial. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, março de 2009.

CALDAS, H. **Da voz à escrita:** clínica psicanalítica e literatura. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.

CASTELLS, M. **Redes de indignação e esperança:** movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

COSTA, C. A. Que corpo para o “criminoso”? In: **Revista Latusa:** Um corpo que nasce. Escola Brasileira de psicanálise. Rio de Janeiro, 2015, v 20.

COSTA-MOURA, F.; SILVA, M. Do mundo fechado... ao desuniverso do discurso. In: **De que real se trata na clínica psicanalítica.** Org: Tania Coelho dos Santos, Jésus Santiago e Andrea Martello. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012, p. 271- 294.

COUTINHO, M. A. **Fundamentos da psicanálise 1:** de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria dos quatro discursos. In: **Saber, verdade e gozo:** leituras de O Seminário, livro 17 de Jacques Lacan. Doris Rinaldi e Marco A. Coutinho Jorge (org.). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos da psicanálise 2:** a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

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

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DESCARTES, R. (1641). *Meditações*. In: **Os pensadores**, v.15. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DRUMMOND, C. A palavra mágica. In: **Coleção mineiramente Drummond**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

ELIA, L. O “Averso da psicanálise” e a formação do psicanalista. In: **Saber, Verdade e Gozo: Leituras de O seminário**, livro 17 de Jacques Lacan. Doris Rinaldi e Marco A. Coutinho Jorge (orgs.). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002, p. 33-42.

EPSTEIN, I. Quando um fato se transforma em notícia no jornalismo e na ciência. In: **Revista Comunicação e sociedade**. São Paulo, Metodista, dezembro 2015, v 37, n 2, p. 161-179.

FERREIRA, A. **Minidicionário Aurélio da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1988.

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

FONTENELLE, I. As relações entre Filosofia e Psicanálise na compreensão e crítica da cultura do consumo: da ideologia à fantasia social. In: **Filosofia, psicanálise e sociedade**. Cláudio Oliveira (org.). Rio de Janeiro, Azougue editorial, 2010.

FONSECA, M. C. (2007). Do trauma ao fenômeno psicossomático (FPS) – como lidar com o sem-sentido? In: **Ágora** (Rio J.), vol.10, no.2, Rio de Janeiro July/Dec.

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

FREUD, S. (1885-86). Relatórios sobre meus estudos em Paris e Berlim. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p.41-56.

\_\_\_\_\_. (1888). Histeria. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p.83-108.

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

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

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

\_\_\_\_\_. (1896). A hereditariedade e a etiologia das neuroses. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1984.

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

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

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

\_\_\_\_\_. (1905a). Os Chistes e sua relação com o Inconsciente. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1984.

\_\_\_\_\_. (1906). Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 253-264.

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

\_\_\_\_\_. (1910a). A significação antitética das palavras primitivas. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1970, p. 137-146.

\_\_\_\_\_. (1912-1913). Totem e Tabu. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1984, p. 13-198.

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

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

\_\_\_\_\_. (1920). Além do princípio do prazer. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1984, p. 17-90.

\_\_\_\_\_. (1922). A cabeça da medusa. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 329-330.

\_\_\_\_\_. (1926). Inibições, sintomas e ansiedade. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 95-201.

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

\_\_\_\_\_. (1937). Construções em análise. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1984, p. 289-304.

\_\_\_\_\_. (1937). Análise Terminável e Interminável. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

\_\_\_\_\_. (1939 [1934-1938]). Moisés e o monoteísmo, três ensaios. In: **Edição Standard das Obras Completas**, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1984, p. 13-164.

GLOCK, H. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

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

GRAYLING, A. C. (1988). **Wittgenstein**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GROSSMAN, D. (1995). **On Killing** - The psychological cost of learning to kill in war and society. Nova York: Back Bay Books, 2009.

GUIDO, A. (1944). Orelha do livro. In: ADORNO, T.; HORKEIMER, M. A **dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GUIMARÃES ROSA, J. **Tutaméia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

GURGEL, D. **A metáfora no texto filosófico**. Tese de doutorado, UFRJ, 2012.

HERMANN, N. A indústria cultural. In: **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Marcia Tiburi e Rodrigo Duarte (orgs.). Ijuí: Editora Unijui, 2009, p. 69-96.

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

IANNINI, G. Retórica do inefável x prática do semidizer. **Revista Filos.**, Aurora, Curitiba, v.23, n.33, jul. /dez. 2011, p.425-440.

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

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

KEHL, M. R. O espetáculo como meio de subjetivação. In: **Revista Concinnitas**, ano 16, v 01, n 26, julho de 2015, p. 71-85.

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



LACAN, J. (1950). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 127-151.

\_\_\_\_\_. (1955-1956). **O seminário, livro 3: As psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. (1956-1957). **O seminário, livro 4: A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

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

\_\_\_\_\_. (1957-1958). **O seminário, livro 5: As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. (1959-1960). **O seminário, livro 7: A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 793-842.

\_\_\_\_\_. (1960-1961). **O seminário, livro 8: A transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_. (1962-1963). **O seminário, livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. (1964). **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

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

\_\_\_\_\_. (1966a). Do sujeito enfim em questão. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 229-237.

\_\_\_\_\_. (1967). Da psicanálise com suas relações com a realidade. In: **Outros Escritos**, 2001, p. 350-358.

\_\_\_\_\_. (1968-1969). **O seminário, livro 16: De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. (1969-1970). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

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

\_\_\_\_\_. (1970b). Alocução sobre o ensino. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 302-310.

\_\_\_\_\_. (1971). **O seminário, livro 18:** De um discurso que não fosse do semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. (1971a). Lituraterra. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 15-28.

\_\_\_\_\_. (1972-1973). **O Seminário, livro 20:** Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

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

\_\_\_\_\_. (1974). O triunfo da religião precedido de “Discurso aos católicos”. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LAURENT, E. (2002). **El revés del trauma**. Jun/Jul 2002, ano II, n 6, p. 1-3. In: <http://virtualia.eol.org.ar/006/default.asp?notas/elaurent-01.html>

\_\_\_\_\_. **O trauma, generalizado e singular**. (2014). In: [http://www.encontrocampofreudiano.org.br/2014/02/o-trauma-generalizado-e-singular\\_9241.html](http://www.encontrocampofreudiano.org.br/2014/02/o-trauma-generalizado-e-singular_9241.html)

LAZARSEFELD, P.; MERTON, R. Comunicação de Massa, gosto popular e a organização da ação social. In: **Teoria da cultura de massa**. Rio de Janeiro, Paz e terra: 1990.

LEGEY, P. Sobre ruas e litorais: o corpo da biopolítica do nó. In: **Revista Latusa** 20, Um corpo que Nasce. Rio de Janeiro: EBP, 2007, p. 145-152.

LIMA, A. Além do princípio do prazer. In: Silvia Leonor Alonso e Ana Maria S. Leal (orgs.), **Freud: um ciclo de leituras**. São Paulo: Escuta, 1997.

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

\_\_\_\_\_. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

\_\_\_\_\_. (1987). O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

MANDIL, R. Possibilidade. In: **Revista Scilicet**, A ordem simbólica no século XX, 2012. Disponível em: [www.institutopsicanalise-mg.com.br/horizontes/textos/POSSIBILIDADE.pdf](http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/horizontes/textos/POSSIBILIDADE.pdf). Acesso em: 27/06/2016.

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

MILLER, J. Marginália de “Construções em Análise”. In: **Revista Opção Lacaniana**, n 17. São Paulo: Eólia, nov.1996, p. 92-107.

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

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

\_\_\_\_\_. Intuições Milanesas. In: **Opção lacaniana online** nova série. Ano 2, n 5. Julho 2011, p. 1-15. ISSN 21772673.

\_\_\_\_\_. A psicanálise, seu lugar entre as ciências. In: **De que real se trata na clínica psicanalítica: psicanálise, ciência e discursos da ciência**. Rio de Janeiro: Ed Cia de Freud, 2012, p. 13-34.

MILNER, J. C. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NETO, E. H.; RUDGE, A. M. Da perversão à expiação: uma mudança de perspectiva. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental** (Impresso), v. 12, 2009, p. 15-20.

OLIVEIRA, C. O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar ou o capitalismo como uma piada (2008). Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n1/v1n1a05.pdf>.

PINHO, J. B. **Publicidade e vendas na Internet: técnicas e estratégias**. São Paulo: Summus, 2004.

POPPER, K. R. (1934). **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 2001.

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

RUDGE, A.M.; CASTRO, S. Notas sobre a clínica do trauma. In: **Fractal**, Revista de psicologia, v 24, n 1. Rio de Janeiro, 2012.

SANTOS, L. H. A essência da proposição e a essência do mundo. In: **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2001.

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

SILVA, C. Os campos de concentração como reificação dos elementos totalitários, à luz do pensamento de Hannah Arendt. In: **Revista Opinião Filosófica**, Jul/Dez. de 2010, n 02, v 01, p. 161-177.

SPONHOLZ, L. O que é mesmo um fato? Conceitos e suas consequências para o jornalismo. In: **Revista Galaxia**, São Paulo, n 18, dezembro de 2009, p. 56-69.

VIEIRA, M. A. Sobre o seminário V de Jacques Lacan e sua teoria clínica da significação. In: MOTTA, M; JIMENEZ, S. (Orgs.), **O desejo é o diabo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 87-100.

\_\_\_\_\_. Notas para uma discussão sobre o riso na experiência analítica. **Correio Revista da EBP**: Rio de Janeiro, v. 25, 2000, p. 18-20.

\_\_\_\_\_. Fazer Análise: do fútil ao fato. In: **Opção Lacaniana**, n. 40, São Paulo, EBP, 2004, p. 21-27.

\_\_\_\_\_. O trauma subjetivo. *Revista Psic.* v. 39, n. 4, pp. 509-513, out./dez. 2008.  
Acesso: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/2045/3842>

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

VIEIRA, M. "Silêncio" (isso não é um silêncio) **Opção Lacaniana**, online, nova série, ano 4, n 11, julho 2013.

VIEIRA, M. A. Algumas A violência do trauma e seu sujeito. In: Machado, O. e Derezensky, E. (orgs.) **A violência**: sintoma social da época, Belo Horizonte, Scriptum/EBP, 2013, pp. 73-90.

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

\_\_\_\_\_. (1953). **Investigações Filosóficas**. Tradução de Marcos G. Montagnoli. 3ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

ŽIŽEK, S. **Bem -vindo ao deserto do real**: estado de sítio. São Paulo: Boitempo, 2002.

\_\_\_\_\_; DALY, G. **Arriscar o impossível**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. (2006). **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.