

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de pós-graduação em Psicologia

Marcelo Carlos da Silva

**A RELAÇÃO DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO COM O CONSUMO:
uma investigação a partir do discurso do capitalista na hipermodernidade**

Belo Horizonte
2012

Marcelo Carlos da Silva

**A RELAÇÃO DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO COM O CONSUMO:
uma investigação a partir do discurso do capitalista na hipermodernidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Luis Flávio Silva Couto

Belo Horizonte
2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586r Silva, Marcelo Carlos da
A relação do sujeito contemporâneo com o consumo: uma investigação a partir do discurso do capitalista na hipermodernidade / Marcelo Carlos da Silva. Belo Horizonte, 2012.
174f.

Orientador: Luís Flávio Silva Couto
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1. Psicanálise. 2. Sujeito (Filosofia). 3. Capitalismo. 4. Consumo. I. Couto, Luís Flávio Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU:159.964.2

Marcelo Carlos da Silva

**A RELAÇÃO DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO COM O CONSUMO:
uma investigação a partir do discurso do capitalista na Hipermodernidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Dr. Luís Flávio Silva Couto (Orientador) – PUC Minas

Dra. Caterina Koltai – PUC - São Paulo

Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira – PUC Minas

Dra. Ilka Franco Ferrari – PUC Minas (suplente)

Belo Horizonte, 02 de julho 2012

*Ao meu pai, que amou a vida em toda a sua
extensão e que, mesmo com suas faltas,
tornou-se meu ponto de partida como sujeito.*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um gesto de reconhecimento para com o outro, com o qual estabelecemos laço, discurso, relação de troca e de afetos. Agradecer é gesto de gratidão.

É com esse sentimento que me dirijo a cada um dos abaixo listados.

A Deus, pela presença amorosa e vital em minha história.

Aos meus familiares, pais e irmãos, por, mesmo sem entenderem muito meu projeto e sua importância para mim, me acompanharem à distância;

Ao Luis Flávio, pela arte de supervisionar e me introduzir na vida adulta da pesquisa acadêmica, acompanhando-me de perto, sabendo apontar os limites e as possibilidades desta pesquisa. Encontrei aí conhecimento, transmissão e incentivo para arriscar ir adiante do que já sabia, além de disposição para avançar no que era desconhecido.

À Caterina Koltai, pela gentileza, amabilidade e interesse como leitora de meu trabalho. Suas orientações no projeto de qualificação foram muito importantes e iluminadoras.

À Jacqueline Moreira, pela postura de professora-pesquisadora que, desde minha graduação em Psicologia, aproximou-me da paixão pelas coisas do sujeito e dos temas da contemporaneidade.

Aos meus irmãos de Vida Fraterna Sacramentina. Em tantos momentos, pude avançar graças ao seu suporte, ao me liberarem entre uma atividade e outra da missão para criar condições à pesquisa. Além disso, agradeço por terem sido meus primeiros ouvintes, quando dissertar era dialogar e tecer opiniões à mesa.

Ao meu analista, José Eugênio, por me ajudar a encontrar, cada dia mais, meu caminho como sujeito perante o Outro e o mal-estar inerente à condição de existir.

À Lucia Mello, exemplo de profissional, que, na supervisão, me ensina a operar com a clínica contemporânea e suas urgências, fazendo-me continuar a estudar o sujeito singular, a clínica do um a um.

Aos amigos, pelo espaço prazeroso de troca de ideias sobre o tema.

A todos que participaram direta ou indiretamente deste caminho de minha pesquisa, obrigado!

Há um silêncio dentro de mim. E esse silêncio tem sido a fonte de minhas palavras. [...] para escrever não importa o quê o meu material básico é a palavra... *Por que escrevo?* Antes de tudo porque captei o espírito da língua e assim, às vezes, a forma é que faz conteúdo. [...] não é fácil escrever. É duro como quebrar rochas. Mas voam faíscas e lascas como aços espalhados. Ah que medo de começar... (LISPECTOR, 1998).

RESUMO

Esta dissertação visa a investigar a relação do sujeito contemporâneo com o consumo, a partir do discurso do capitalista, partindo da articulação epistemológica da filosofia de Lipovetsky e da psicanálise lacaniana. Em tempos de declínio da função paterna e de supervalorização do consumo como aposta de felicidade plena, faz-se necessário analisar os processos psicossociais vigentes. Dois momentos distintos foram trabalhados em Lipovetsky: o primeiro, quando o autor ainda defendia o postulado da pós-modernidade, e o segundo, na mudança conceitual para a hipermodernidade. Com as contribuições da psicanálise lacaniana, fez-se uma leitura da contemporaneidade à luz da teoria dos discursos, cujo zênite foi atingido com a reflexão sobre o discurso do capitalista e seus desdobramentos para o sujeito, contraposto à posição de consumidor. Ressaltamos, entre essas duas epistemologias, pontos comuns e divergentes em relação às noções de vazio, sujeito, consumo, desejo, hipermodernidade, entre outros conceitos. Como conclusão, a pesquisa aponta a ética da psicanálise como saída à supressão do sujeito frente à ética capitalista, que o objetaliza.

Palavras-chave: Psicanálise. Hipermodernidade. Discurso do capitalista. Sujeito. Consumo.

ABSTRACT

This *Capitalist-Discourse*-based dissertation aims to investigate how the contemporary subject and the consumption are related based on an epistemological articulation between Lipovetsky's philosophy and Lacan's psychoanalysis. In an era when the paternal function has declined and the consumption is overrated as the path to perfect happiness, analyzing its present psychosocial processes seems crucial. Two different perspectives have been exposed from Lipovetsky's work. The first one is based on the Post-modernity theory, as yet defended, whereas the second perspective regards the conceptual shift to the notion of Hypermodernity. With Lacan's psychoanalysis's contributions, an interpretation of the Modernity based on the Theory of the Discourses has been established. Its most important elaboration regards the Capitalist Discourse and its consequences to the subject, whose position is questioned as the consumer's. Both common and divergent aspects from each epistemology have been outlined concerning the notions of emptiness, subject, consumption, desire and hypermodernity, among others. In conclusion, this research indicates the ethics in psychoanalysis as an exit to the subject's suppression facing the capitalist's ethics, which transforms the subject into an object.

Keywords: Lacanian psychoanalysis. Hypermodernity. Capitalist discourse. Subject. Consumption.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 DA MODERNIDADE À HIPERMODERNIDADE: UM NOVO CONCEITO DE INDÍVIDUO	21
2.1 Do mundo medieval à chegada ao mundo moderno.....	21
2.2 Um olhar sobre a modernidade e seus fundamentos	24
2.2.1. <i>O conceito de modernidade</i>	25
2.2.2 <i>A modernidade à luz do capitalismo</i>	27
2.2.3 <i>A modernidade à luz do Renascimento</i>	30
2.2.4. <i>A modernidade à luz da revolução científica</i>	34
2.3. A modernidade à luz da revolução do pensamento (cartesiano).....	38
2.3.1 <i>A noção de sujeito em Descartes</i>	46
2.4 A concepção de sujeito contemporâneo em Lipovetsky.....	48
2.4.1 <i>O deslocamento do indivíduo pós-moderno ao indivíduo hipermoderno</i> 50	
2.4.2 <i>O indivíduo pós-moderno na obra “A era do vazio”, de Lipovetsky</i>	50
2.4.3. <i>O indivíduo contemporâneo a partir da obra “Os tempos hipermodernos”, de Lipovetsky</i>	57
3 DO CONCEITO DE SUJEITO EM PSICANÁLISE AO DE OBJETO NO DISCURSO DO CAPITALISTA	69
3.1 Do sujeito-indivíduo nos diversos saberes ao sujeito na psicanálise	69
3.2 A constituição do sujeito em Freud e Lacan	71
3.2.1 <i>A constituição do sujeito à luz da “Carta 52” de Freud</i>	74
3.2.2 <i>O sujeito lacaniano a partir da linguagem</i>	79
3.3 Do sujeito lacaniano ao laço social: uma teorização sobre os discursos ...	83
3.4 A relação do sujeito com o objeto <i>a</i> em cada discurso de Lacan	86
3.4.1 <i>Discurso do mestre</i>	90
3.4.2 <i>Discurso da histérica</i>	91
3.4.3 <i>Discurso universitário</i>	93
3.4.4 <i>Discurso do analista</i>	93
3.5 O discurso do capitalista na contemporaneidade.....	96
3.6 A relação do sujeito com o objeto <i>a</i> no discurso do capitalista	100
4 SOBRE A RELAÇÃO DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO COM O CONSUMO 103	
4.1. Do conceito de supereu em Freud ao de Lacan	103
4.1.1. <i>O supereu freudiano como herdeiro do Complexo de Édipo</i>	104
4.1.2 <i>O supereu lacaniano: da repressão ao imperativo do gozo</i>	107
4.2 A passagem da sociedade de produção à sociedade de consumo.....	116
4.3 O consumismo como sintoma social da contemporaneidade	118
4.3.1 <i>Aspectos históricos, sociológicos e antropológicos do consumo</i>	119
4.4 Os <i>gadgets</i> e seus efeitos sobre singularidade	124
4.5 O fenômeno do endividamento como sintoma da sociedade de consumo	128
4.6 Lipovetsky e Lacan: diálogo sobre a relação do sujeito com o consumo .	133
5 CONCLUSÃO	156
REFERÊNCIAS	163

1 INTRODUÇÃO

Clarice Lispector (1998, p. 31) afirma que “tudo o que é novo assusta”. Escrever e pesquisar um tema é uma experiência que traz sentimentos mistos e, por vezes, paradoxais, retirando-nos da zona de conforto estabelecida pelo saber e recolocando-nos frente ao desafio do diálogo com outros campos e autores.

Esta pesquisa dedica-se de forma especial a pontos de interesse do pesquisador que surgiram durante o curso do mestrado, a supervisão e a qualificação. Optamos pela flexibilidade diante do projeto original, abrindo mão de um aspecto ou outro e, da mesma forma, buscando acrescentar algo não prospectado inicialmente. O movimento da leitura à escrita resulta em um texto que, ao mesmo tempo, traz respostas e faz nascerem novas perguntas. Pesquisar talvez seja saber orientá-las e dar espaço para que sejam colocadas.

O que se segue é fruto de um denso processo de aproximação do tema da relação entre sujeito contemporâneo e consumo. Ao pesquisar conceitos que circundam o objeto de pesquisa, buscamos analisar os processos de subjetivação decorrentes tanto da relação do sujeito com o outro da sociedade quanto com o Outro da linguagem, esforçando-nos por descobrir seus meios de subjetivação e seus impactos sobre os modos de viver contemporâneos.

Em tempos de declínio da autoridade paterna e de enfraquecimento do laço com o outro e com a palavra, este trabalho é uma tentativa de discutir e problematizar, à luz da psicanálise e com a ajuda da filosofia lipovetskiana, a relação do sujeito atual com o consumo. Propomos tomar o consumismo, segundo psicanalistas, como um novo sintoma da sociedade do século XXI, chamada por Baudrillard (1991) e Bauman (2008) de sociedade de consumo e por Lipovetsky (2007) de sociedade do hiperconsumo. Ela parece oferecer, como forma de lidar com o mal-estar contemporâneo, a promessa de felicidade via *gadgets*. Sob essa lógica, o consumidor busca a garantia ilusória de que nada lhe faltará, ou de que todas as suas necessidades poderão ser supridas. Diante da objetualização do sujeito frente ao Outro do consumismo, ou, como diz Melman (2003), da ascensão do “sujeito comum”, propomos, aqui, fazer valer o trabalho com o campo do sujeito.

Trabalhamos com duas bases epistemológicas, tomadas como referências principais: a discussão filosófica em torno da questão da hipermodernidade e do consumismo em Lipovetsky e a investigação psicanalítica de Lacan sobre a teoria

dos discursos, principalmente o discurso do capitalista. Abordaremos a questão do gozo, do supereu freudiano e lacaniano, entre outros conceitos que giram em torno do sujeito e do consumo. Com essas balizas, construiremos um percurso teórico-reflexivo de leitura da relação do contemporâneo com o consumo e suas implicações no campo da subjetividade.

Quanto à metodologia de pesquisa, existem diferentes formas de se trabalhar com um objeto de estudo. Escolhemos para esta dissertação o método da pesquisa teórica, pelo qual o pesquisador procura reconstruir teorias, conceitos, ideias, problemas e discussões pertinentes, buscando não cair na armadilha da superficialidade, da falta de embasamento referencial e, conseqüentemente, na ausência de visão crítica.

Os conceitos abordados serão tomados como instrumento para fazer dialogar a relação do sujeito com o consumo. Como diz Isquierdo (1998), um conceito é sempre uma unidade de pensamento que possibilita o diálogo por meio da palavra refletida, ainda que incompleta, entre o pesquisador (sujeito analisante) e o objeto de pesquisa (realidade analisada). Todavia, convém recordar dois aspectos nessa relação: a) não existe neutralidade em face de um objeto de pesquisa; b) a realidade sempre ultrapassa qualquer conceito em questão e, por isso, em tudo o que se conceitua há algo que se escapa e que se perde.

Trabalhamos com uma leitura conceitual sincrônica, como é o caso dos conceitos de modernidade, hipermodernidade, supereu, gozo, consumismo, entre outros. Ela permite visualizar um conceito do ponto de vista sistemático, abordando aspectos como sua definição e sua função. A essa leitura sincrônica, contudo, acrescentaremos uma leitura diacrônica, que permite perceber e explicitar as transformações de determinado conceito em seu desenvolvimento dialético ao longo da obra de um autor ou da própria história. É o que se dá entre a teoria dos discursos e o discurso capitalista em Lacan, ou na passagem do supereu freudiano ao supereu lacaniano, da modernidade do século XIX e XX para a hipermodernidade de Lipovetsky e dentro do movimento do capitalismo, em suas mudanças históricas.

A dissertação será desenvolvida em cinco capítulos: após este capítulo introdutório, o segundo traz um acento filosófico, quando pesquisamos a modernidade para chegarmos à discussão sobre a hipermodernidade de Lipovetsky. O sujeito moderno é abordado como premissa para nos aproximarmos do sujeito hipermoderno, tanto em seu sentido sincrônico, com o nascimento da noção de

sujeito a partir de Descartes, quanto diacronicamente, em sua transformação com a noção de hipermoderno. Voltamos um pouco mais em sua gênese histórica e apontamos a grande mudança de paradigma na passagem da Idade Média à modernidade. Essa passagem trouxe aspectos centrais: crise do modelo econômico do fim do sistema feudal e o surgimento do capitalismo; perguntas das ciências físicas e astronômicas; nova visão de ser humano e de mundo. Entre essas alterações, focamos o pensamento cartesiano e suas contribuições para a noção de sujeito. Caminhamos, assim, até chegarmos a Lipovetsky e sua concepção inicial de pós-modernidade, que se transforma, posteriormente, em um novo conceito, o de hipermodernidade, tido como a modernidade elevada ao extremo da ciência, da técnica, das noções de indivíduo e de sua economia. A partir daí, é possível situar o deslizamento do indivíduo moderno para o indivíduo hipermoderno.

No terceiro capítulo, abordamos a discussão temática e conceitual da teoria psicanalítica lacaniana. Aproximamo-nos de alguns conceitos que ajudam no diálogo com o capítulo seguinte, que articula o pensamento lipovetskiano com o lacaniano para investigar a relação do sujeito contemporâneo com o consumo. Partimos da noção de sujeito social, comum e universal, para trabalharmos o sujeito singular da psicanálise, de Freud a Lacan. Este último autor vai nos conduzir, então, à teoria dos discursos – do mestre, da histérica, do universitário e do analista –, nos quais analisaremos a relação do sujeito com o objeto *a*. Por fim, trabalharemos o quinto discurso lacaniano, chamado de discurso do capitalista, que opera uma mudança na relação $\$ \rightarrow a$, propondo o acesso direto do sujeito ao objeto, o que, na lógica hiperconsumista de Lipovetsky, passa a parecer uma promessa possível por meio da aquisição dos *gadgets* do mercado.

No quarto capítulo, buscamos articular as duas epistemes, filosófica e psicanalítica, na leitura da relação do sujeito com o consumo, focando seus pontos comuns e divergentes. Ao abordarmos o consumo como uma espécie de novo sintoma social do século XXI, partimos das contribuições dos campos da história, da sociologia e da antropologia. Levamos em consideração o conceito de indivíduo hipermoderno e de sujeito da psicanálise diante do consumo. Buscamos, assim, levantar convergências e divergências teóricas entre Lipovetsky e Lacan. O capítulo começa com a discussão do supereu em Freud, chegando ao supereu de Lacan, percebendo-se aí o deslizamento da repressão ao imperativo de gozo. Fazemos um percurso pela passagem da sociedade de produção à de consumo para situarmos,

em seguida, o consumismo como espécie de novo sintoma social, alimentado pelo imperativo de gozo do supereu lacaniano.

Dedicamo-nos também à questão dos objetos produzidos ininterruptamente pelo mercado, a fim de que o sujeito seja completamente saciado. Passamos pelo conceito lacaniano de *gadget* e seus efeitos de supressão sobre o sujeito. Analisamos o fenômeno do endividamento como um desdobramento do consumismo, um sintoma social. Procuramos, então, concluir propondo a ética psicanalítica como saída para a supressão do sujeito envolto na ética do consumismo.

Não cremos na possibilidade de uma pesquisa esgotar a discussão sobre seu objeto. Sustentamo-nos, assim, no princípio da falta fundamental do sujeito, presente também no ato de escrever. O produto final deste estudo não é seu fechamento, mas um ponto de basta à escrita, que tende a seguir *ad infinitum*.

Como diz Carlos Drummond de Andrade (1945), “sob a pele das palavras há cifras e códigos”. Cômicos de seus enigmas e do universo que habita seu campo, prosseguimos com este trabalho, então, aprofundando as questões postas sem, contudo, a pretensão de exauri-las, ainda mais em “tempos paradoxais”, como tem se mostrado ser a contemporaneidade.

2 DA MODERNIDADE À HIPERMODERNIDADE: UM NOVO CONCEITO DE INDÍVIDUO

Conceituar o tempo presente é uma tarefa ampla, que pode ser abordada sob vários prismas, tais como o econômico, o social, o político, o cultural, o filosófico, o psicológico e o psicanalítico.

Ao debruçarmo-nos sobre os estudos de Lipovetsky e seu conceito de hipermodernidade, somos impelidos a voltar à modernidade, de maneira que possamos demarcar os pontos centrais para a definição de nosso tempo. Buscamos em outros autores uma breve exposição da era pós-medieval, em sua gênese e linhas gerais.

2.1 Do mundo medieval à chegada ao mundo moderno

Na perspectiva de Quintaneiro et al. (2009, p. 9), “as grandes transformações sociais não costumam acontecer de maneira súbita, sendo quase imperceptíveis para aqueles que nelas estão imersos”. Todavia, em algumas ilustrações, fica impossível não reconhecer imediatamente mudanças pontuais, como na passagem das sociedades tribais ao mundo agrário, ou da sociedade feudal à capitalista, como recorda Giddens (1991), ao dizer que a história é marcada por certas descontinuidades.

Alguns autores apontam essa ruptura na passagem do mundo medieval ao mundo moderno. O corte teria lugar, segundo Marcondes (2010), em torno do século XV ou XVI. Segundo o autor, foi o poeta italiano Francesco Petrarca (1304-74) quem introduziu na história o termo *medium aevum*, “designando um período médio, de transição, isto é, intermediário entre o período clássico e os novos tempos que pretende anunciar” (MARCONDES, 2010, p. 105).

Diversos autores afirmam que essa passagem não aconteceu de forma exata, mas como movimento crescente de descobertas e avanços, de pesquisas que, aos poucos, revelaram as limitações do teocentrismo, paradigma¹ então vigente, quando o ser humano começa a fazer perguntas que Deus não pode responder.

¹ A palavra “paradigma” vem do grego. Em Platão, toma vários sentidos, como amostra, padrão, cópia, tendo sido, contudo, acentuado seu uso como algo “exemplar”, modelo do qual as coisas participam, são feitas. Thomas Kuhn desempenhou papel importante na concepção atual de paradigma para a filosofia da ciência: para ele, quando determinado paradigma não consegue mais responder a certas perguntas das ciências, coloca-se em curso a formação de um novo (MORA, 2001).

Uma terceira via de leitura, aqui representada por Reale e Antiseri (2004), distinta da noção de ruptura e da de continuidade, propõe, em seu lugar, a diversidade. Ela parte do princípio da junção e da disjunção, buscando encontrar entre uma época e outra suas peculiaridades, o que permite, “[...] distinguir as duas épocas sem contrapô-las, mas também identificando facilmente seus nexos e suas tangências, bem como suas diferenças, com grande liberdade crítica” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 13).

Ao buscarmos estabelecer aspectos próprios da Idade Média, ressaltamos que a compreensão de mundo e de homem era envolta pelos véus do sagrado, sob os quais se viam todas as coisas: “vistos através deste véu, o mundo e a história apareciam revestidos de cores fantásticas, mas o homem não tinha valor a não ser como membro de uma família, de um povo, de um partido” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 19). O mundo era como a lua, sem luz própria, a não ser a projetada por seu Criador. Logo, era sustentado e ordenado pelo poder sagrado, institucionalizado na Igreja e na figura do Rei. As decisões deviam ser tomadas por quem possuía autoridade para agir em nome de Deus ou por quem estivesse ao lado dos detentores dessa autoridade, constituindo o sistema do padroado, de representantes diretos da vontade divina.

A concepção do pensamento medieval repousava sob o signo da filosofia escolástica. Foi apresentado como autoridade para retratar sua base epistêmica um dos maiores expoentes da mesma, o filósofo e teólogo Tomás de Aquino (1225-1274. Segundo Aquino (1996), a verdade de todas as verdades, quer sejam as da teologia ou da filosofia, emana de Deus como única fonte de sabedoria. Ele diz também (AQUINO, 1999) que tudo o que é contrário à fé nas verdades dos filósofos não deve ser definido como proveniente da filosofia, mas de cabeças equivocadas no uso indevido da razão.

Se, na Idade Média, a razão que ordenava o mundo era a razão divina, tudo deveria ser feito para mantê-la em equilíbrio e em paz. Pode-se imaginar, então, a força de repressão investida pelos meios religiosos para conter os que tentavam pensar diferente. Está aí a base dos processos da Inquisição, que perseguiu pensadores da época pré-moderna que discordavam da concepção religiosa. Segundo Braga (2004), Deus era então o princípio racional de todas as coisas, o que sustentava todas as respostas da história humana. O plenamente infinito explicava o que era finito, trazendo-nos uma “abordagem teocêntrico-essencialista:

Deus é a infinitude [...] O alfa e o ômega, o princípio e o fim de todas as coisas [...] a existência humana é uma tentativa da criatura encontrar o absoluto e a verdade” (BRAGA, 2004, s/p). Justificada pelo Criador, a criatura vivia rumo ao mundo infinito (CASTILHO, 2004).

A partir do momento em que o sistema de valores da era medieval foi sendo superado, a “vontade de Deus” foi dando lugar a outra vontade, a da própria criatura. A superação do Criador era apenas uma questão de tempo, como vemos com a ascensão da “[...] crise do pensamento escolástico e o surgimento do humanismo renascentista, séc. XV-XVI” (MARCONDES, 2010, p. 106). Segundo Transferetti (2003), as fragilidades daquele momento histórico fizeram o sistema de valores humanos movimentar-se em busca de novas respostas frente a novas perguntas, fazendo nascer outro paradigma, o da modernidade.

Segundo Marcondes (2010), a escolástica tem seu surgimento entre os séculos XI e XII, ligada ao conceito de escola, onde se veiculava uma forma de pensamento e de ensino baseados em princípios cristãos doutrinários. Alguns de seus grandes centros eram as catedrais e os mosteiros. Embora presente nos primeiros séculos da história do cristianismo, essa corrente teve como influência Santo Agostinho (século V), um dos últimos pensadores antigos, e Boécio, que viveu entre 470-525. Esses dois filósofos marcarão a mediação entre a filosofia antiga e a filosofia cristã medieval (MARCONDES, 2010). Santo Anselmo de Canterbury (século XI) é considerado o primeiro grande pensador da escolástica, seguindo a tradição agostiniana e procurando uma aproximação entre filosofia e teologia, entre fé e razão, “consagrando a fórmula *credo ut intelligam*, ‘creio para compreender’, e tendo como lema *fides quaerens intellectum*, ‘a fé buscando compreensão” (MARCONDES, 2010, p. 119). Em termos políticos, estamos falando da época das Cruzadas, das lutas contra muçumanos pela conquista da fé e dos territórios das origens da cristandade, a chamada Terra Santa (Jerusalém).

O surgimento do Renascimento, que sinaliza a modernidade e o fim da Idade Média, tem como nome relevante Frederico II (séc. XII), imperador do Império romano e proveniente da Sicília. Russell (2004) comenta o clima de uma nova cultura em ascensão, para a qual convergiam várias outras que influenciariam, mais tarde, a modernidade, fazendo com que Frederico II produzisse um pensamento independente:

Esse jovem siciliano, de ascendência germânica e normanda, cresceu numa sociedade onde uma nova cultura estava em formação. Ali se combinaram influências muçulmana e bizantina, germânica e italiana, para produzir uma civilização moderna, que deu o primeiro impulso ao Renascimento italiano [...]. Com uma visão bem superior às da sua época, e moderno nas suas reformas políticas, Frederico foi um homem de ação e pensamento independentes. Sua política vigorosa e construtiva valeu-lhe a alcunha de *supor mundi*, que significa assombro do mundo (RUSSELL, 2004, p. 240).

No contexto de decadência da escolástica, encontramos na história o surgimento de uma nova mentalidade com o Renascimento. O mundo mítico do medieval foi desconstituído pela ciência moderna.

Le Goff (1990) diz que o conceito de Idade Média como conhecemos hoje foi criado pelo Renascimento para nomear o hiato entre a Idade Antiga e a Idade Moderna: “sabe-se que o Renascimento cria o conceito de Idade Média, necessário apenas como forma de preencher o fosso entre os dois períodos positivos, plenos, significativos, da história: a história antiga e a história moderna” (LE GOFF, 1990, p. 191).

Passemos, pois, à discussão sobre a modernidade e seus fundamentos.

2.2 Um olhar sobre a modernidade e seus fundamentos

Com a chegada do mundo moderno, Reale e Antiseri (2004) afirmam ter lugar na sociedade em transformação um despertar do homem com o Renascimento italiano. Alguns véus da consciência perdem sua força e começa a emergir uma nova realidade. O mundo regido pelas forças divinas e pelos poderes míticos passa a receber outras informações, e o indivíduo apresenta-se não mais infantil perante fantasias e mitos, o que configura um despertar. É o começo da autonomia do pensamento da criatura, definida pela obra de alguns grandes pensadores, como Galileu e Descartes. “O surgimento da história transforma o homem, dono de suas próprias reflexões” (CASTILHO, 2004, p. 51).

Quando nos propomos a nomear o mundo moderno no contexto desta pesquisa, embrenhamo-nos em uma tarefa nada simples, porque ela é passível de várias leituras, muitas vezes divergentes. Alguns autores, por exemplo, demarcam sua origem a partir de determinada data, acontecimento ou outros referenciais. Para Pontes (2002, p. 11), a modernidade tem seu marco inicial “[...] com a queda de Constantinopla. Com ela, houve o rompimento com o passado e uma orientação decisiva para o futuro”. Já Mayos (1993) postula que “a Modernidade parece ter

começado com o sujeito finito, falível e frágil que encontramos em Descartes” (MAYOS, 1993, p. 390). Do ponto de vista de Arruda (1980), os “tempos modernos”, como prefere chamar, começam com a transição do feudalismo ao capitalismo, com a política do trabalho assalariado e não mais servil.

Algo parece certo: a visão de que o mundo moderno é resultado de uma convergência de situações, ideias e autores, que trouxeram um aspecto novo e de consequências distintas para a concepção de mundo e de ser humano. Como afirma o filósofo e psicólogo Tarnas (2003, p. 245), “a visão de mundo moderna foi produto de uma extraordinária convergência de eventos, idéias e personalidades. Face à sua conflitante diversidade, gerou-se uma fascinante visão [...] tanto do Universo como do ser humano”. Também nessa linha de pensamento, o filósofo analítico Russell (2004) comenta que, aos poucos, surgiram forças que acabaram por forjar o mundo moderno. Buscaremos prosseguir nessa trilha a discussão sobre a modernidade, priorizando seus aspectos mais significativos.

2.2.1. O conceito de modernidade

No dicionário da língua portuguesa Houaiss (2011), encontramos uma definição etimológica da palavra modernidade:

Antepositivo, do lat. *modus*, *i* “medida”, sentido geral de que derivam sentidos especiais; *modus*, observam *Ernout* e *Meillet*, pertence à família de *medeor* (ver **med-**), mas o parentesco original já era percebido pelos lat.; a cognação vern. é rica, desenvolvendo-se desde o século XV: *emoldar/amoldar*; *modalidade*, *modalismo*, *modelar*, *modernar*, *modernice*, *modernidade*, *moderninho*, *modernismo*, *modernista*, *moderno* (HOUAISS, 2011, s/p).

Um dos derivados de *modus*, como vemos, é o termo “modernidade”. Nesse mesmo dicionário, tal substantivo feminino quer dizer “qualidade ou estado do que é moderno” (HOUAISS, 2011, s/p). Em uma leitura histórica e filosófica, o conceito diz respeito ao período influenciado pelo Iluminismo, quando “[...] o homem passa a se reconhecer como um ser autônomo, auto-suficiente e universal, e a se mover pela crença de que, por meio da razão, pode-se atuar sobre a natureza e a sociedade” (HOUAISS, 2011, s/p).

Como podemos perceber, tanto do ponto de vista etimológico quanto na definição da palavra “modernidade”, há um sentido geral (*modus*) de onde se

derivam vários específicos, que se traduzem em um período da história em que o ser humano passou a ver o mundo e a si de outro modo, redimensionando todos os seguimentos da vida, desde o próprio conceito de moderno ao de natureza, mundo, Estado, política, ciência, entre outros.

Marcondes diz que, talvez, “o pensamento moderno seja mais fácil de ser compreendido por nós, pelo fato de estarmos mais próximos dele do que do antigo e do medieval, e por sermos ainda hoje, de certo modo, herdeiros dessa tradição” (MARCONDES, 2010, p. 141). No entanto, o autor também fala que é exatamente por estarmos próximos do universo moderno que é mais difícil tomar consciência de tal projeto. Caracterizá-lo em suas linhas gerais é algo desafiador, pois nos acostumamos a aceitá-lo como tal (MARCONDES, 2010).

Marcondes (2010) afirma que o conceito de modernidade traduz com frequência a idéia do que é novo, do que rompeu com a tradição. Sob esse ângulo, seu sentido tende a conduzir o leitor à visão positiva de avanço, superação, progresso e inovação. Quando, no campo do Estado e da política, os governos desejam anunciar uma mudança, é comum a expressão “modernização do país”. Porém, no contexto emergente da modernidade, os pensadores mais expressivos do século XVII, como Bacon e Descartes, nunca usaram essa expressão, ainda que estivessem envolvidos com os seus ideais.

Le Goff (1990) diz que foi a partir do século XVI que se passou a dividir a história em três idades, situando-a em termos cronológicos, tendo a Idade Moderna como oposição a Idade Média:

A partir do século XVI, a historiografia dominante no Ocidente, a dos eruditos secundada pela dos universitários, divide a história em três Idades: Antiga, Medieval e Moderna (*neuere*, em alemão), cada um dos adjetivos apenas remete, na maior parte dos casos, a um período cronológico e o termo “moderno” opõe-se mais a “medieval” do que a “antigo”. (LE GOFF, 1990, p. 168).

O conceito de modernidade teria sido lançado por Hauser, Gautier e Baudelaire na França “[...] quando a Revolução Industrial estava se impondo” (LE GOFF, 1990, p. 1970). Inicialmente, teria ficado limitado aos meios literários e artísticos, tendo sido só após a Segunda Guerra Mundial o seu reaparecimento em âmbito geral.

Passemos à investigação da Idade Moderna em seus principais pilares ou fundamentos para chegarmos, posteriormente, à noção de contemporaneidade e sua nomeação a partir de Lipovetsky.

2.2.2 A modernidade à luz do capitalismo

Segundo o historiador e filósofo Arruda (1980), não se pode tomar os grandes marcos políticos e culturais da modernidade sem levar em conta sua realidade econômica e social. Nesse sentido, seu texto “História moderna e contemporânea”, apresenta-se ainda atual, pois oferece elementos que auxiliam àqueles que buscam compreender nossa época à luz do passado e com vistas para o futuro: “preferimos aprofundar o estudo de temas fundamentais, indispensáveis para o entendimento do mundo de hoje e, de certa forma, capazes de orientar sobre as principais tendências do futuro” (ARRUDA, 1980, p. 5).

Arruda (1980) apresenta como um dos pontos fundamentais do início dos tempos modernos a transição do feudalismo para o capitalismo, em torno do século XII. Esse novo sistema abrangeria mais do que a esfera econômica, envolvendo também o campo político e social. Um de seus marcos é o trabalho assalariado, não mais servil como no feudalismo – sem desconsiderar outros traços constitutivos, como economia de mercado, trocas monetárias e visão de lucro.

Do ponto de vista da sociologia e de alguns de seus expoentes de cunho marxista, o capitalismo é a força modeladora mais potente do mundo moderno. Segundo Giddens (1991), com a decadência do sistema feudalista voltado para a economia local e agrária, a história testemunhou a ascensão do capitalismo, que se mostrou, desde o início, um sistema mais variado de produção de bens, inclusive tendo a força de trabalho como mercadoria, com objetivos de cunho nacional e internacional.

A ordem social emergente na Modernidade é *capitalista* tanto em seu sistema econômico como em suas outras instituições. O caráter móvel e inquieto da Modernidade é explicado como um resultado do ciclo investimento-lucro-investimento. (GIDDENS, 1991, p. 20).

Giddens (1991) continua seu pensamento reforçando a ideia de que o movimento cíclico do capitalismo, conjugado às taxas de lucro variáveis, faz com

que ele se expanda para todos os lugares e instâncias da sociedade contemporânea.

Encontramos na obra de Arruda (1980) quatro fases distintas desse sistema. A primeira é chamada de pré-capitalismo (séculos XII a XV) e diz respeito a seu período de formação estruturante. Embora alguns traços gerais do capitalismo já existissem antes, não havia ainda a generalização do trabalho assalariado, a não ser entre poucos artesãos independentes, que vendiam seus produtos. O referido sistema econômico colocar-se-á de forma mais definida a partir do século XV:

Não existiam ainda grandes fábricas onde os trabalhadores recebessem salários [...]. A partir do momento em que as pequenas oficinas foram substituídas pelas manufaturas e os artesãos passaram a trabalhar a troco de um salário, iniciou-se o capitalismo propriamente dito. (ARRUDA, 1980, p. 12).

As rotas comerciais, na medida em que foram surgindo, criaram uma espécie deanel de comércio que se expandiu rapidamente, fazendo aparecer as chamadas feiras medievais, de caráter temporário:

Pouco a pouco, estas feiras foram se prolongando e estabilizando, acabando por se tornar centros permanentes de trocas, cidades. Nessas cidades, chamadas burgos, habitavam os comerciantes que, por isso, foram chamados burgueses. (ARRUDA, 1980, p. 13).

A segunda fase do capitalismo nomeia-se capitalismo comercial (séculos XV a XVIII), período em que a forma de trabalho assalariado cresce em toda a Europa. Arruda afirma que esse momento é chamado comercial porque a maior parte dos lucros estava nas mãos dos intermediários, os comerciantes, e não dos próprios produtores. Prossegue Arruda:

Quem tem maior lucro é quem compra e revende a mercadoria e não quem a produz. Por isso, o capital se acumula na circulação (comércio) e não na produção (indústria). [...] Este período de contração do capital permitirá mais tarde a Revolução industrial. (ARRUDA, 1980, p. 12).

No século XVIII, deparamo-nos com a terceira fase do capitalismo, chamado capitalismo industrial. O acúmulo de capital na fase anterior foi dirigido à produção, resultando na aceleração do setor industrial. Aos poucos, as indústrias tornam-se as grandes detentoras da economia, substituindo o comércio de mercadorias artesanais. Na perspectiva de Arruda, é dessa maneira que “[...] o trabalho

assalariado se instala definitivamente, fazendo desaparecer o trabalhador independente, dono dos seus meios de produção. Este processo iniciado na Inglaterra se difunde pelo mundo inteiro durante os séculos XIX e XX” (ARRUDA, 1980, p. 12).

Com essa análise, Arruda chega à última fase do capitalismo, chamada pelos países ditos desenvolvidos de financeiro ou monopolista. Seu traço por excelência será o sistema bancário e as poderosas companhias financeiras, que passam a dominar e dirigir o mundo do ponto de vista econômico. Esses grandes pólos capitalistas controlam tanto as áreas da indústria quanto as do comércio, da agricultura e da pecuária. Tal poderio, nunca visto até então, será representado pelas multinacionais. As empresas tornaram-se capazes de atravessar oceanos e continentes movidas pelos ventos de uma espécie de nova colonização, não mais pela força, mas sim pela sedução do consumo, como aconteceu com a Companhia das Índias Ocidentais.

Fatores importantes também no campo da ordem social tiveram sua importância na constituição da modernidade nascente, como a expansão européia. No século XIV, a Europa passou por uma crise econômica que levou a um colapso social. O sistema feudalista não respondia às necessidades das grandes metrópoles, os produtos não eram suficientes para alimentar a população, e “mal alimentadas, as pessoas ficaram mais fracas para resistir às doenças, principalmente à peste negra, trazida do Oriente pelos mercadores dos meados do século XIV. Assim a população foi reduzida a um terço” (ARRUDA, 1980, p. 18). Com a ascensão do capitalismo, há a ascensão social da burguesia mercantil, o fortalecimento do Estado nacionalista e da figura do rei. No campo cultural, presencia-se “o aperfeiçoamento técnico dos instrumentos de navegação, a bússola e o astrolábio” (ARRUDA, 1980, p. 26).

Essa nova economia pulverizou a expansão européia desde as grandes colonizações do século XVI rumo a Américas, África e grandes comércios da Ásia. Isso colaborou, na Europa, para o surgimento de um novo tempo. “A Europa recebeu os frutos e a influência que determinaram um novo período histórico: os Tempos Modernos” (ARRUDA, 1980, p. 17).

Dessa visão econômica capitalista emergente no alvorecer da modernidade, passaremos às contribuições de outro fenômeno: a Renascença. Na leitura de Arruda, ela foi um grande marco para a gênese da modernidade, principalmente no

plano cultural. Teve início “[...] nos fins da Idade Média e atingiu a plenitude entre os séculos XV e XVI. A denominação Renascimento foi resultado da preocupação dos homens que viveram esta evolução cultural, em aproximar a sua época da Antiguidade” (ARRUDA, 1942, p. 29). No final da Idade Média, encontramos suas raízes, com o desejo de humanizar a religião e de unificar o Estado italiano, recordam Reale e Antiseri (2004).

No tocante à noção de indivíduo, com o despertar renascentista, inicialmente na Itália, desenvolveu-se um poderoso “[...] sentimento de si e de seu valor pessoal ou subjetivo; o homem se transforma no indivíduo, e se afirma como tal” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 19). É o que veremos a partir de agora.

2.2.3 A modernidade à luz do Renascimento

A gênese do Renascimento, em termos geográficos e historiográficos, ocorre em Florença, na Itália dos séculos XV e XVI. Seu traço marcante está no plano da cultura, da arte e das ciências humanas, ou, como dizem Reale e Antiseri (2004), no pensamento sobre o homem e sobre a natureza. Porém, como recorda Woortmann (2011), ele pode ser lido de diversas formas: a partir da continuidade ou das rupturas instauradas.

Segundo Reale e Antiseri (2004), com o crepúsculo da Idade Média e o alvorecer da Idade Moderna, a história tornou-se palco de diversas mudanças. Além das econômicas, houve descobertas geográficas, físicas, políticas, intelectuais, em uma grande revolução científica. Isso trouxe uma nova visão de ser humano e de mundo, uma nova relação com Deus, uma *renovatio* de princípios humanísticos da cultura grega antiga. Sob essa ótica, o Renascimento foi um fenômeno que tocou os principais espaços do convívio humano, alterando para sempre sua relação com a natureza, as instituições, a evolução do pensamento.

O chamado Humanismo é parte integrante do Renascimento do século XV e representa muito mais do que estudos sobre a *litterae humanae*, filosófica ou não: “é verdade que ‘humanista’ indica originalmente a tarefa do literato, mas tal tarefa foi muito além do ensino universitário. Entrou na vida ativa e se tornou, de fato, uma nova ‘nova filosofia’” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 3). Os humanistas usaram em suas pesquisas, não poucas vezes, as expressões “fazer reviver”, “fazer renascer”, como forma de se oporem à era medieval em que viviam. Nasceram novos ideais de

sociedade – é aí que encontramos a visão metafórica da “era das luzes” como referência aos tempos modernos, em contraposição à “idade das trevas” - a Idade Média.

O “Renascimento” que constitui a peculiaridade da “Renascença” foi mais o nascimento de outra civilização e de outra cultura. A Renascença representou desta forma um grandioso fenômeno de “regeneração” [...]. Em tal sentido humanismo e renascença constituem uma só coisa. (REALE; ANTISERI, 2004, p. 9).

Assim, o Humanismo torna-se, mais tarde, um prosseguimento da Renascença e expressa o fenômeno literário e retórico dessa época.

Ainda sobre a origem da Renascença, percebemos que ela circunda a ideia de espírito nacionalista unido a um renascimento religioso. Essa convergência gerou vida nova dentro do Estado e da cultura: “a idéia de Renascimento religioso é inserida no projeto político de Renascimento histórico da Itália [...] A Renascença, portanto, representou grandioso fenômeno espiritual de ‘regeneração’ e de ‘reforma’”, (REALE; ANTISERI, 2004, p. 11). Somos levados a afirmar que talvez tenha sido a Renascença o novo espírito que se serviu das *humanae litterae* (fenômeno literário e retórico) como instrumento, e não o contrário, ou seja, o Renascimento como criação decorrente do Humanismo (*studia humanitatis*). É o que afirmam Reale e Antiseri:

Se por “Humanismo” se entende a tomada de consciência de uma missão tipicamente humana através das *humanae litterae* (concebidas como produtoras e aperfeiçoadoras da natureza humana), então ele coincide com a *renovatio* de que falamos, ou seja, com o *renascimento do espírito do homem*: assim, o Humanismo e a Renascença são duas faces de um único fenômeno. (REALE; ANTISERI, 2004, p. 12).

Na perspectiva de Hegel (1964), a arte clássica não se contenta em dominar apenas a natureza e suas potências (manifestação exterior), mas também seu conteúdo, seu elemento espiritual. Isso se manifesta no conjunto harmonioso de uma figura sensível, que não exige esforços por parte daquele que o aprecia, resultando em uma arte livre e verdadeiramente bela, comparada apenas à arte clássica: “a essência da arte consiste na livre totalidade resultante da união íntima do conteúdo e da forma que lhe é mais ou menos adequada” (HEGEL, 1964, p. 7). Continua Hegel, discorrendo sobre a arte clássica, dizendo que ela não pode se satisfazer por expressar só a interioridade humana ou seu poder de dominar a natureza, mas que:

[...] toma como forma a figura e as ações humanas que deixam transparecer, sem exigir de nós qualquer esforço, o conteúdo espiritual, que representa, em relação à figura sensível, não uma exterioridade alusiva e simbólica, mas o elemento essencial de um conjunto do qual ele é inseparável e pelo qual se realiza a verdadeira existência do espírito. (HEGEL, 1964, p. 86).

A macromudança do pensamento humanista não se deve apenas a questões políticas e sociais, mas a uma nova compreensão de ser humano e de seus desafios existenciais. Isso encontra diversas expressões, por vezes opostas, mas “[...] sempre ricas e frequentemente muito originais, e que culminou nas celebrações teóricas da ‘dignidade do homem’ como ser ‘extraordinário’ em relação a toda a ordem do mundo” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 4). O Renascimento surge como exaltação dos novos tempos e a história torna-se palco de inúmeras iniciativas no campo das letras e das artes em geral.

Têm lugar as traduções de Hermes Trismegisto, dos profetas-magos e de toda a tradição platônica que, nesse período, é marcada por um retorno aos escritos originais do grego. Além disso, os estudos clássicos ganham força com um dos maiores precursores desse movimento, o retórico Petrarca. Com Dante, vemos o ressurgimento da poesia; com Giotto e Michelangelo, o ressurgimento da pintura e da escultura. Berço do Renascimento, a Itália vê, também no campo das línguas, o novo vigor dos estudos gregos com Crisóloras, seguido por Leonardo Bruno, na tradução das obras clássicas.

Sevcenko (1994) diz que toda a narrativa histórica em torno da temática do Renascimento aponta para a magnitude de uma nova construção social, cultural e intelectual do moderno. Os traços da subjetividade contemporânea, do individualismo e do capitalismo consumista da segunda metade do século XX e início do XXI podem ser percebidos a partir desse marco. A história da cultura renascentista “[...] consagra a vitória da razão abstrata, que é a instância suprema de toda a cultura moderna, versada no rigor das matemáticas que passarão a reger os sistemas de controle do tempo, do espaço, do trabalho e do domínio da natureza” (SEVCENKO, 1994, p. 2).

Uma das críticas renascentistas toca o mundo medieval, regido pela vontade divina e de seus representantes. Meier (2010) recorda que o Renascimento, base de sustentação do moderno em suas diversas áreas, traz a superação do teocentrismo e possibilita a recuperação do humanismo e do racionalismo gregos, a emancipação

da criatura de seu Criador e, em especial, da Igreja católica. Daí em diante, uma obstinação pela razão e pelo conhecimento científico mobilizará o moderno rumo a um novo Estado e a uma nova política, substancialmente diferentes da anterior, cujo centro era Deus e a Igreja:

Com a Renascença, inicia-se uma nova atitude diante da natureza e da realidade social. Já não mais se olha com um olhar de contemplação [...]. Desaparece o temor infantil e surge a curiosidade juvenil. Estamos na aurora da modernidade. (MEIER, 2010, p. 263).

Reale e Antiseri (2004) afirmam que, ao relacionarmos a Idade Média ao Renascimento, nas pesquisas atuais, não se sustentam nem a tese de ruptura entre as duas épocas, nem a de continuidade. A primeira induz ao princípio de oposição, enquanto a segunda postula a tese de homogeneidade substancial. Restaria uma terceira via: a da diversidade, que sugere vermos uma época sem contrapô-la a outra em suas junções e disjunções, em suas rupturas e continuidades. A discussão evoca uma transição entre o declínio da Idade Média e o progresso do século XVII, com a ascensão das ciências ou a chamada revolução científica, que se aproxima da ascensão do pensamento filosófico, outra grande marca da modernidade.

Reale e Antiseri dizem que “hoje, em geral, tende-se a identificar o começo da época moderna com a revolução científica, ou seja, com Galileu. Do ponto de vista da *história do pensamento*, essa parece a tese mais correta” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 12). Essa revolução eclodiu em mudanças de várias naturezas. Contudo, da mesma forma que a compreensão do Renascimento deve ser buscada a partir da Idade Média, também as origens do mundo moderno devem ser buscadas na Renascença.

Podemos dizer até que, como o fim da Idade Média é marcado pela transformação da economia mundial que se seguiu às descobertas geográficas, assim o epílogo da Renascença é marcado pela própria revolução científica. Mas essa revolução assinala precisamente o epílogo, não a “marca” da Renascença e sua têmpera espiritual em geral. (REALE; ANTISERI, 2004, p. 13).

Essa demarcação ajuda a perceber que as raízes da modernidade encontram seu chão na Renascença, especialmente na revolução científica que marcará o século XVII. Destacamos a filosofia moderna, instaurada com aquele que é considerado o mais importante filósofo da modernidade: René Descartes.

2.2.4. A modernidade à luz da revolução científica

Ao estudarmos as origens da modernidade e o que ela representa em termos de transformações em vários campos, destacamos a ciência como um de seus mais importantes marcos. Se até a Idade Média ela estava vinculada à Filosofia, a partir do século XVIII, toma um caminho de maior autonomia, mostrando-se mais estruturada e pragmática, interferindo de maneira direta na técnica e sobre o tecido social. Le Goff (1990), ao comentar a ordem social da modernidade, diz que, ao olharmos para o espírito prometéico que tomou conta desse período em seus primeiros séculos, enxergamos a ciência e a técnica como pontos de sustentação tanto no sistema de produção quanto na organização do Estado democrático.

Russerl diz que “a tradição científica, além de conferir benefícios materiais, é a grande promotora do pensamento independente. Onde quer que a civilização ocidental se estenda, seus ideais políticos costumam acompanhar o rastro da sua expansão material” (RUSSERL, 2004, p. 271). Essa expansão terá o capitalismo como grande agenciador da ciência moderna, o que nos traz, enquanto sociedade, à contemporaneidade em sua forma de capitalismo consumista.

Olhando para a história da ciência, não podemos deixar de citar Alexandre Koyré (1892-1964), francês de origem russa que se dedicou à filosofia da ciência e à história. Dentre as suas contribuições, temos o conceito de revolução científica, cunhado em 1939, que traduz como várias ciências fizeram grandes avanços e descobertas que mudaram a sociedade em seu todo: a visão de Deus, de universo, de sociedade e do próprio ser humano. Essa época pode ser demarcada entre os séculos XVI e XVIII. Do século XVIII em diante, a ciência seguirá como campo específico do saber da modernidade.

A Renascença foi um tempo de florescimento do pensamento clássico e das artes clássicas. Porém, comparada aos tempos da Escolástica, a filosofia renascentista seria inferior e pouco precisa: “se a compararmos com os bons momentos da escolástica, a inferioridade é evidente, e não seria exagero considerar negativamente o renascimento na filosofia. A interpretação dos antigos é extremamente superficial e falsa” (MARÍAS, 2004, p. 206). Embora alguns citem como grandes filósofos renascentistas Cícero e Quintiliano no campo do pensamento platônico, tais autores mostrar-se-iam frágeis na sustentação filosófica e histórica.

O homem [renascentista] não se indagou seriamente sobre sua nova situação intelectual. Isso só virá a ocorrer nos primeiros decênios do século XVII por obra de Descartes, retomando a tradição metafísica aparentemente interrompida. A modernidade vai então pensar os seus próprios pressupostos; e isso é o cartesianismo. (MARIAS, 2004, p. 206).

Ao estabelecer essa comparação entre o pensamento do homem renascentista e o do moderno e seus pressupostos, propomos recordar um marco inicial da ciência moderna: a física e os fundadores da nova ciência da natureza. “De Copérnico a Newton se elabora uma nova física” (MARIAS, 2004, p. 217). Essa novidade, todavia, vem principalmente da independência do pensamento científico da esfera dominante da Igreja, embora partindo ainda de princípios religiosos.

Nicolau Copérnico (1473-1543) instaura uma revolução com a descoberta do sistema heliocêntrico, superando para sempre o sistema geocêntrico apresentado pela teoria aristotélica e ptolomaica da Antiguidade. Como a Igreja mantinha os grandes centros universitários, toda a ciência concebida nesse período era regida pelo poder religioso e a vontade divina. Logo, o progresso e a estagnação vieram da Igreja e de seus grandes centros de conhecimento.

É no contexto de decadência da Idade Média e das grandes inovações, como a nova ordem econômica e expansionista (capitalismo), a cultural (Renascimento), a religiosa (Reforma), a política e a social (Estado moderno) e, por fim, a revolução do pensamento (ciências modernas), que situamos o ambiente favorável ao surgimento da nova ciência chamada moderna, instaurada pela revolução de Copérnico, seguida e ampliada por Kepler, Galileu e Newton, com um novo conceito de universo e da física moderna.

Até Copérnico, o homem acreditava que a Terra era imóvel e estava no centro do universo. No centro desse centro, estaria o homem. Copérnico descobriu o equívoco dessa forma de pensamento (KOYRÉ, 1961), demonstrando o fato de a Terra girar em torno do sol, como os demais planetas. Com isso, lançou sérias dúvidas não só astronômicas, mas também sociológicas sobre o “lugar natural” das coisas defendido pela teologia medieval.

Deslocando a Terra do centro do universo, Copérnico mudou também, o *lugar do homem no cosmo*. A revolução astronômica implicou-se também numa revolução filosófica... Ao deslocar a posição da terra, Copérnico também retirou o homem do centro do universo. (REALE; ANTISERI, 2004, p. 166-167).

A descoberta de Copérnico sinaliza, de forma antecipada, algo sobre a relação do sujeito contemporâneo com o consumo, pois no oposto de sua tese está o sistema capitalista e sua criação infinita de objetos. O capitalismo surge como imagem desse novo centro gravitacional moderno, prometendo ao homem restaurar sua posição central, perdida, pelo acesso ao consumo e ao mundo técnico-científico. Tudo parece girar, de forma superficial, em torno do ser humano, quando o que está no centro da sociedade contemporânea é, na verdade, o sistema capitalista. Essa ideia será desenvolvida mais adiante, ao abordarmos a relação do sujeito contemporâneo com o consumo.

A teoria heliocêntrica foi uma das responsáveis pelo findar da era medieval e pelo surgimento da era moderna. Uma nova relação do homem com Deus e o universo nascia com essa fase científica, que prosseguiu com Galileu, Kepler, Newton e outros. Com Thomas Kuhn, surgia, em 1957, o conceito de revolução copernicana para abordar o *corpus theoricum* de Copérnico. Não obstante sua pesquisa de ordem cosmológica e astronômica, tal revolução abrangeu também o pensamento e as ideias. Como diz Koyré (1961), sem essa descoberta, a ciência como a conhecemos nunca teria existido.

Copérnico morreu no mesmo ano de publicação de sua teoria, deixando lacunas e críticas, sendo considerado controverso e gerando polêmicas. Coube aos cientistas mais eruditos de seu tempo a defesa de seu pensamento, e sua obra, aos poucos, foi se tornando inegável. No curso da revolução copernicana, seguiu Kepler (1571-1630), com a reelaboração, com mais profundidade, da teoria de Copérnico, conseguindo romper de vez com as influências ptolomaicas e aristotélicas ainda presentes em sua obra. Kepler explicou de forma bem mais simples e clara as ideias copernicanas.

Outro referencial importante na consolidação da ciência moderna foi Galileu (1564-1642), discípulo de Copérnico e colega de pesquisa de Kepler. Dentre alguns de seus méritos científicos, destacamos, segundo Pessanha (1983, p. 95), a descoberta da “lei da queda livre dos corpos, fundamental para todo o desenvolvimento posterior da mecânica racional”, além da criação da luneta, que inovou a pesquisa científica, potencializando os sentidos humanos. Galileu também enunciou as leis fundamentais do movimento e, no campo das ideias filosóficas, apresentou um novo método científico. Entre 1613 e 1615, escreveu as “Cartas copernicanas”, cujo tema era a relação entre fé e a ciência, teorizando sobre sua

incomensurabilidade e a autonomia desses dois saberes, o que gerou conflitos com a hierarquia da Igreja. Em 1613, redigiu um texto antiaristotélico e de apoio à teoria de Copérnico, “História de demonstração sobre as manchas solares”, contestado pelos teólogos da Igreja, que viam nele uma destruição da perfeição do céu. Em 1623, Galileu voltou a criticar as teorias aristotélicas com o livro “O ensaiador”, publicado pela primeira vez apenas em 1632, por motivos de retaliação. Trabalhando na clandestinidade, publicou, em 1638, o “Discurso a respeito de duas novas ciências”, a ciência estática e a dinâmica, obra considerada sua principal e mais madura, que trabalha as leis fundamentais do movimento. Galileu também é citado como criador da física moderna:

Galileu tornou-se o criador da física moderna, quando enunciou as leis fundamentais do movimento; foi também um dos maiores astrônomos de todos os tempos, pelas observações pioneiras que faz com o telescópio [...]. No campo das idéias filosóficas, Galileu é mais importante pelas contribuições que faz ao método científico. (PESSANHA, 1983, p. 97).

Os princípios elementares do método científico galileano conduziram, de forma predominante, à ciência moderna. São três princípios: a observação dos fenômenos físicos assim como eles se dão – a descoberta do telescópio é um grande instrumento nesse sentido; a experimentação, pois nenhuma afirmação científica dos fenômenos naturais pode deixar de lado sua comprovação; a regularidade matemática, que deve conduzir um correto conhecimento da natureza.

Galileu estruturou todo o conhecimento científico da natureza e abalou os alicerces que fundamentavam a concepção de medieval de mundo. Destruiu a idéia de que o mundo possui uma estrutura finita, hierarquicamente ordenada e substituiu-a pela visão de um universo aberto, indefinido e até mesmo infinito [...]. Pôs de lado o finalismo aristotélico e escolástico, segundo o qual tudo aquilo que ocorre na natureza ocorre para cumprir os desígnios superiores [...]. E mostrou finalmente que “o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos” e que “sem um conhecimento dos mesmos, os homens não poderão compreendê-lo”. (PESSANHA, 1983, p. 97).

Também vale a pena ressaltar, na história da ciência moderna, a presença de Isaac Newton (1642- 1727), filósofo matemático, físico e teólogo que formulou a lei da gravitação universal e a teoria da relatividade. Segundo Marías (2004), é com Newton que a física atinge seu zênite ao se basear no:

“[...] princípio unitário de máxima generalidade. Com os dois grandes instrumentos matemáticos do século XVII, a geometria analítica e o cálculo infinitesimal, a física pôde seguir seu caminho, o ‘seguro caminho da ciência’, de que falará um século depois Kant”. (MARÍAS, 2004, p. 219).

Após esse tópico sobre a ciência, cabe-nos falar sobre a revolução do pensamento como um dos mais importantes pilares da modernidade enquanto projeto.

2.3. A modernidade à luz da revolução do pensamento (cartesiano)

A modernidade, como se vê, pode ser compreendida a partir de vários aspectos, desde os econômicos, sociais, culturais, religiosos, científicos e políticos até os filosóficos. Buscamos, aqui, condensar o pensamento moderno e focar em um autor da origem da modernidade: Descartes, filósofo que, ao propor uma nova metafísica, definiu caminhos da ciência e do pensamento moderno até a atualidade.

Segundo Rovighi (2002), embora muitos escritores sobre a modernidade prefiram situar a filosofia moderna a partir do Humanismo e do Renascimento, em seus aspectos de continuidade e ruptura, é possível iniciar esse momento do pensamento filosófico com a nova ciência “[...] que se afirma entre os séculos XVI e XVII. Não por acaso Cassirer, com o texto *Historia da filosofia moderna*, traz como título original o problema do conhecimento na filosofia e na ciência da época moderna” (ROVIGHI, 2002, p. 14). Partindo desse marco, a autora oferece uma continuidade à investigação da ciência moderna. Como Koyré (1961) afirma que, sem o heliocentrismo de Copérnico, a ciência moderna não poderia existir, pode-se dizer que, sem os passos da ciência moderna, não haveria a nova revolução do pensamento na modernidade, chamada de virada filosófica. Nela, Descartes é presença divisora de águas.

O espírito que circundou a modernidade mostra um novo conceito de homem, ou melhor, de ser humano, consequência das transformações nos conceitos de universo, de natureza, de economia, de poder e de Estado. Falamos da revolução do pensamento e, conseqüentemente, da ideia de sujeito. Russell (2004) mostra como duas tendências opostas produziram uma nova imagem do ser humano sobre si mesmo:

Por um lado, desenvolve-se uma grande confiança no poder e na capacidade de invenção do homem [...] Mas, ao mesmo tempo, a posição do homem no universo torna-se menos dominante, pois a infinitude do espaço começa a afligir a imaginação dos filósofos. (RUSSELL, 2004, p. 274).

Se o moderno pode respirar mais aliviado nos horizontes do universo planetário e vislumbrá-lo *ad infinitum*, o chão parece perder a firmeza do espaço demarcado pelo mundo medieval. Com o enfraquecimento das definições conceituais estáticas sobre cosmo finito, o homem viu-se provocado por ser menos senhor do universo. Embora possa ser mais senhor de si pela autorreflexão, reinventando a dimensão do universo infinito, também perde sua estabilidade. Esse paradoxo não vem sem o preço das crises próprias da modernidade, com suas conquistas e desafios.

Tarnas (2003) também afirma que a revolução filosófica teve como ponto de partida a revolução científica:

Com a chegada da era moderna, a filosofia começou a estabelecer-se com uma força mais plenamente independente na vida intelectual da cultura [...] a filosofia iniciava agora a memorável transferência de sua afinidade e “lealdade” à religião para a causa da ciência. (TARNAS, 2003, p. 295).

A concepção de pensamento para o homem medieval estava intrinsecamente ligada ao constructo da fé e da concepção do Deus cristão. A partir do momento em que a filosofia moderna definiu-se no horizonte do pensamento, deslizou-se da área religiosa para a da ciência, em um movimento sem retorno (TARNAS, 2003).

Ao contrário da posição medieval que sustentava que a razão última do pensamento repousava em Deus e em sua sabedoria, na modernidade encontramos uma imagem de ser humano consciente de sua autonomia pensante. Geffré e Jossua (1992) comentam:

A passagem para a Modernidade coincide com a emergência de um sujeito humano consciente de sua autonomia e com a vitória de uma análise racional de todos os fenômenos da natureza e da sociedade - quer se trate do progresso científico, do processo industrial, do desenvolvimento de uma economia mundial, da centralização burocrática do Estado moderno. (GEFFRÉ; JOSSUA, 1992, p. 3).

Com essa concepção de pensamento ligada a um sujeito próprio da era moderna, a ideia da existência de um ser humano entre Deus e todas as outras

coisas criadas perde força. Esse novo ser humano é, agora, sujeito de seu pensar e de seu agir. A perspectiva de Scannone (1992/1996) ajuda a perceber que o moderno, com seu pensamento, investiga as leis naturais, mudando radicalmente os conceitos de tempo e de espaço. A ação contemplativa e simbólica, própria do mundo medieval, dá lugar a um *homo faber*, capaz de transformar o meio à sua imagem e semelhança.

O moderno passa a agir diferente também no campo da política e vai culminar, em finais do século XVIII, com a Revolução Francesa, no rompimento de um modelo dos governos hierarquizados (poder divino) e de uma sociedade baseada em estratos sociais inspirados na vontade divina (Igreja/monarquia), “substituindo-a por uma concepção funcional da sociedade e pela democracia representativa” (SCANNONE, 1992/1996, p. 95). No campo da cultura, esse pensamento marcado pelo Iluminismo será definido por Kant como “o estágio adulto da humanidade (razão e liberdade), sem a tutela de autoridades externas” (*apud* SCANNONE, 1992/1996, p. 95).

Sobre esse novo paradigma do pensamento humano, o filósofo Francis Bacon apresenta sua obra sobre a ciência capaz de dominar a natureza, o “*Novum Organum*”, inspirada no ideal de um saber útil. Segundo Bacon (2002), a ciência dos antigos, puramente contemplativa, era estéril, sendo necessária uma nova ciência, orientada para a técnica. “A subdivisão do saber se faz segundo as faculdades da alma: memória, fantasia, razão. Ciência de memória é a história; ciência de fantasia é a poesia e ciência de razão é a filosofia” (ROVIGHI, 2002, p. 19).

Descartes (1596-1650) ocupa, entre os pensadores modernos, lugar de grande relevância. A modernidade viveu uma nova revolução com a passagem do conceito de homem centrado na vontade e razão divinas para um homem aberto e centrado em sua própria razão, embora permanecendo Deus como o que garante a verdade. É com Descartes que se descobre que a razão consegue atingir a verdade das coisas.

Esta grande importância dispensada ao método e ao valor do conhecimento, que será a característica constante de toda a filosofia moderna (especialmente em Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant e Hegel), tem seu início em Descartes. (MONDIN, 1981, p. 62).

Autores consagrados da modernidade referir-se-ão a Descartes. Nele, “a filosofia registra uma reviravolta decisiva, recebendo uma nova colocação, substancialmente diferente da que tivera na antiguidade e na idade média [...] Descartes é considerado pai da filosofia moderna” (MONDIN, 1981, p. 62). Também Reale e Antiseri (2004, p. 283) nomeiam-no “fundador da filosofia moderna”. Finalmente, Leibniz (1646-1716) refere-se a seus escritos chamando-os de “vestíbulo da verdadeira filosofia”, porta de acesso à filosofia moderna.

Traçando um paralelo entre Copérnico e Descartes, poderíamos dizer que, se com o primeiro o cosmos medieval torna-se infinito, algo semelhante parece acontecer no universo do pensamento cartesiano. Com a centralidade no eu, surge uma nova ontologia, não mais alicerçada no paradigma medieval transcendente, mas no paradigma antropocêntrico, capaz de gerar um novo saber centrado nos recursos mentais do ser humano e em sua teoria do conhecimento, ou seja, na colocação gnosiológica dirigida à investigação científica. Frente ao saber de iluminação divina, “o que agora ocorre é que a razão é assunto humano” (MARÍAS, 2004, p. 233).

Durante o período renascentista, não se questionou com rigor a condição racional do moderno em ascensão. Quem o faz é Descartes, ao levar o homem a pensar sua própria metafísica, rompendo com o modelo clássico até então vigente. É com ele que a indagação intelectual sobre si acontece.

O homem não se indagou seriamente sobre sua nova situação intelectual. Isso só virá a ocorrer nos primeiros decênios do século XVII por obra de Descartes, retomando a tradição metafísica aparentemente interrompida. A modernidade vai então pensar metafisicamente seus próprios pressupostos; e isto é o cartesianismo. (MARÍAS, 2004, p. 2006).

Com o saber centrado no homem e não mais na teologia e na escolástica, Descartes apresenta um novo método, um caminho filosófico baseado no poder da razão humana, ainda que tenha como causa última o pressuposto da existência de Deus como garantia. A corrente de pensamento do racionalismo inaugurada por Descartes pode ser mais bem compreendida contraposta a três outras: o misticismo, que defende a verdade como oriunda da revelação divina; o ceticismo, que postula a impossibilidade de o homem conhecer algo de verdade; o empirismo, que diz da impossibilidade de o homem conhecer algo fora do campo da experiência. A partir daí, “a filosofia não é mais, portanto, a ciência do ser, e sim a doutrina do

conhecimento, a gnosiologia. Esta é a reviravolta que Descartes imprime na filosofia” (REALE, 2004, p. 291), que pretende dizer algo verdadeiro acerca das coisas e do homem.

Três séculos depois de Descartes, seu pensamento ainda continua fazendo produzir e avançar o conhecimento humano na direção de uma filosofia da consciência com o *cogito*. Seu método tornou-se um marco com a regra das ideias claras e distintas na busca da razão pela verdade das coisas. Descartes (1979) afirma que é necessário usar da razão a fim de que ela gere um método que possibilite ao homem distinguir o falso do verdadeiro. Além de o homem ter um espírito bom, é necessário que ele o ponha em prática bem, já que até as pessoas mais elevadas estariam sujeitas tanto ao caminho das virtudes quanto ao dos vícios.

As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam [...] formei um método, pelo qual me parece que eu tenha meio de aumentar gradativamente meu conhecimento, e de alçá-lo, pouco a pouco, ao mais alto ponto. (DESCARTES, 1979, p. 29).

Descartes analisa sua formação e a de seu tempo, ainda marcada pela ciência da escolástica, o que o faz deixar de lado o método aristotélico para construir um novo. Como elucida Mondin (1981), no “Discurso do método” são abordados problemas que vão do filosófico ao teológico, do lógico ao ético e do cosmológico ao antropológico. Koyré (1963) diz que os contemporâneos de Descartes e ele próprio contemplaram ali uma espécie de “[...] introdução a uma ciência nova, anúncio de uma revolução intelectual de que uma revolução científica será o fruto – *prefácio*” (KOYRÉ, 1963, p. 13). Ele se mostra um caminho capaz de libertar o ser humano do equivoco e do erro, a fim de levar o moderno ao conhecimento da verdade.

Descartes destacou a importância indiscutível do método para a aceitação do discurso da ciência moderna, onde nada parece ser seguro. Ele faz uma crítica contundente à pesquisa científica, filosófica e política de seu tempo, que não seguia um método claro e objetivo. Ou eram muito complicados, como o método geométrico, ou improdutivos, como o método silogístico aristotélico. A Descartes, agradava em especial a matemática, devido à certeza e evidência de suas razões. Todavia, “notava ainda a falta do seu verdadeiro emprego” (DESCARTES, 1979, p. 32), já que ela servia apenas às “artes mecânicas”. Nessa linha, segue sua crítica na

teologia, sobre Deus; na filosofia, sobre os saberes dela advindos; nas outras ciências, em que “[...] julgava que nada de sólido podia construir sobre fundamentos tão pouco firmes” (DESCARTES, 1979, p. 32).

Descartes deixa as teorias e ciências clássicas ao dizer que não estava mais disposto a se enganar. Com essa posição, nascia o fundamento de seu *cogito*. A viagem para dentro de si tornou-se um investimento em busca de uma *ratio* própria.

Resolvendo-me a não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto de minha mocidade a viajar [...]. Pois forjava-se em mim poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada qual efetua no tocante aos negócios que lhe importam [...] e assim, pouco a pouco, livre-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. (DESCARTES, 1979, p. 33).

Descartes apoia seu método de pesquisa em quatro regras fundamentais, buscando chegar “[...] ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz” (DESCARTES, 1979, p. 37). Para procurar a verdade, seria preciso um método: “[...] os mortais são dominados por uma curiosidade tão cega que, muitas vezes, enveredam o espírito por caminhos desconhecidos [...]. Ora, vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método” (DESCARTES, 1989, p. 23). As regras de Descartes são preceitos para se chegar à verdade. Juntas, constituem a base da sua concepção moderna de ciência. A primeira diz respeito à evidência; a segunda, à análise; a terceira, à síntese; a quarta é sobre verificação. Sobre elas, nessa sequência, desenvolve Descartes:

A primeira: não tomar jamais coisa alguma por verdadeira a não ser que a conhecesse evidentemente como tal: quer dizer, evitar cautelosamente a precipitação e a prevenção; a segunda: dividir cada dificuldade que examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e necessárias para melhor resolvê-las; a terceira: conduzir meus pensamentos de forma ordenada, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos; e a última regra: fazer sempre levantamentos tão completos e inspeções tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir. (DESCARTES, 1979, p. 37-38).

Reale e Antiseri (2004) dizem que a primeira regra, da evidência, assemelha-se a um princípio normativo fundamental de clareza e distinção que busca sustentar a evidência: “falar de idéias claras e distintas e falar de idéias evidentes é a mesma

coisa [...]. O objetivo das outras três regras é chegar a essa transparência mútua” (REALE; ANTISERÍ, 2004, p. 289).

A ação humana, a da evidência, seria reflexo da razão. Mas a segunda regra, a da análise, seria a única que possibilitaria a evidência, desarticulando o que se mostra complexo no simples, levando a luz da razão a dissipar o que é ambíguo. Com o método, não se pode parar na decomposição das partes de um conjunto sem que este vise a voltar pela síntese de raciocínios coerentes. Finalmente, a quarta regra é a do controle via enumerações e revisões, que possibilitem que nada caia na omissão: “a primeira verifica se a análise é completa; a segunda verifica se a síntese é correta” (REALE, 2004, p. 291).

Descartes acredita que a dúvida promove o campo do saber, pois destaca o espírito dos sentidos corriqueiros colocando tudo em dúvida. A filosofia primeira seria a metafísica, entendida como o estudo sobre o conhecimento, que tem entre alguns de seus princípios a existência de Deus, da alma e todas as noções claras e distintas presentes entre nós. Descartes parte da dúvida hiperbólica, que abarca tudo, para definir que não se trata de estabelecer a verdade, mas de se desfazer dos juízos prévios. Essa é “[...] a estratégia de Descartes com a refutação do ceticismo, como a negação da possibilidade do conhecimento” (MARCONDES, 2009, p. 74). Ao se colocar em posição cética, assumindo para si as principais teses do ceticismo, como a de um “Deus enganador”, Descartes põe tudo em dúvida. Segundo Rovighi, “a dúvida nasce da experiência do erro” (ROVIGHI, 2002, p. 79) e, como tal, pode conduzir à certeza de algo. Esse estágio é “o momento em que o homem se coloca a filosofar, no qual assume uma atitude filosófica” (ROVIGHI, 2002, p. 81). A dúvida, então, conduz o ser humano à libertação daquilo que é preconceito e, por isso, pode conduzir-lhe a uma nova afirmação. Assim sublinha Koyré: “se nada é seguro, só o erro é certo” (KOYRÉ, 1963, p. 25).

Para Descartes (1979), quando se chega à conclusão de que não há nada no mundo que seja indubitável, então algo parecerá verdadeiro: “que nada há no mundo de certo” (DESCARTES, 1979, p. 91). Partindo da dúvida como a única coisa que tem, o autor mostra-se convencido de que “é preciso pôr em dúvida todas as coisas, pelo menos uma vez na vida” (MARÍAS, 2004, p. 231). É assim que a dúvida se torna o método filosófico cartesiano, pautado na busca de princípios que esgotem, primeiramente, toda e qualquer dúvida.

A primeira tentativa de Descartes é, portanto, ficar totalmente só; é, com efeito, a situação de que se encontra o homem no final da Idade Média. É a partir desta solidão que Descartes tem de tentar construir a certeza, uma certeza ao abrigo da dúvida. (MARÍAS, 2004, p. 232).

Enquanto se pensa que nada há no mundo, não há como o gênio enganador provar o contrário: “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1979, p. 92). Ele continua:

Após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1979, p. 92).

A partir da existência de um “eu sou, eu existo”, o autor chega ao “argumento do cogito”. Enquanto pensa que tudo é falso, afirma para si que ele é alguma coisa, já que pensa. Com isso, desponta um primeiro princípio da nova filosofia em Descartes: o princípio do *cogito*, “penso, logo existo” (*je pense, donc je suis*). A filosofia cartesiana é, então, a filosofia da consciência, da mente pensante, que concebe a verdade a partir da consciência como um dado evidente. Conclui o próprio Descartes: “pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia” (DESCARTES, 1979, p. 46).

Assim, a clareza e a distinção das ideias, ou seja, a evidência da razão, torna-se o racionalismo fundante. A filosofia cartesiana funda o idealismo, uma tese oposta ao realismo metafísico, de que as coisas têm um ser por si e que o eu existe apenas entre elas. Koyré (1963) diz que “a certeza do *eu sou*, a clareza do *eu penso*, resistem a todos os esforços da dúvida. Eis, portanto, esse ouro puro que o ácido não pode corroer [...] o pensamento implica o ser: o *eu sou* é a consequência imediata do *eu penso*” (KOYRÉ, 1963, p. 85). Isso basta para Descartes em seu método moderno: que esse novo homem, forjado pela razão, seja um ser que pensa e que duvida. E, ainda mais, que se saiba imperfeito e finito.

Marías (2004) sublinha que, com o cartesianismo, a modernidade pautada no princípio da razão absoluta atinge seu cume: “essa é uma das raízes da ciência apriorística do século XVII [...] que culmina de forma dramática na Revolução Francesa” (MARÍAS, 2004, p. 241).

Passemos adiante para, mais tarde, trabalharmos a questão do sujeito contemporâneo e o sujeito lacaniano. Propomos uma pequena síntese - antes de prosseguirmos com a discussão do conceito de contemporaneidade em Lipovetsky - da noção de sujeito em Descartes.

2.3.1 A noção de sujeito em Descartes

Passados mais de três séculos da produção de Descartes e do desenvolvimento da filosofia moderna, a contribuição de seu pensamento é indubitável para o progresso das ciências. Essa posição na modernidade tem um ponto de partida.

Descartes aproxima a filosofia e a ciência com o seu pensamento. Além disso, revela seu empenho pelo que considerava ser verdadeiro. Afirma o filósofo: “eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida” (DESCARTES, 1637/1979, p. 33). Assim é que vislumbramos a passagem da dúvida metódica à verdade indubitável do argumento do *cogito* como ponto de partida de sua filosofia. Negando a verdade de qualquer coisa, Descartes descobre algo irrefutável: que ele era um ser pensante.

E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as coisas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1979, p. 46).

Por pensamento, Descartes (1979) compreende tudo o que existe em nós que, de tão factual, nos faz diretamente conscientes: operações da vontade, do intelecto e dos sentimentos, por exemplo. Esse movimento colocar-nos-ia diante de um saber sem mediação alguma, um pensamento manifesto na ação clara e distinta do “eu penso”.

E assim, quando percebo que sou uma substância pensante e formo um conceito claro e distinto dessa substância [...] isso me basta plenamente para assegurar que, enquanto eu me conheço, nada sou senão uma coisa que pensa. (DESCARTES, 1979, p. 183).

Assim, o sujeito cartesiano é forjado a partir de uma certeza indubitável de que, como ser pensante que é o homem, na medida em que pensa ele existe. Nisto, a dúvida concebe o pensamento e neste ninguém pode não crer. Edificado sobre essa certeza incontestável, Descartes fundará um novo discurso do ser, nova ontologia que será ponto de partida da filosofia e da ciência modernas, evidência da razão e não mais dos sentidos humanos, que enganam. A teoria heliocêntrica comprovaria esses aspectos – embora nossos sentidos nos façam crer no contrário.

O raciocínio de Descartes leva-o a uma pergunta: “o que sou eu?”. Essa questão ele próprio responderá: “o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1979, p. 95). Torna-se mais fácil, a partir daí, compreender a noção de sujeito, circunscrevendo-o em torno da certeza do *cogito*, da essência da “coisa pensante” que se reveste de diversos modos da natureza: desde o imaginar, o querer até o sentir.

Nessa discussão sobre o que é o homem, o ser humano, Reale e Antiseri (2004) contribuem dizendo que ele é o “pensamento em ato” e isso diz da própria existência. Sua revelação se dá pela via da clareza e da distinção, conduzindo a uma mudança de eixo na filosofia, pois ela não será mais a questão do ser, e sim a do conhecimento. O ser é na medida em que pensa, conhece e sabe. Com isso, o centro do novo saber é o próprio ser humano e sua consciência racional. “Estamos diante da humanização radical do conhecimento” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 294) e da autonomia do sujeito capaz de pensar a si mesmo e sobre Deus sem o uso da iluminação divina.

Marías (2004) diz que Descartes abandonou a teologia porque, enquanto ciência, Deus mostrou-se nela incompreensível. A saída quanto à existência de Deus para o sujeito seria o princípio de que o Criador teria posto na criatura a “ideia de Deus”, cabendo ao ser pensante alcançá-la pelo uso da razão: “eu tenho a idéia de um ente perfeito, logo existo” (MARÍAS, 2004, p. 236).

Baas e Zalozyc (1996) sublinham que Descartes instituiu a si como fundamento de seu saber filosófico e científico. O sujeito cartesiano pode ser definido como sujeito da ciência, que recusa qualquer autoridade externa na transmissão da verdade se esta não tiver sido testada pela razão:

Por um lado, enquanto esse sujeito que busca o conhecimento verdadeiro e que decide, recusando toda e qualquer autoridade externa, só aceitar por verdadeiro aquilo cuja verdade ele mesmo tiver experimentado, à luz única de sua própria razão; por outro lado, enquanto esse sujeito que se mostra, a si mesmo e por si mesmo, como sendo a única certeza suscetível de sustentar a ciência. (BAAS; ZALOSZYC, 1996, p. 5-6).

Esse novo saber, cunhado à luz da razão, traz uma reforma completa da ciência. Ao convergir o saber racional para um sujeito conhecedor (razão própria) de sua verdade (critérios pessoais e não externos a si, como os impostos pelas autoridades hierárquicas), o sujeito moderno proclama a ascensão de sua autonomia frente ao saber instituído, principalmente o da teologia medieval.

Segundo Garcia-Rosa (2005), com Descartes temos o centramento do sujeito no conhecimento e no saber racionais, ao passo que a psicanálise, sobre esse sujeito, fará um movimento exatamente contrário, ao descentrá-lo do saber e da verdade: “a psicanálise não vai colocar a questão do sujeito da verdade, mas a questão da verdade do sujeito. Ela vai perguntar exatamente por esse sujeito do desejo que o racionalismo recusou”. (GARCIA-ROZA, 2005, p. 23).

Passamos à nomeação e à investigação sobre sujeito da contemporaneidade em Lipovetsky.

2.4 A concepção de sujeito contemporâneo em Lipovetsky

Muitas são as leituras que autores fazem da atualidade no intuito de compreender esse tempo, buscando oferecer um instrumento de legibilidade a partir das grandes demarcações da cultura atual, por vezes paradoxal e complexa. Interessa-nos pesquisar quem é esse sujeito a partir de uma vertente filosófica, que tenha plausibilidade entre os pesquisadores desse enfoque. Para isso, escolhemos aquele que trabalha com o tema da contemporaneidade sob o signo da hipermodernidade: Gilles Lipovetsky.

A sociedade vista a partir das últimas décadas do século XX até o presente vem sendo abordada a partir de enfoques diversos. Alguns autores partem da pluralidade de paradigmas; outros da questão da liberdade do indivíduo; há os que partem do fim das categorias universais; das sociedades pensadas sem as grandes instituições tradicionais; do ponto de vista do excesso como marca da sociedade. Consequentemente, muitas nomeações distintas cabem a esse fenômeno. Não é de nosso interesse trabalhá-las nesta pesquisa, mas não ignoramos suas contribuições

para as discussões aqui abordadas, e por isso trazemos uma breve apresentação de alguns autores sobre o tema.

Por exemplo, com o filósofo francês Lyotard encontramos o conceito de pós-modernidade. O sociológico britânico Giddens, por sua vez, trabalha com o conceito de alta modernidade ou sociedade pós-tradicional. Já na abordagem do sociólogo polonês Bauman, encontramos a contemporaneidade sob o nome de modernidade líquida – voltaremos a este autor na discussão sobre a sociedade de consumo. Finalmente, o filósofo francês Lipovetsky prefere investigar essa contemporaneidade utilizando seu conceito de hipermodernidade. Poderíamos citar outros, mas fiquemos com esse último autor na tentativa de compreender nossa civilização e o que é o contemporâneo a partir dos desdobramentos do sujeito moderno.

Uma ressalva: em todas as nomeações dos autores citados há limites e contribuições, o que não é diferente em Lipovetsky. Trata-se de um conceito situado no mesmo período histórico em que vivemos, o século XX e XXI. Logo, não estamos analisando o passado, mas o presente, e isso faz diferença no estudo do objeto. Sendo parte dessa leitura, tal realidade mostra-se complexa e, por vezes, contraditória, impondo o princípio da provisoriedade investigativa. Na medida em que o objeto se oferece à nomeação, ele escapa com um *quantum* de inominável. O convite é para que a pesquisa mantenha o rigor científico, sem, contudo, pretender tornar a discussão absoluta. O tempo dirá melhor sobre a adequabilidade de uma compreensão ou outra, mas essas teorias parecem convergir para o que definem como um tempo plural, complexo e, por vezes, paradoxal. Logo, não temos necessidade de impor uma única forma de definição, postura coerente com nosso momento. Ao mesmo tempo em que esses autores são buscados por outros saberes, como a psicanálise, são também questionados em diversos pontos.

Delimitaremos, na teoria de Lipovetsky, a compreensão do contemporâneo no intuito de abordar sua proposta, tendo como pano de fundo a ideia de hipermodernidade. Depois desse percurso, estabeleceremos um diálogo direto com o tema, passando à contribuição psicanalítica sobre o conceito de sujeito.

Voltemos nossa atenção para as relações entre o indivíduo pós-moderno e o hipermoderno, vistos a partir de seus elementos fundamentais em Lipovetsky. Desejamos perceber, caso haja, mudanças importantes, que traduziriam o motivo de Lipovetsky ter deixado o conceito de pós-modernidade e abraçado outro.

2.4.1 O deslocamento do indivíduo pós-moderno ao indivíduo hipermoderno

Nosso foco nesta pesquisa não é a contemporaneidade em si, mas a noção de indivíduo apresentada por Lipovetsky. A proposta é fazermos um percurso em dois momentos distintos, porém complementares. Partiremos da primeira obra de Lipovetsky (2009), “A era do vazio”, em que o autor descreve o indivíduo pós-moderno², situando sua origem nas últimas décadas do século XX como um tempo distinto da modernidade. Já em um segundo momento, buscaremos ressituar o indivíduo contemporâneo de Lipovetsky em torno de um novo marco no ano de 2004, com a obra “Os tempos hipermodernos”, em parceria com o filósofo canadense Sébastien Charles. Mais de vinte anos depois de “A era do vazio”, ele apresenta uma nova noção de indivíduo chamado por ele de hipercontemporâneo ou, ainda, hipermoderno.

Iniciemos a discussão com o primeiro momento, o do indivíduo pós-moderno.

2.4.2 O indivíduo pós-moderno na obra “A era do vazio”, de Lipovetsky

Quando Lipovetsky apresentou sua primeira obra, “A era do vazio”, em 1983³, acreditava estarmos vivendo um momento da história pós-moderna. Seu marco poderia ser situado no período posterior à II Guerra Mundial, início de uma sociedade pós-disciplinar regida por uma autonomia absoluta do indivíduo. Situaresmos introdutoriamente a relevância dessa obra para, depois, nos debruçarmos no que é o nosso foco: a compreensão do indivíduo de Lipovetsky.

Silva, na apresentação de “A era do vazio” (2009), recorda ao leitor a importância da produção como síntese do pensamento de Lipovetsky, que compreende o mundo contemporâneo sem ser pessimista e preconceituoso, apresentando seus aspectos positivos e negativos, cabendo ao leitor uma posição. Enfatiza Silva: “onde outros só enxergam a ruína, Lipovetsky vê um outro campo de semeadura. O vazio é a era pós-moralista” (SILVA, 2009, p. X). Silva (2009) recorda

² Na década de 1980, na apresentação do seu pensamento à filosofia contemporânea, Lipovetsky operava com o conceito de pós-modernidade, que teria iniciado em meados do século XX e expressava uma ruptura com o projeto da modernidade. Esse momento foi visto por ele como fenômeno paradoxal, onde existiriam duas lógicas: “a própria lógica do individualismo e a da desagregação das estruturas tradicionais de normatização [...] o super-empenho prometício e a total falta de vontade” (CHARLES, 2007, p. 21). A nomeação persiste na teoria de Lipovetsky até o século XXI, quando ele passa à noção de hipermodernidade.

³ Trabalhamos com a segunda reimpressão brasileira de “A era do vazio”, de 2009, que contém a apresentação do jornalista e historiador Juremir Machado da Silva.

que tudo é fluxo e consagra a contribuição de um novo pensador contemporâneo que inaugura uma nova forma de ver o indivíduo contemporâneo em seu processo de personalização.

O entendimento desse processo é fundamental para trabalharmos com o conceito de indivíduo pós-moderno. Passemos, antes, à noção de pós-modernidade, que requer um breve retorno à história, pois a modernidade representa a ruptura com a Idade Média: com uma economia em decadência, o feudalismo; com uma visão de mundo fixo aristotélico-ptolomaico; com uma noção de homem regido pela vontade divina; com uma concepção de Estado medieval. Enfim, ruptura com uma forma de pensamento divinizado para assumir uma lógica racional a partir de Descartes. A modernidade ergueu-se como um novo projeto que prometia um futuro próspero ao indivíduo, como recorda Tarnas (2003).

Na medida em que a modernidade avança, enquanto projeto, ela foi se mostrando insustentável e incoerente diante dos absurdos e desvios ocorridos, tais como as duas Guerras Mundiais na primeira metade do século XX e o Holocausto que matou mais de cinco milhões de judeus. De acordo com Charles (2007)⁴, “na sequência das catástrofes que o século XX presenciou, a razão perdeu toda a dimensão positiva [...] e a nossa relação com o tempo, e mais especialmente com o porvir, está doravante marcada por essa crítica” (CHARLES, 2007, p. 14).

A pós-modernidade apresentar-se-ia, então, em contraponto à modernidade, como o tempo de uma nova ruptura e, por isso, uma era “pós”-moderna. Marca-se por um desinteresse quanto ao passado e suas tradições e pela falta de perspectiva de vida futura, como pretendeu ser a modernidade. Mais tarde, Lipovetsky dirá ter se equivocado quanto ao conceito, chegando a dizer que “esta expressão era ambígua, desajeitada, para não dizer vazia... e não uma simples superação daquela anterior” (LIPOVETSKY, 2004, p. 52).

Na perspectiva de Foucault (2009), em sua obra *Vigiar e punir*, publicada em 1975, comenta que ao libertar o moderno, a lógica moderna pôde controlá-lo sob o domínio da técnica e dos dispositivos disciplinares e pela via da individualização. Próximo a esta publicação com a crítica de Foucault, Lipovetsky, no ano de 1983 anunciava sua reflexão com o postulado da “pós-modernidade”, em sua obra da Era

⁴ Sébastien Charles é filósofo canadense e foi reconhecido após sua colaboração com Lipovetsky em “Os tempos hipermodernos”. Estudioso de Lipovetsky, escreveu, em 2007, “Cartas sobre a hipermodernidade”, publicado no Brasil em 2009. Recorremos à sua escrita como um texto primário em se tratando do pensamento de Lipovetsky.

do Vazio. Nesta ele buscou “[...] qualificar o novo estado cultural das sociedades desenvolvidas [...] o período pós-moderno indicava o advento de uma temporalidade social inédita, marcada pela primazia do aqui-agora” (LIPOVETSKY, 2007, p. 51).

Além da ruptura com uma era disciplinar e com os grandes discursos tradicionais, a pós-modernidade, segundo Lipovetsky, formou-se como um mosaico de traços e tons diversos. Alguns desses traços: o universo da moda generalizada enquanto espaço social e último estágio da democracia; a multiplicação das diferenças individuais (personalização do contemporâneo) em contraposição à subtração dos princípios sociais que regulavam os modos de vida (falência dos imperativos sociais); a sacralização do novo e da cultura do bem-estar; a lógica da renovação permanente. A norma dirigida pela disciplina foi suplantada pela norma dirigida pela escolha e especulação de cada indivíduo: “num contexto pós-moderno, tudo é uma questão de escolha” (CHARLES, 2009, p. 27).

Outro traço da pós-modernidade em Lipovetsky é a valorização do presente enquanto tempo de duração das relações sociais, desligado do passado e sem expectativas do futuro revolucionário projetado pela modernidade. A cultura pós-moderna teria sido vetor do individualismo, fazendo crescer o campo de escolhas, pulverizando os valores universais da modernidade: “ruptura aqui, continuidade ali, a noção de sociedade pós-moderna não demonstra mais do que uma coisa: uma fase se acaba e uma nova fase nasce atada por laços mais complexos do que pode parecer” (LIPOVETSKY, 2009, p. XXI).

Na pesquisa sobre o pós-moderno, Lipovetsky traz o conceito central de individualismo da modernidade, introduzindo a noção de processo de personalidade. Segundo Charles (2007), vemos crescer a esfera da autonomia subjetiva e, com isso, uma multiplicação do discurso das diferenças, que conduziram ao esvaziamento dos princípios sociais reguladores da unidade de opinião no tocante aos modos de vida. Prossegue o filósofo apresentando o conceito de personalidade: “Donde, especialmente em *A era do vazio*, esta insistência no conceito central de *personalização*, a fim de entender uma notável mudança de rumo na dinâmica do individualismo nascido com a modernidade” (CHARLES, 2004, p.19-20).

Tavoillot (2007), autor do prefácio de “Os tempos hipermodernos”, afirma que o indivíduo contemporâneo foi, e continua sendo, paradoxal. Desde “A era do vazio”, “Lipovetsky não parou de explorar detalhadamente as múltiplas facetas do indivíduo contemporâneo: o reinado da moda, as metamorfoses da ética, a nova economia

dos sexos, a explosão do luxo e as mutações da sociedade de consumo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 7). Esse indivíduo é ávido por singularização e realização pessoal imediata, alguém que renunciou às disciplinas da modernidade e aos tabus ou projetos universais, enfraquecendo a sociedade e os costumes. Ele representava a ruptura com o modo de socialização moderno e a ascensão da individualização nunca vistos, promovendo uma mutação histórica. Nessa direção, vimos a “emergência de um modo de socialização e individualização inédito, numa ruptura com o que foi instituído a partir dos séculos XVII e XVIII” (LIPOVETSKY, 2009, p. xv). Houve pensamento certo exagero, que conduziu o autor, por um tempo, ao equívoco da ruptura da modernidade.

O chamado processo de personalização representa a busca de Lipovetsky por nomear o indivíduo contemporâneo, espécie de ideia central que o organiza na pós-modernidade. Ele é resultante de uma nova lógica:

Procede de uma perspectiva comparativa e histórica; determina a linha diretiva, o sendo do novo, o tipo de organização e de controle social que nos liberta da ordem disciplinar-revolucionária-convencional que prevaleceu até a década de 1950. (LIPOVETSKY, 2009, p. XVI).

Charles (2004) diz que a autonomia radical do indivíduo permitiu a cada um seguir caminhos não pré-estabelecidos pela tradição. Lipovetsky analisa esse processo sob os aspectos da negatividade e da positividade.

Negativamente, o processo de personalização remete à fratura da socialização disciplinar; positivamente, ele corresponde ao agenciamento de uma sociedade flexível baseada na informação e no estímulo das necessidades [...]. Assim opera o processo de personalização, nova maneira da sociedade se organizar e se orientar, novo modo de gerenciar os comportamentos, não mais pela tirania dos detalhes, mas com o mínimo de constrangimento e o máximo de possível de escolhas privadas, com o mínimo de austeridade. (LIPOVETSKY, 2009, p. XVI).

Algo marcante no indivíduo contemporâneo é o fato de ele emergir de regras homogêneas, universais e fixas para se colocar em um território marcado pelos valores individualistas e personalistas, onde o que conta é “a realização pessoal [...], o direito de ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo [...] mas, foi a transformação dos estilos de vida ligada à revolução de consumo que permitiu esse desenvolvimento dos direitos e desejos do indivíduo” (LIPOVETSKY, 2009, p.

XVIII). Mais adiante, dedicaremos atenção especial à articulação do tema do consumo com o contemporâneo.

Ainda sobre o processo de personalização, Lipovetsky (2009) diz que ele é uma estratégia global, capaz de dirigir e determinar o curso da sociedade pós-moderna, não mais por uma única via tradicional, mas por uma via plural e aberta. A chamada lógica nova torna legítimo o individualismo hedonista e a personalização do pós-moderno. Nesse jeito de ser social, demarca-se a indiferença de massa como um marco identitário, que acolhe o velho e o novo. O indivíduo contemporâneo não é movido pelas ideias de futuro e de progresso, como foi o moderno: “ninguém mais acredita nos amanhãs radiosos da revolução e do progresso, atualmente todos querem viver o momento atual, o aqui e agora, querem se conservar jovens” (LIPOVETSKY, 2009, p. XIX), tornando irrelevantes problemas como a degradação do meio ambiente, as grandes cidades e a violência.

O processo de personalização amplia, a cada dia, suas fronteiras políticas, econômicas, sociais e psicológicas, tornando a sociedade descentralizada e heteróclita. Uma sociedade

[...] materialista e psicológica, pornográfica e discreta, inovadora e retrógrada, consumista e ecológica, sofisticada e espontânea, espetacular e criativa; e, sem dúvida, o futuro não terá que se decidir a favor de uma dessas tendências, mas, sim, irá desenvolver as lógicas dualistas, a coexistência suave das antinomias. (LIPOVETSKY, 2009, p. XX).

Esses princípios modeladores de um novo indivíduo requerem novas finalidades e ratificações sociais dirigidas ao respeito às diferenças, à ética do indivíduo, tendo presente um novo conceito de autonomia, um conceito de universal que tem seu princípio na singularidade. Esse movimento é chamado por Lipovetsky de “passagem do individualismo ‘limitado’ ao individualismo ‘total’” (LIPOVETSKY, 2009, p. XXI). Total, ou puro, porque vai além do individualismo limitado apresentado na modernidade. Seu modo de funcionar é o do discurso do prazer e do bem-estar. Seu destino é a valorização absoluta e irrestrita do discurso do indivíduo.

Nessa visão, o individualismo escatológico não é associal. Ao contrário, sua ramificação e sua conexão no coletivo fazem-se presentes, embora com interesses distintos, em pequenos e diversos grupos. O fenômeno, sublinha Lyotard (1998), diz respeito à dinâmica das pequenas narrativas, que se opõem aos discursos

universais e categóricos da ciência moderna que pretendiam responder a tudo, passando a funcionar em situações localizadas do tecido social.

Um traço do indivíduo pós-moderno de “A era do vazio” advém da noção de indiferença, que nasce do que Lipovetsky chama de deserção em massa, expressão dos acontecimentos mundiais que feriram a razão moderna e o princípio do respeito à vida, principalmente na primeira metade do século XX: os genocídios, os etnocídios, as guerras mundiais, as posturas armamentistas de países ditos desenvolvidos, as figuras do niilismo europeu, além de outras formas de aniquilação de proporções planetárias. “Com certeza, a lista se alongaria desmesuradamente se quiséssemos inventariar todos os *nomes do deserto* [grifo nosso]” (LIPOVETSKY, 2009, p. 17).

Que indiferença é essa? Segundo Lipovetsky (2009), com certeza ela não é apocalíptica nem niilista, como foram os acontecimentos da primeira metade do século XX. Ocupa, silenciosa e apaticamente, a existência cotidiana das grandes metrópoles hoje e carrega a marca do que o autor chama de deserto paradoxal, porque não advém das tragédias de caráter mundial. Essa indiferença coloca-se especialmente no coração das grandes metrópoles, esvaziando de sentido o corpo social e transformando-o em um “corpo exangue” (LIPOVETSKY, 2009). Deserto paradoxal também porque essa indiferença não trouxe,

[...] como era de se esperar, mais angústia, mais absurdo e mais pessimismo [...] o deserto não mais se traduz pela revolta, pelo grito ou o pelo desafio da comunicação; nada além da indiferença pelos sentidos. (LIPOVETSKY, 2009, p. 19-20).

A deserção em massa é uma espécie de indiferença reinante na sociedade pós-moderna de “A era do vazio”. Todavia, estamos falando de “indiferença, não da angústia metafísica” (LIPOVETSKY, 2009, p. 20). Na era do espetacular, as “antinomias duras” tornam-se “flutuantes”, tais como o sentido e o não-sentido, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso. “É possível o contemporâneo viver sem finalidade e sentido, em seqüências instantâneas, e isto é uma novidade” (LIPOVETSKY, 2009, p. 21).

Para o indivíduo pós-moderno, a indiferença não o angustia nem gera pessimismo. Na compreensão de Lipovetsky (2009), uma vez que a necessidade do sentido se perdeu, passou-se a viver sem tragédias. O campo da educação ilustra essa realidade: nas escolas, vê-se desaparecer quase que completamente a

autoridade do professor. Fenômeno parecido pode ser constatado também na política – o indivíduo contemporâneo é alguém, no geral, despolitizado. Nas eleições, as porcentagens de abstenções são muito altas, e também a política enveredou-se pela via do espetacular,

[...] liquidando a consciência rigorista e a ideologia em proveito de uma curiosidade dispersa, captada por tudo e por nada [...] Nossa sociedade conhece apenas estímulos e opções equivalentes em cadeia. Daí resulta a indiferença pós-moderna, indiferença por excesso e não por falta, por hipersolicitação e não por privação. (LIPOVETSKY, 2009, p. 22).

Assim, o indivíduo contemporâneo é marcado por uma série de combinações distintas e paradoxais, uma espécie de lógica caleidoscópica que, após um novo arranjo, muda completamente. Ele é um “homem *cool*”, menos sólido do que o da era disciplinar: “o homem de hoje se caracteriza pela *vulnerabilidade* [...] os problemas pessoais assumem, assim, dimensões desmesuradas, [...] onde tudo se transforma em problema” (LIPOVETSKY, 2009, p. 29). Esse indivíduo é, ao mesmo tempo, desestabilizado e ubiquista em termos de personalidade. “Não é nem o decadente pessimista de Nietzsche, nem o trabalhador oprimido de Marx; ele se parece mais com o telespectador noturno tentando ‘assistir’ um programa após outro ou com o consumidor enchendo seu carrinho” (LIPOVETSKY, 2009, p. 24). Chamado por Lipovetsky de *homo oeconomicus*, é capaz de escolher e mudar de escolhas a todo momento, é “o indivíduo que quer ser só, sempre e a cada vez mais só; ao mesmo tempo em que não suporta a si mesmo estando só. A esta altura o deserto já não tem mais princípio nem sequer fim” (LIPOVETSKY, 2009, p. 30).

O processo de personalização parece ter levado o pós-moderno a uma espécie de hipertrofia ideológica e perda de sentidos. Há um traço de desafeição pelo que é da *res publica*, pelo que toca o campo social-político e o sistema de sentidos da modernidade. O deserto paradoxal, pós tragédias do século XX, não se colocou pelas vias da revolução social, mas pela emersão do “processo *cool* de personalização”, que, como diz Lipovetsky (2009), nos trouxe o novo individualismo, não mais o disciplinar moderno, mas um individualismo total e *à la carte*, tendo como finalidade derradeira do indivíduo a sua realização íntima.

Ao longo do tempo, algo mudou substancialmente na teorização de Lipovetsky sobre as discussões da contemporaneidade: o princípio de ruptura com a modernidade. Segundo Lipovetsky (2007), junto com o conceito de pós-modernidade

havia um princípio de ambiguidade, em que ele se mostrava vago, mais para um parêntese entre a modernidade anterior e a que ele renomeia enquanto continuidade, uma espécie de “modernidade de novo gênero” (LIPOVETSKY, 2007, p. 52). O que o autor repensa, sem abrir mão de sua leitura até então, é, além do princípio da ruptura, a forma de nomeá-la. Anos após a apologia da ruptura com a modernidade, Lipovetsky deixa de lado esse conceito, preferindo uma via menos radical de continuidade da modernidade, ainda que nela encontremos mudanças. Uma modernidade diferente da projetada no alvorecer do século XVII. Cresce a hipermodernidade, integrando, sob o signo do *hiper*, pontos de oposição, levando a contemporaneidade a se mostrar com a marca da pluralidade. Vejamos essa guinada no pensamento de Lipovetsky.

2.4.3. O indivíduo contemporâneo a partir da obra “Os tempos hipermodernos”, de Lipovetsky

O livro “Os tempos hipermodernos”⁵, de 2004 e escrito com a participação de Sébastien Charles, revisita o conceito de pós-modernidade, retificando-o em termos de denominação e de visão da contemporaneidade. A pós-modernidade enquanto conceito indicava a chegada de um novo tempo social, centrado na primazia do aqui e agora, e serviu a Lipovetsky, por um tempo, para nomear as mudanças que despontavam na sociedade pós-guerra. Com um pouco mais de clareza, contudo, ele mostrou-se incapaz de sustentar as mudanças que prenunciava, vendo nascer uma modernidade metamorfoseada, apresentada como continuidade, mas com acentos particulares. É assim que o autor afirma que a modernidade não chegou ao seu fim, trazendo atualmente traços de continuidade de aspectos importantes, como o liberalismo, o individualismo, o capitalismo, dentre outros.

Longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a “morte desta”, numa individualização galopante. (LIPOVETSKY, 2007, p. 53).

Se havia, para Lipovetsky, um mérito no neologismo pós-modernidade, era em função de indicar uma mudança de direção, “[...] uma reorganização em profundidade do modo de funcionamento social e cultural das sociedades

⁵ Trabalhamos com a terceira reimpressão do livro, datada de 2007.

democráticas avançadas. Uma rápida expansão do consumo [...] ao mesmo tempo, porém, a expressão pós-moderna era ambígua” (LIPOVETSKY, 2007, p. 52).

Na perspectiva de Charles (2009), a modernidade está mais viva do que nunca nesse segundo momento da teoria de Lipovetsky, em uma nova roupagem. Entramos em certa desilusão diante do não cumprimento das promessas da modernidade, acompanhada de uma fragilidade e uma incerteza, principalmente nos primeiros anos da segunda metade do século XX.

O problema é que o futuro dos modernos – que se tornou nosso presente – não honrou todas as suas promessas, ao contrário, e nós sabemos bem isso. O progresso tecnológico perdeu o seu encanto [...] a justiça e a igualdade permanecem como reivindicações e são passíveis de defesa [...] a felicidade permanece como um ideal [...] Donde o sentimento atual de desânimo diante da modernidade e do que nós nos tornamos. (CHARLES, 2009, p. 16-17).

Vimos emergir no século passado uma modernidade feita de mercantilização e desregulamentação econômica, de perdas democráticas e instrumentalização da razão técnica a serviço das guerras. Um súbito contexto social técnico-científico carregado de riscos, que podem ser tanto perigos quanto promessas: “tudo foi muito rápido, a coruja de Minerva anunciava o nascimento do pós-moderno no momento mesmo em que se esboçava a hipermodernização do mundo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 53).

Os tempos atuais, quase trinta anos após a publicação de “A era do vazio” não podem ser considerados pós-modernos, ou de ruptura com a era anterior, mas sim uma “modernidade de novo gênero”. Conclui Lipovetsky:

O ciclo pós-moderno se deu sob o signo da descompressão *cool* do social; agora, porém, temos a sensação de que os tempos voltam a endurecer-se, cobertos de nuvens escuras. Tendo-se vivido um breve momento de redução das pressões e imposições sociais, eis que elas reaparecem em primeiro plano, nem que seja com novos traços. (LIPOVETSKY, 2007, p. 52).

Lipovetsky apresenta o conceito de hipermodernidade como “[...] uma volta modificada da modernidade e como uma tensão entre o viver o presente e as reações ao futuro [...]. Critica o conceito de pós-modernidade e o coloca como parêntese entre uma primeira modernidade e outra” (MACEDO, 2004, p. 1).

Nesse segundo momento em Lipovetsky, o do indivíduo hipercontemporâneo, introduz-se o prefixo “hiper”. É a era do superlativo, da lógica dos extremos e dos

paradoxos da modernidade. Fala-se em hipercapitalismo, hipereconomia, hipermercado, hiperpotência, hiperterrorismo, hipercentro, hiperindividualismo, dentre outros. “O que mais não é *hiper*? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa?” (LIPOVETSKY, 2007, p. 53). Segundo Forbes (2006, p. 6), “quando muda o laço social, o homem muda. Nessa quebra, novos sintomas surgem, assim como novas soluções”.

A hipermodernidade é designada por Lipovetsky (2004) como segunda modernidade. Partindo desse pano de fundo, a pós-modernidade seria uma espécie de pausa e não ruptura, como havia defendido anos antes. Uma espécie de estágio de transição. Do “pós” ao “hiper”, demarca-se o surgimento de uma nova sociedade moderna, na qual se fala em modernizar a própria modernidade. O princípio de esperança futurista foi sucedido pelo ativismo gerencial e pela exaltação da mudança, sua obrigação, que o autor chama de hipermudança.

A desagregação do mundo da tradição é vivida não mais sob o regime da emancipação, mas sim da tensão nervosa. É o medo o que importa e o que domina em face de um futuro incerto; de uma lógica da globalização que se exerce independentemente dos indivíduos... a era do hiperconsumo e da hipermodernidade assinalou o declínio das grandes estruturas tradicionais de sentido. (CHARLES, 2009, p. 28 e 29).

Isso mostra que, depois dos anos oitenta, revolucionou-se o modo de vida, tornando a leitura da contemporaneidade mais difícil:

A sociedade hipermoderna é complexa e paradoxal porque, ao mesmo tempo em que ela estimula os prazeres (o hedonismo, o consumo, a festa), ela produz comportamentos angustiados e patológicos [...] a prosperidade material surge unida a uma pobreza relacional. (CHARLES, 2009, p. 29).

A hipermodernidade reorganiza as instâncias sociais em função da lógica de consumo, que estende ao infinito seu domínio. Ela não vem com uma visão utópica, mas sem ideais sociais, cultura do *fast* e do “sempre mais”. Não se mostra como contramodelo, como a primeira modernidade, mas como uma supermodernidade capaz de trazer em seu bojo elementos contraditórios, integrando-os.

A mitologia da ruptura radical foi substituída pela cultura do mais rápido e do sempre mais: mais rentabilidade, mais desempenho, mais flexibilidade, mais inovação... A modernidade do segundo tipo é aquela que reconcilia com seus princípios de base (a democracia, os direitos humanos, o mercado), não mais tem contramodelo crível e não pára de reciclar em sua ordem os elementos pré-modernos que outrora eram algo a erradicar. A modernidade

da qual estamos saindo era negadora; a supermodernidade é integradora. (LIPOVETSKY, 2007, p. 57).

Nem todas as metanarrativas, contudo, caíram no descrédito. Algumas continuam valendo, como a proveniente da economia capitalista, a da noção de indivíduo, a da democracia moderna e, por fim, a da tecnociência, que ainda tem agenciado a massa social com a cultura do excesso. Essas grandes categorias mantêm-se em crédito e sustentam a modernidade em sua fase “hiper”.

Nesse novo cenário, a hipermodernidade traz como um de seus traços o embate entre o vazio nomeado na década de 1980 e o excesso dos tempos atuais. Tal embate prossegue gerando novas liberdades e perspectivas, mas também desafios na chamada sociedade da moda, do frívolo e do consumo imediato. Há ganhos e perdas, avanços e retrocessos. Por isso, pode-se falar de elementos polissêmicos, sincrônicos e antagônicos nas investigações sobre essa sociedade. Como afirma Lipovetsky, “a hipermodernidade é positiva e negativa e este olhar depende do grupo social ao qual se pertence” (LIPOVETSKY, 2010, s/p).

A sociedade atual, cujo florescimento se associa ao progresso da técnica e da ciência elevado ao extremo, tem produzido os areópagos da hipermodernidade. Lipovetsky aponta, entre outros, os hipercentros econômicos, as hipercidades, as hiperconstruções, as hiperpotências econômicas, os hipermercados. Não se quer dizer que nunca tenha havido excessos, tais como os grandes centros econômicos, as grandes populações, as construções humanas faraônicas, etc. O que diferencia esses monumentos históricos das grandezas da atualidade é que a sociedade do “hiper” saiu das classes abastadas e adentrou, a seu modo, todas as camadas sociais. Hoje, essa busca faz-se enquanto projeto de globalização: a sociedade capitalista moderna tornou-se a sociedade do hiperconsumo. Articularemos adiante a questão do consumo com a sociedade atual, que tornou o mundo uma única aldeia, a aldeia global, como afirma McLuhan (2005)⁶.

Para Lipovetsky (2007), a ascensão da hipermodernidade trouxe uma substituição da fé no ideário do progresso. Tal substituição, contudo, não se deu pela via do desesperançado, nem pela via niilista, como dizem alguns analistas da

⁶ O sociólogo canadense Herbert Marshall McLuhan (2005) criou o conceito de aldeia global na década de 1960 para dizer das relações da sociedade globalizada, interligada pelas redes de comunicação, que se apresentam como uma espécie de “prótese técnica” que interfere nas percepções e sensações humanas. McLuhan (1911-1980) elegeu a televisão como o ícone da globalização, mas hoje, com a ascensão do celular e da internet, esse conceito ganha força ainda maior no campo das ciências.

contemporaneidade, mas por “uma confiança instável, oscilante, variável em função dos acontecimentos e das circunstâncias” (LIPOVETSKY, 2007, p.70).

De qualquer forma, o alicerce desse tempo continua sendo o projeto da modernidade, ancorada “[...] essencialmente, em três axiomas constitutivos da própria modernidade em seu sentido primeiro: o do mercado, o da eficiência técnica e o do indivíduo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 54).

Com a “modernidade de novo gênero” (LIPOVETSKY, 2007), percebemos a continuidade de um traço forte do “individualismo puro”, que mantém a bandeira da liberdade. Uma liberdade, todavia, cujo acento está no nível pessoal e na busca de felicidade, não mais nos ideais da coletividade. A felicidade tornou-se privada e faz-se presente pela busca pessoal. A mídia tem um papel preponderante nessa dissolução. O hipermoderno valoriza o individualismo e o excesso, fazendo reinar o império da maximização dos ganhos frente à minimização da responsabilidade e dos deveres.

O hipermoderno mostra-se ordenador e caótico, moderado e excessivo. Nele, não há renúncia nem escolha, apenas o imperativo da aceleração e da mudança. O indivíduo hipercontemporâneo padece do tempo, e isso lhe impõe muitos conflitos. Quando recorre às instâncias sociais, o que visa é o benefício pessoal do bem-estar: “parece-me claro, a sociedade de consumo popularizou o ideal de felicidade pessoal” (LIPOVETSKY, 2006, p. 64).

O indivíduo de hoje não é alguém que está disposto ao sacrifício pessoal em nome do bem comum, como na primeira modernidade, que propunha igualdade e liberdade coletiva, mas não chegava às vias de fato. A felicidade atrela-se às novas formas de relação com o consumo. A sociedade da moda “[...] transformou a maneira das pessoas perceberem a si mesmas e as suas relações com os outros” (LIPOVETSKY, 2006, p. 67).

O hipercontemporâneo abandonou a fé no futuro pela paixão pelo presente e entrou em um processo constante de dessubstancialização. Tudo se tornou comercializável e ordenado por um único sentido: o do mercado, enquanto o restante cai no relativismo desmedido, que é só mais um traço do indivíduo estruturado no entorno das técnicas do efêmero. Segundo Charles (2007), o hipermoderno embarcou em um processo interminável de dessubstancialização do sentido, com a sacralização do imperativo da felicidade privada frente ao

esvaziamento das consciências de classe e de lutas sociais. A exaltação da comercialização dos modos de vida cada vez encontra menos resistências.

Lipovetsky (2008) apresentará o reino da moda generalizada e sua importância na investigação do indivíduo contemporâneo e da sociedade em que vive. A moda é apresentada como a lei, pois nela “a cultura sacraliza o novo e consagra a dignidade do presente” (LIPOVETSKY, 2008, p. 269), tornando-se, por isso, fonte de investigação, presente em todas as camadas sociais e em todas as faixas etárias. Ela define formas de ser, ver, sentir nessa sociedade do efêmero. Por ter uma lógica inconstante, ser fugidia e, na perspectiva de muitos, fútil, é campo de manifestação de uma leitura do coletivo. Sob o domínio do efêmero e da fantasia, mostra-se uma instituição sócio-histórica de caráter especular.

A moda é menos signo das ambições de classes do que saída do mundo da tradição, é um desses espelhos onde se torna visível aquilo que faz nosso destino histórico mais singular: a negação do poder imemorial do passado tradicional, a febre moderna das novidades, a celebração do presente social. (LIPOVETSKY, 2008, p. 10).

Enquanto discurso antípoda do reino da razão filosófica, a moda possibilita, via sedução, o acesso ao que é da ordem do real.

Deve-se compreender que hoje a sedução é o que reduz a desrazão, o factício favorece o acesso ao real, o superficial permite um uso ampliado da razão, o espetacular lúdico é trampolim para o juízo subjetivo. (LIPOVETSKY, 2008, p. 16).

A moda de que fala Lipovetsky é o auge dos paradoxos. Quanto mais cresce a sedução pelo frívolo, “mais as luzes avançam, ainda que de maneira ambivalente” (LIPOVETSKY, 2008, p. 16). Esse é um traço do indivíduo da modernidade superlativa, movida pelo princípio da liberdade e da subjetividade, revelando tanto o individualismo quanto o direito de ser diferente. Segundo Lipovetsky (2010), a moda democratizou os estilos e tornou-se presente em todos os seguimentos. Preocupamo-nos mais em parecer mais jovens do que ricos, ao contrário do lugar anterior da moda, que era o de expressar a classe social: “a moda não tem mais a centralidade social de outrora” (LIPOVETSKY, 2010, s/p). Na hipermodernidade, em seu traço democrático, todos estão na moda. “A moda é essencialmente uma forma de relação entre os seres, um laço social caracterizado pela imitação dos

contemporâneos e pelo amor às novidades estrangeiras. [...] como afirma Tarde, ‘a sociedade é a imitação’” (LIPOVETSKY, 2008, p. 266).

Busca-se parecer cada vez mais com os contemporâneos, não com os antepassados. Nesse movimento,

[...] os fluxos de imitação se desprendem dos grupos familiares e dos meios de origem. O terminal da moda assinala, como diz Tarde, “o domínio livre e não entravado da imitação”; o estado social em que os contágios miméticos se aceleram e se exercem para além das fronteiras de classes e de nações. (LIPOVETSKY, 2008, p. 273).

O momento é movido pela busca de satisfação imediata e pela urgência dos prazeres. A cultura hedonista exalta “o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer. Consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada” (LIPOVETSKY, 2007, p. 61). A sociedade avança sob o horizonte da rentabilidade, com o discurso do lucro cada vez maior.

Esse traço está associado à exaltação do tempo presente. Até “A era do vazio”, Lipovetsky (2009) falava do fenômeno do presentismo – o que interessava era que o indivíduo vivesse o presente, sem lastro com o passado e sem espera do futuro. Estamos falando do presente imediato como forma de “[...] exaltação do gozo sem proibições, sem preocupações com o amanhã. [...] nos anos 90, instalou-se um presentismo de segunda geração, subjacente à globalização neoliberal e à revolução informática” (LIPOVETSKY, 2007, p. 62). Houve então uma compressão da noção de espaço-tempo com o intercâmbio entre pessoas via tempo real, típico da era digital. Isso trouxe a ideia de imediaticidade e simultaneidade (tempo-espço), desvalorização do que é lento e da espera. O hipercontemporâneo é movido pela cultura *fast*, da conexão com informações múltiplas (o que não quer dizer, necessariamente, conhecimento) e cada vez mais velozes, como pode ser visto pela “banda larga”, que acelera a conexão via internet. O indivíduo hoje é conectado, um internauta, alguém que transforma a internet em um portal de possibilidades que vão de lazer, trabalho, informações, relacionamentos afetivos, chegando até mesmo ao crime.

Se os discursos em torno das lutas sociais perderam sua força como práticas para superar a dominação em favor das utopias, vemos surgir as preocupações sob, por exemplo, a forma da defesa ao meio ambiente: “só se fala em proteção, segurança, defesa das ‘conquistas sociais’, urgência humanitária, preservação do

planeta. Em resumo, de ‘limitar os estragos’” (LIPOVETSKY, 2007, p. 64). O indivíduo do primeiro tempo liberacionista, marcado pela frivolidade, esmaeceu, dando lugar à era do terrorismo (que tem um marco no episódio de 11 setembro de 2001, com o ataque em solo americano ao *World Trade Center*). Surge a exigência mundial de proteção e de defesa.

Eis agora o tempo do desencanto com a própria “pós-modernidade”, da desmistificação da vida no presente, confrontada que está com a escala das inseguranças. O alívio é substituído pelo fardo [...] a vida fica menos frívola, mais estressante, mais apreensiva [...] A tomada das existências pela insegurança suplanta a despreocupação “pós-moderna” (LIPOVETSKY, 2007, p. 65).

Se o moderno da primeira modernidade era alguém desligado do passado e voltado para os ideais de futuro e o pós-moderno de “A era do vazio” mostrava-se fixado apenas no presente, como fica a relação do hipermoderno com o presentismo? Como questiona Lipovetsky (2007): será que o indivíduo contemporâneo se define a partir da noção de imponderabilidade temporal, reduzido à imediatez destituída de qualquer herança ou projeto?

O autor propõe uma leitura que redefine a relação com o presente da era da informática e da era do terrorismo. O indivíduo de hoje revela-se um estrangeiro em seu próprio tempo, mergulhado nas urgências e protegendo-se das inseguranças geradas por sua própria espécie.

Ao manter o paradoxo como traço próprio da sociedade hipermoderna, Lipovetsky (2007) sublinha que homem hipermoderno não ficou órfão do passado nem do futuro com a crítica da modernidade atual. O que ocorre é que o tempo presente estendeu seu eixo a outros domínios: “ele não pára de abrir-se a outras coisas além de si mesmo” (LIPOVETSKY, 2007, p.66). Então, podemos falar de um “presente absoluto”? Conclui Lipovetsky: “nada de grau zero da temporalidade, de um presente ‘auto-referente’ feito de indiferença radical tanto ao antes quanto ao depois” (LIPOVETSKY, 2007, p. 66). O que testemunhamos é a crise de um “futuro prometeico” e, em contrapartida, uma inversão do tempo que nos faz pensar em um indivíduo que “[...] institui a supremacia do futuro sobre o passado” (LIPOVETSKY, 2007, p. 67). O futuro não se mostra mais marcado pela esperança do progresso e da razão da primeira modernidade, mas por um porvir indeterminado. A descrença no culto moderno dos ideais futurísticos confunde-se não com a noção de presente

absoluto, mas com a idéia de futuro puro, sem certezas e promessas. Enquanto “ápice da modernidade, essa etapa é sinônimo de hipermodernização da relação com o tempo histórico” (LIPOVETSKY, 2007, p. 68).

O indivíduo atual vive um tempo projetado pela ciência e pela técnica, onde se pode tudo, em uma espécie de invenção hiperrealista capaz de criar um simulacro de imortalidade. Quanto mais somos gestados por essa nova ciência e nova técnica, mais vemos um futuro que se constitui na travessia do presente. Em síntese: “embora triunfe o tempo breve da economia e da mídia, o fato é que nossas sociedades continuam voltadas para o futuro, menos romântico e paradoxalmente mais revolucionário, pois se dedica a tornar tecnicamente possível o impossível” (LIPOVETSKY, 2007, p. 68).

Para o hipermoderno, esse tempo alimentado pela sociedade movida pelo consumo aumenta os riscos para a humanidade. Se o hipermoderno não se preocupa com o futuro a longo prazo, vê-se, ao mesmo tempo, questionado acerca de seu atual estilo de vida: “morrem as utopias coletivas, mas intensificam-se as atitudes pragmáticas de previsão e prevenção técnico-científicas” (LIPOVETSKY, 2007, p. 69). No tempo presente, o que parece prevalecer mundialmente são os interesses econômicos imediatos.

No campo profissional, segundo Lipovetsky (2007), vive-se a precarização do trabalho. Os mais jovens temem não encontrar espaço para trabalhar e os mais velhos temem perder o espaço já conquistado. O clima de pressão das instituições frente ao encurtamento do tempo é cada vez maior, submetendo o indivíduo a exigências urgentes, pois as metas empresariais são criadas como novas formas de medir e avaliar o trabalhador. Crescem o estresse e as doenças provenientes do mundo do trabalho. Sofre-se da impressão de que o tempo está rarefeito, e a falta de dinheiro parece produzir queixas menores do que as relativas ao tempo. Enquanto isso, no tempo do comércio, as datas comemorativas movimentam o consumo de massa de forma impositiva – na hipermodernidade, já no mês de setembro, começamos a ver nos hipercentros as chamadas para as compras natalinas. O tempo da atualidade revela-se mais no declínio do *carpe diem* do que em sua pujança. Presenciamos um aumento da febre consumista de ordem imediata, todavia, “envolta por um halo de temores e inquietações” (LIPOVETSKY, 2007, p. 71).

Outras inquietações do indivíduo contemporâneo advêm do que Lipovetsky, ao tocar a questão das escolhas, vai chamar de “conflitualização objetiva” com o tempo. O hipermoderno padece de fazer escolhas perante a pressão temporal e as promessas de uma vida feliz sob o discurso do consumo ideal. Busca incessantemente eliminar sua angústia, incapaz de lidar com a frustração. Muitos não sabem se se dedicam mais à saúde pessoal ou à profissão, se escolhem ter filhos ou se vão viver uma vida mais autônoma.

Os antagonismos de classe se enfraquecem, e as tensões temporais pessoais se generalizam e se acirram... De um lado, sofrem-se cada vez mais as limitações do tempo desabalado; de outro, avançam a independência individual, a subjetividade das orientações, a introspecção. Nas sociedades individualistas, libertas da tradição, nada mais está óbvio e evidente. (LIPOVETSKY, 2007, p. 76-77).

Tal relação com o tempo é chamada por Lipovetsky (2007) de cronoreflexividade. Se, por um lado, perdeu-se no coletivo, o indivíduo ganhou em autorreflexibilidade, ainda que esta seja efêmera, rodeada pela sedução do consumo.

Dentre os traços que permanecem do indivíduo de “A era do vazio”, podemos apontar o hedonismo e o individualismo, que continuam regendo as ações de massa. Na leitura de Charles (2007), o hedonismo chegou, no ocidente, até ao mundo religioso, principalmente o cristão. Com o consumo, deixou-se de lado o discurso ascético das renúncias pelo espírito festivo. Outro traço do hipercontemporâneo é o relativismo, que introduz o primado da “moral indolor”, que “[...] funciona mais pela emoção do que pela obrigação ou sanção e está adaptada aos novos valores de autonomia individualista” (CHARLES, 2007, p. 38).

Para Charles (2009), o individualismo como elemento indissociável do hipermoderno é constituído a partir de quatro elementos: a) o fim das grandes ideologias sociais da primeira modernidade (crise das metanarrativas) e o início das pequenas narrativas; b) a consolidação da lógica mercantil, que impõe aos Estados democráticos uma única visão política demarcada pelos sobressaltos econômicos da globalização; c) a celebração da liberdade individual, desejo de autonomia não mais imposto pelo coletivo, mas reivindicado por cada um, alicerçando-se sobre as escolhas pessoais frente às regras coletivas; d) a transformação do lugar do indivíduo na sociedade, que se cumpriu na segunda revolução individualista, com a

segunda modernidade, já que a primeira não conseguiu traduzir as aspirações filosóficas iluministas.

Como ser ambivalente que é, o indivíduo hipermoderno continua fascinado pelo frívolo e pelo supérfluo, revelando-se mais flexível e inconstante nas opiniões. A mídia exerce função determinante, canalizando o consumo, vendendo o produto e criando convicções provisórias para impor verdades de mercado. Portanto, para Charles (2007), o hipermoderno não é nem sinônimo do reino da felicidade suprema nem do niilismo puro, marcado pela lógica binária e pela paradoxalidade: “esta lógica dual, característica do mundo hipermoderno, torna tudo ambivalente” (CHARLES, 2007, p. 44).

Se a mídia contribui para a emancipação individual, também reduz as questões sociais a interesses sensacionalistas ou político-partidários, tornando tudo efêmero, uma espécie de mundo do espetáculo.

O futuro da hipermodernidade depende de sua capacidade de fazer a ética da responsabilidade triunfar sobre os comportamentos irresponsáveis. Esses não vão desaparecer sozinhos, pois se inscrevem necessariamente na lógica da hipermodernidade. De fato, são os próprios mecanismos do individualismo democrático que explicam tanto a responsabilidade de uns quanto a irresponsabilidade de outros. (CHARLES, 2007, p. 45).

A modernidade traz a maioridade do indivíduo, como rezava Kant, enquanto a hipermodernidade se coloca como um tempo em que se parece regredir à eterna juventude, em meio a uma cultura hedonista: “o indivíduo desinstitucionalizado, volátil, hiperconsumista, é aquele que sonha assemelhar-se a uma fênix emocional” (LIPOVETSKY, 2007, p. 80). Propõe-se pensar se a cultura do hiperconsumo não é uma forma de compensar a sensação de perda temporal. Lipovetsky levanta uma hipótese:

Em muitos casos, a febre de compras parece ser uma compensação, uma maneira de consolar o hipermoderno das desventuras da existência, de preencher a vacuidade do presente e do futuro [...] Talvez esteja aí o desejo fundamental do consumidor hipermoderno: o de renovar sua vivência do tempo, revivificá-lo por meio das novidades que se oferecem como simulacros de aventura. (LIPOVETSKY, 2007, p. 79).

Aprofundaremos a discussão sobre o indivíduo hipermoderno e sua relação com o consumo mais adiante. Por enquanto, passemos ao capítulo seguinte, que tem como referência epistemológica a psicanálise lacaniana, em que apresentaremos a compreensão do contemporâneo à luz da noção de sujeito em

Lacan. Posteriormente, tentaremos estabelecer um diálogo entre Lipovetsky e Lacan a partir do conceito de indivíduo hipermoderno e de sujeito para a psicanálise, vistos no panorama do consumo atual.

3 DO CONCEITO DE SUJEITO EM PSICANÁLISE AO DE OBJETO NO DISCURSO DO CAPITALISTA

3.1 Do sujeito-indivíduo nos diversos saberes ao sujeito na psicanálise

Ao pensarmos o sujeito na contemporaneidade, é possível abordá-lo sob diversos aspectos e posições teóricas, embora, nos tempos hipermodernos, o tema pareça não estar em alta em alguns meios, como da economia, da ciência e da técnica. Falamos, nessas áreas, de um sujeito assujeitado, instrumentalizado, desbussolado, que tende à submissão à lógica do consumo. Na área de humanas, por sua vez, o sujeito vem sendo discutido em suas várias vertentes ou concepções, devido às questões relevantes que impõe ao momento histórico atual.

Com frequência ouvimos falar, na sociologia, em sujeito social, ou sujeito relacional, marcado pela relação com o outro. Na psicologia, em algumas correntes, vemos o sujeito psíquico, definido pelos processos mentais da consciência ou do que envolve a noção de pessoa. Já na antropologia, temos o sujeito da cultura, determinado pelo meio social. Em se tratando de modernidade, na filosofia, sublinha-se o sujeito cartesiano, regido pelo ato de pensar a si mesmo, um sujeito da consciência pensante. Em todos esses exemplos, o conceito de sujeito toca a noção de categoria e de universal, algo com uma espécie de consciência reflexiva, influenciada pela lógica cartesiana.

Contrário a essa via, o princípio de sujeito para a psicanálise remonta a outra concepção discursiva: o discurso tomado no um a um, visto em sua singularidade. Temos o sujeito do inconsciente.

Lacan (1957/1998) contrapõe-se ao pensamento de Descartes ao dizer que o sujeito do inconsciente existe a partir de uma lógica inversa à da consciência pensante: "penso onde não sou" (consciência reflexiva) e "sou onde não penso" (princípio do inconsciente). Eis o deslocamento do sujeito da consciência para o campo do inconsciente: "eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar" (LACAN, 1957/1998, p. 521).

Antes de avançarmos nessa direção do pensamento lacaniano, voltemos ao sujeito nas ciências humanas em geral. O que parece comum às diversas teorias é seu caráter de generalidade absoluta, ignorando aspectos particulares. Além de generalizante, quase sempre essa noção cai no erro da descrição e da qualificação,

atrelando-se à concepção de pessoa do ponto de visto sociológico humanista. Segundo Fink (1998), na psicologia do eu esse sujeito é indistinguível do eu:

O eu claramente não é um agente ativo, sendo o inconsciente o agente que desperta o interesse. Em vez de ser um lugar de instância ou atividade, o eu é, na visão de Lacan, o lugar de fixação e de ligação narcísica. Além disso, ele inevitavelmente contém “imagens falsas” [...] o eu é, por sua própria natureza, uma distorção, um erro, um depósito de mal-entendidos [...] Esse eu é tudo, menos o sujeito psicanalítico: não é mais do que o sujeito do enunciado. (FINK, 1998, p. 57 e 58).

Mais do que se ater às pessoas e suas relações, a psicanálise forja outro campo para a noção de sujeito, referente a funções. Daí que ele não seja, por exemplo, simplesmente assujeitado aos caprichos da mãe, mas alguém que deve ser capaz de sustentar e articular seu desejo.

O desejo é uma coisa que se articula. O mundo no qual ele entra e progride [...] não é simplesmente um *Umwelt* no sentido de nele se poderem encontrar meios de saciar as necessidades, mas é um mundo onde impera a fala, que submete o desejo de cada um à lei do desejo do Outro. (LACAN, 1957-1958/1999, p. 194).

Com Lacan (1957-1958/1999), podemos compreender que só pode haver a noção de sujeito se houver, antes, um significante que o funde, que lhe possibilite emergir da relação entre um significante e outro. O autor (LACAN, 1957-1958/1999) recorda que é impossível desvincular-se dessa cadeia significante, o que diferencia o homem dos demais indivíduos do reino animal e dá sua marca maior como ser falante. Afirma Lacan: “o sujeito está preso nesse Outro que é o inconsciente [...] Com efeito, é a cadeia significante que faz a diferença entre o sujeito humano e a vida animal” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 526).

Do ponto de vista da psicanálise, o sujeito social e filosófico sustenta-se no campo do eu e da consciência, no que é da ordem do nomeado, do significado, não do que se escapa, com seus dizeres infindos. Advém, segundo Tomás Silva (2006, p. 5), pela via do discurso racionalista moderno, que aponta para um sujeito “livre, autônomo, centrado e soberano”. Segundo Porge, “para o eu que fala, o sujeito do inconsciente é um ‘ele’ e não um ‘eu’ [...] sujeito é esse ‘ele’ de que fala o ‘eu’ quando quer se designar como inconsciente” (PORGE, 1996, p. 502). O sujeito do inconsciente é a própria divisão psíquica, espécie de fenda por meio da qual algo de não-sabido escapa quando se torna apreendido pela consciência.

Na sociedade de consumo, o sujeito é “pensado, falado e produzido” (SILVA, 2006, p. 5). É um sujeito não escutado e não singularizado em seu dizer, mas fixado nos pontos ditos. Ele é apagado pela cultura da mídia, que agencia uma forma de discurso pautada no imperativo do gozo. Além de oposto ao sujeito psicanalítico, é também oposto ao sujeito cartesiano, pois não pode se mostrar pensante, mas pensado, espécie de produto de um outro que pensa por ele.

O sujeito do consumo é agenciado pela ciência e pela técnica, nomeado de consumidor, alguém que “é” justamente na medida em que não pensa e é pensado pelo Outro do sistema capitalista. Esse sistema busca fazer acreditar que é possível ser tudo, desde que seus objetos e sua lógica sejam consumidos. “[...] é um sujeito bruto [...] que perdeu sua dimensão específica [...] Tornou-se um sujeito inteiro, compacto, não dividido [...] ele é um sujeito comum” (MELMAN, 2003, p. 27). Mesmo a subjetividade, hoje, dirige-se a uma delimitação qualificável, sociológica e comum, que serve a todos.

O sujeito da psicanálise foi forjado na contramargem, na margem dessa discussão. É de outra ordem, do inconsciente, não do indivíduo das ciências sociais nem do sujeito consciente da filosofia. Mostra-se, com sua falta-a-ser, um sujeito infundável, de linguagem, constituído no campo do desejo do Outro e que, por isso, pode ser analisado. Não se presta a ser inteiramente apreendido, mas compreendido em parte, pois sua lógica é a do um.

Façamos um caminho através do circuito da palavra, tendo como ponto de partida Freud e Lacan. O intuito é perceber, em especial com Lacan, a constituição do sujeito nos diferentes momentos de seu ensino.

3.2 A constituição do sujeito em Freud e Lacan

Logo no início de seu tratamento com algumas pacientes neuróticas, Freud abandona o uso da hipnose e passa a se interessar pelo aparelho psíquico, inaugurando uma nova escuta clínica, a associação livre. Embora não formule o conceito de sujeito enquanto tal, ele estabelece a possibilidade de uma escuta subjetiva.

Assim, ele funda a clínica do sujeito a partir de elementos que, uma vez recalçados no inconsciente, poderiam ser acessados pela via da palavra, da fala

livre. Só mais tarde é que Lacan, em torno dos anos 1950, sistematizará a noção do sujeito.

A passagem de Freud da hipnose ao método analítico deu-se de forma marcante com uma paciente, Elizabeth von R. (FREUD, 1893/1977). Em outros casos, porém, também encontramos registros de mudança de método, como no de Emmy von N., em que o autor (FREUD, 1893/1977) utiliza o método catártico de forma extensiva.

Ao abandonar a teoria da sedução e da hipnose, Freud passa a fazer uso sistemático da associação livre, definida por Laplanche e Pontalis (2012) como a “regra que estrutura a situação analítica, onde o analisando é chamado a dizer o que pensa e sente sem nada escolher e sem nada omitir do que lhe vem ao espírito” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2012, p. 438). Começa uma nova episteme: a da psicanálise, com a descoberta da cura pela palavra, o percurso do sujeito inconsciente em sua fala. Mas o que vem a ser a palavra no contexto da origem da psicanálise?

Freud (1915/1974, p. 239-240) afirma que, “do ponto de vista da psicologia, a unidade da função da fala é a ‘palavra’”, complexa em suas representações imagéticas e processos associativos, onde irão se reunir elementos diversos, como imagem sonora (representação do som enquanto elemento diferencial), imagem visual (palavra escrita), imagem motora e, por fim, imagem motora da escrita⁷. Quando um dos elementos da fala desintegra-se da combinação, presenciamos a erupção de uma patologia do aparelho fonador. Logo, a palavra é resultante de uma operação intrincada,

[...] uma combinação de elementos auditivos, visuais e cinestésicos. Devemos nosso conhecimento desta combinação à patologia que nos mostra que, nas lesões orgânicas do aparelho da fala, ocorre uma desintegração da fala nos moldes em que a combinação é feita. (FREUD, 1915/1974, p.239-240).

⁷ A operação torna-se ainda mais complexa quando adentramos em cada uma dessas atividades da fala: “1ª.) Aprendemos a *falar* associando uma ‘imagem sonora de uma palavra’ com um ‘sentido da inervação de uma palavra’ [...] ficamos também de posse de uma ‘apresentação motora’ da fala [...]; 2ª.) Aprendemos a falar a língua de outras pessoas esforçando-nos por tornar a imagem sonora produzida por nós tão igual quanto possível à que deu lugar à nossa inervação da fala [...]; 3ª.) Aprendemos *soletrar* ligando as imagens visuais das letras a novas imagens sonoras, as quais, por seu lado, devem nos lembrar os sons verbais que já conhecemos [...]; 4ª.) Aprendemos a *ler* ligando, de acordo com certas regras, a sucessão de apresentações inervatórias e motoras da palavra que recebemos quando enunciamos letras isoladas, de modo a fazer surgir novas apresentações motoras da palavra [...]; 5ª.) Aprendemos a *escrever* reproduzindo as imagens visuais das letras por meio de imagens inervatórias da mão, até que essas mesmas imagens visuais ou outras semelhantes apareçam”. (FREUD, 1915/1974, p. 240-243).

A palavra é signo que corresponde à união de um conceito com um som, cuja finalidade é representar determinado objeto.

Adquire seu *significado* ligando-se a uma “representação do objeto”, pelo menos se nos restringirmos a uma consideração de substantivos. A própria representação do objeto é, mais uma vez, um complexo de associações formado por uma grande variedade de representações visuais, acústicas, táteis, cenestésicas e outras. (FREUD, 1915/1974, p. 243-244).

A criança aprende a falar repetindo para si a palavra que escutou no campo do Outro, principalmente do pai e da mãe. Esse movimento faz pensar no que Lacan (1957-1958/1999) chama de textura da linguagem, indicando que a fala, enquanto parte estruturante da linguagem, é sempre algo da ordem da fala do Outro. No processo de identificação com esse Outro da linguagem, o sujeito organiza sua fala como tentativa de responder à demanda a ele endereçada: “nada de intersubjetivo pode estabelecer-se enquanto o Outro, com maiúscula, não fala. Ou ainda, porque é da natureza da fala ser a fala do Outro” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 369).

O sujeito está inserido na cultura e, conseqüentemente, na linguagem. Porém, é necessário que dê seu passo na captura da fala no campo do Outro. Como o campesino cava a terra para se sustentar, assim é a criança com as palavras em seus primeiros anos: segue cavando em sua relação com o meio social, à procura de uma palavra que lhe permita inserir-se no caminho do Outro da linguagem. É de lá que o sujeito busca garantir um espaço na palavra que lhe configure a existência. Como recorda Araújo: “para a psicanálise, a instauração da representação – célula elementar da linguagem e da fala – requer o ato que enoda o sujeito, a fala e a significação” (ARAÚJO, 2006, p. 25).

O que está em questão na operação que a criança realiza não é o acréscimo de algo (associações de objeto), mas a instituição de si no campo da falta. A fala e a relação com o outro convoca e confirma o momento da constituição do sujeito marcado não pelo comando cartesiano e consciente de seu saber, mas por um campo dividido entre os sistemas da consciência e do inconsciente, onde algo do não saber se revela. Com isso, a psicanálise só admite um sujeito descentrado, fraturado e não-todo, um sujeito barrado.

Esse caminho da construção psíquica aparece em um dos textos mais importantes de Freud (1896/1977), a “Carta 52”, muito estudada por Lacan em seus Seminários.

3.2.1 A constituição do sujeito à luz da “Carta 52” de Freud

A “Carta 52” de Freud (1896/1977), escrita a Fliess, é um texto de grande relevância na construção da teoria psicanalítica da linguagem. Nela, o autor reescreve um de seus textos anteriores, sobre a afasia, dando forte acento ao processo do recalque. A reflexão conduz à questão da constituição do sujeito do inconsciente e do que mais tarde seria trabalhado como estruturas clínicas. Logo, é uma carta-gênese da orientação psicanalítica.

Deparamo-nos aí com algumas hipóteses contundentes, como a de que “nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente sob a forma de traços mnêmicos fica sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo de acordo com as novas circunstâncias⁸ a uma transcrição” (FREUD, 1896/1977, p. 254).

Na medida em que a criança fala, vai constituindo traços de memória, que sofrem rearranjos em camadas ao longo da vida. Todavia, o traço seguinte substitui o anterior, mas sem o eliminar, como se houvesse apenas um deslocamento para frente, uma sobreposição de camadas, em rearranjo. Postula-se, assim, que a “memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações” (FREUD, 1896/1977, p. 254).

O autor fala em ao menos três dessas indicações, embora possa haver mais. Elaborando ideias presentes já em um de seus primeiros textos, “Projeto para uma psicologia científica (FREUD, 1895/1987), Freud (1896/1977) postula a existência dos neurônios *phi*, que dão origem às percepções (*W - Wahrnehmungen*), mas essas informações que se ligam à consciência não podem constituir nenhuma marca na memória – memória e consciência são mutuamente excludentes.

O primeiro registro é a indicação de percepção (*Wz - Wahrnehmungszeichen*), ou sinal perceptivo. “Ele é o primeiro registro das percepções, é totalmente inacessível à consciência e se organiza conforme as associações por simultaneidade” (FREUD, 1896/1977, p. 255). Poblade (1997, p. 143-144) diz: “Freud enumera como (I) as *Wahrnehmungszeichen*, *Wz* (indicações de percepção), dispondo-se conforme as associações por simultaneidade, serão recalçadas e constituirão a base futura para a estrutura, uma espécie de ata do

⁸ Freud não diz, no texto, que circunstâncias seriam essas.

\$ujeito". Para representar esse registro, Couto (2010) recorre à imagem de um "enxame de abelhas", ou seja, um "enxame de S_1s " agindo por simultaneidade. Ainda não haveria aí a presença da ideia de um conjunto⁹.

A segunda camada (Ub – *Unbewusstsein*) pode ser traduzida por "inconsciência". Esse registro é "[...] disposto de acordo com outras relações, talvez causais. Os traços do Ub talvez correspondam a lembranças conceituais; igualmente sem acesso à consciência" (FREUD, 1896/1977, p. 255). Não há, portanto, um inconsciente original, mas este é constituído na segunda camada, por uma série de registros da ordem das representações de coisas. Lacan (1955-1956/2008) refaz essa afirmação, dizendo: "o inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado e tecido de linguagem". E conclui em relação ao lugar fundamental do significante: "o que, com efeito, caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal" (LACAN, 1955-1956/2008, p. 142). Só poderemos falar em processos primários de condensação e deslocamento nesse registro ao retirarmos um dos elementos e instaurar a falta entre eles, ação essencial para que seja formado um conjunto. Uma figura condensa-se (energia que se liga), implicando um deslocamento. Eis, pela falta de um elemento, o sujeito.

A terceira camada (Vb – *Vorbewusstsein*) é chamada pré-consciência. Está ligada ao registro da palavra e "corresponde ao nosso ego oficial. As catexias provenientes de Vb tornam-se conscientes de acordo com certas regras [...] e essa consciência secundária do pensamento está ligada à ativação alucinatória das representações da palavra" (FREUD, 1896/1977, p. 255).

Lima (2010) trabalha essa teoria freudiana dos traços de memória a partir de um caso clínico:

João é um sujeito histérico com traços¹⁰ de perversão bem definidos e que se sustentam no par "olhar-ser-olhado" [...] o objetivo é tratar, pontualmente, destes "impulsos" que escapam ao "controle" e que demonstram uma incapacidade do sujeito se interpor, enquanto efeito, a esta vontade de gozo. (LIMA, 2010, p. 1).

O tratamento do paciente ruma para que seja criado um tempo (registro) entre o instante do olhar e o momento de concluir. Para o autor, o segundo registro (Ub) diz respeito "[...] ao que Freud vai chamar, mais tarde, de *Vorstellungsrepräsentanz*

⁹ A teoria dos conjuntos usada por Lacan é a do matemático russo do século XIX Georg Cantor.

¹⁰ Lima (2010) afirma que há em alemão pelo menos três palavras para dizer de traço: *Zeichen*, *Zug* e *Spur*. Freud, segundo o autor, parece utilizar mais *Spur*, que quer dizer traço, vestígio, pista, rastro.

que é, como nos diz Lacan ‘o significante que é recalcado, pois não há outro sentido a dar nesses textos a esta palavra’ (Lacan, 1966, p. 714)” (LIMA, 2010, p. 3).

Após recordar o esquema dos tempos do sujeito na Carta 52 (W, Wz, Ub, Vb e Bews), Lima introduz o conceito de *Zug* (traço, sulco, puxada, puxão), principalmente *einzigster Zug* (traço unário)¹¹, estabelecendo uma articulação com o Esquema R de Lacan, que tenta dar conta daquilo que não encontrou tradução entre os registros Wz e Ub. O autor recorda, sobre a operação do eu ideal:

É no Outro que ele vai existir, na medida em que, dependente fundamentalmente de seu amor, “que dizer, pelo desejo de seu desejo, se identifica com o objeto imaginado desse desejo enquanto que a mãe mesma o simboliza no falo”. [...] Passagem fundamental acontece neste ponto, quando, de acordo com o esquema da Carta 52, a terceira transcrição é possível, ligando lembranças conceituais (*Begriffserinnerungen*) a representações de palavras (*Wortvorstellungen*). (LIMA, 2010, p. 4).

Nesse registro da memória, instaura-se a lei, pela separação: “é a entrada do significante fálico que vem ordenar, estabelecer uma sequência e um tempo de espera para o que só visava o imediato do gozo sem limites” (LIMA, 2010, p. 4).

Segundo Couto (2010), a eleição do traço unário capaz de se apresentar no campo do sujeito como o que o distingue do outro é o que lhe confere diferença. Neste aspecto, ele é fundamental para a constituição do sujeito vinculado à falta no campo do Outro.

Este investimento da criança permite dizer que algo ocupou determinado espaço libidinal. Que espaço é esse? É aquele residido pela ideia na pré-consciência, pela operação resultante do conceito associado à palavra. O que Freud faz com os três registros é ligar o consciente à percepção por meio da associação livre. Segundo Couto (2010), a natureza do inconsciente é o conceito, e a do pré-consciente é a palavra a ela associada. A transcrição do segundo registro para o terceiro dá-se pela associação do conceito com a palavra. Articulando a teoria freudiana com a lacaniana, poderíamos dizer que a constituição do sujeito acontece na passagem do primeiro registro para o segundo.

¹¹ Lima recorda que encontramos essa palavra nos seguintes textos: “Uma criança é espancada” (FREUD, 1919/1980, p. 228), na expressão “traço primário (*primären Zug*) de perversão”, e em “Psicologia das massas e análise do eu” (FREUD, 1921/1976, p. 135), que trabalha o conceito de “traço único (*einzigster Zug*) da pessoa que é seu objeto”.

A falha de transcrição dá-se quando há uma vinculação errônea entre conceito e palavra. Diríamos então que o sintoma é o modo de funcionamento do inconsciente sem a mediação da palavra, e seria liquidado fornecendo-se à palavra o seu conceito correspondente. Vemos um exemplo dessa teoria de Freud (1895/1987) no caso Emma, estudado por ele.

Emma encontrava-se dominada pela compulsão histérica (ideias excessivamente intensas) de não conseguir entrar em uma loja sozinha. Justificava sua compulsão com um acontecido na época em que tinha doze anos e, ao entrar em uma loja, dois vendedores riram de sua roupa (cena I), ao que ela saiu correndo, assustada. Emma, contudo, reconhece que um deles a agradou sexualmente. Outra lembrança evocada no caso advém de sua infância (cena II):

Aos oito anos de idade, ela esteve numa confeitaria em duas ocasiões para comprar doces, e na primeira o proprietário agarrou-lhe as partes genitais por cima da roupa. Apesar da primeira experiência ela lá voltou uma segunda vez [...]. Agora, recrimina-se por ter ido a segunda vez. (FREUD, 1895/1987, p. 369).

O vínculo associativo entre as duas cenas é feito pelo elemento do riso – o riso dos vendedores e o do confeitiro. Diante dos vendedores, Emma teme o acontecido aos oito anos. Com isso a “marcha dos acontecimentos pode ser reconstituída” (FREUD, 1950, p. 370).

Ao analisar o caso Emma, a psicanálise lacaniana marca que o sujeito do inconsciente não é algo que está “dentro” do ser humano, alojado em um lugar físico, mas em sua experiência de linguagem, hiância entre dois significantes - no caso, nas duas cenas descritas.

Logo, a criança não nasce sujeito, passando a sujeito ao ser inserida no campo da linguagem, do Outro, operação que se instaura pela identificação com a mãe, em um laço emocional. Como desenvolve Lacan, o desejo da criança é o desejo do desejo da mãe: “o que cabe compreender é que esse desejo de desejo implica que estejamos lidando com o objeto primordial que é a mãe, com efeito, e que tenhamos constituído de tal maneira que seu desejo possa ser o desejado por um outro desejo, o do filho, nomeadamente” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 207).

Para ser efetivo, esse laço passará necessariamente pelo pai. É a ele que a criança se dirige primeiramente, pois é por meio da identificação a um traço dele que ela pode desejar a mãe: “sabemos que a função do pai, o Nome-do-Pai, está ligada

à proibição do incesto, mas ninguém jamais pensou em colocar no primeiro plano do complexo de castração o fato de o pai promulgar efetivamente a lei da proibição do incesto” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 194). Não podemos falar em sujeito se não houver de antemão um significante que o funde, pois “é na medida em que existem as primeiras simbolizações, constituídas pelo par significante do *fort-da*, que o primeiro sujeito é a mãe” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 195).

Como recorda Couto (2010), no primeiro ensino de Lacan, o ponto de basta da libido dirigido à mãe tem seu corte com a chegada do pai interditor. O sujeito constitui-se no destino que ele dá a esse nome, na falta, na operação de recalque, na marca dessa proibição. Os destinos possíveis a esse “não” do Pai podem ser: recalque (neurose), recusa (perversão), forclusão (psicose). Tanto o recalque quanto a recusa são posições no campo do simbólico, enquanto a forclusão opera no real¹². Não é por menos que Lacan dirá que “a função do pai tem seu lugar bastante grande, na história da análise. Está no centro da questão do Édipo” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 166). Essa identificação é de ordem ambivalente (expressão de ternura – amor x afastamento – desejo de matá-lo). A nomeação “metáfora paterna” é assim justificada por Lacan:

A fórmula da metáfora que lhes forneci não quer dizer nada senão isto: existem duas cadeias, o S do nível superior, que são significantes, ao passo que encontramos abaixo deles tudo o que circula de significados ambulantes, porque eles estão sempre deslizando. A amarração de que falo, o ponto de basta, é tão somente uma história *mística*¹³, pois ninguém jamais pode alinhar uma significação num significante. Em contrapartida, o que se pode fazer é atar um significante num significante e ver o que dá. Neste caso sempre produz alguma coisa de novo, a qual, às vezes, é tão inesperada quanto uma reação química, ou seja, o surgimento de uma nova significação. (LACAN, 1957/1998, p. 203).

Podemos dizer que a teorização da metáfora paterna apresenta o percurso da constituição do sujeito, que é evocado entre um significante e outro no campo da linguagem. A análise permitiria a ele dar conta de certa significação de si, através de uma desidentificação do significante da identidade anterior. O sujeito em Lacan é aquele que enlaça seu desejo ao Outro, esse Outro da linguagem, que se busca por meio do labor da fala, da palavra que diz, que escuta e que escreve, mas que nunca

¹² Para maior aprofundamento da operação edípica, indicamos o texto “A metáfora paterna” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 166-184).

¹³ o grifo é nosso, para chamar a atenção para um possível erro de tradução – “místico” em lugar de “mítica”?

diz, escuta ou escreve tudo, pois se desloca constantemente entre os significantes. Não é o sujeito do enunciado, mas da enunciação; não é o sujeito do dito, mas do dizer.

3.2.2 O sujeito lacaniano a partir da linguagem

A linguagem em Lacan não tem a ver com a função da fala do eu, o discurso consciente do ego que traz a palavra como enunciado, como função da consciência (FINK, 1998). Ela conduz-nos a uma compreensão de discurso como um modo de o sujeito do inconsciente dizer aquilo que escapa ao enunciado, algo que pode ser escutado no campo da sua enunciação, para além do dito pelo eu pensante. Como modo de discurso, não deve ser confundido com uma metalinguagem ou metadiscurso. Ao contrário, é específico e não universal. Tem sua própria verdade e deve-se buscar escutá-la segundo a ética psicanalítica. Cada indivíduo

[...] está sempre operando dentro de um discurso específico, mesmo quando fala sobre o discurso em termos gerais [...]. Todo discurso requer uma perda de gozo e tem sua própria mola mestra ou verdade. Cada discurso define essa perda de formas diferentes, começando a partir de uma mola mestra diferente. (FINK, 1998, p. 168).

Ao compreender o inconsciente articulado a partir da linguagem, Lacan nos ajuda a entendê-lo como uma experiência, não uma materialidade. Essa experiência é marcada pelo inconsciente, ou, como brinca Lacan, por “um-equívoco” (em uma homofonia em francês com o termo alemão *Unbewusst*, inconsciente), que é a própria manifestação do inconsciente. As manifestações de equívocos (sonho, chiste e ato falho) são o tecido do inconsciente, uma espécie de epiderme do sujeito: “um sonho constitui um equívoco (*bévue*) como um ato falho ou um chiste, excetuando que a gente se reconhece no chiste porque ele comporta o que eu chamei de lalíngua” (LACAN, 1976/2010, p. 1).

Já o termo lalíngua é trabalhado por Lacan (1972-1973/2008) mais adiante em seu ensino, no Seminário 20, “Mais, ainda”, como ponto da linguagem onde o ser falante goza. Hellebois (2009) recorda que a expressão vem do termo “lalação”, isto é, o balbuciar, chilrear (*gazouillis*) anterior ao tagarelar da criança, quando não sabe articular as palavras.

O ponto mais importante a notar é que a criança brinca e goza da linguagem bem antes de saber utilizá-la [...] Se Lacan não quis manter a palavra que já existia, *lalação*, é porque ele visava nomear um fenômeno que não se limita à infância, mesmo se é ali que se o observa mais facilmente. De fato, essa *lalíngua* não é abolida pela educação ou pela aprendizagem das regras e dos usos da língua comum, mas é deslocada, subsistindo em outro lugar, aquele que Freud chama o inconsciente ou ainda a outra cena. (HELLEBOIS, 2009, p. 173).

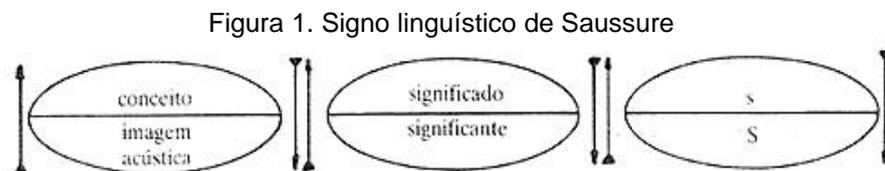
O sujeito do inconsciente mostra-se sempre deslocando da cena presente para outra, representado entre um significante e outro. Como recorda Nasio (1993, p. 52): “o inconsciente é um saber que não podemos apreender diretamente [...] ele não é tangível, é tão intangível quanto o número imaginário *i*. O inconsciente é um nome”. É preciso que ele seja dito e mostre que está para além da articulação da língua formal e seus signos. Está no não-dito, no que dele escapou pela via do inconsciente em direção aos atos de fala. Conclui Nasio: “de fato para que o inconsciente exista, é ainda necessário que ele seja reconhecido” (NASIO, 1993, p. 50). O sujeito da enunciação costuma dizer mais do que o sujeito do enunciado pretende, mostrando sua verdade (NASIO, 1993). O ato de dizer mostra um inconsciente oculto e ao mesmo tempo presente, não aquele que pensa, mas aquele que falando, goza, e gozando, não quer saber de mais nada (LACAN, 2008).

Se para o linguista Saussure a língua não constitui a função do falante, visto que a registra passivamente, em Lacan, ao contrário, é na infância que o falante em constituição vai reproduzir o que ouve, em um movimento ativo. A partir de Saussure, contudo, Lacan (1966/1998) apresenta a estrutura da linguagem, fazendo uma inversão do que propõe o linguista. Saussure, para “[...] fundar a natureza desses signos, foi levado a romper com certas tradições de pensamento e, em particular, com a concepção que nos faz pensar naturalmente a unidade lingüística como associação de um termo a uma coisa” (DOR, 1992, p. 28).

Vejamos primeiro como Saussure (1916/2004) concebe a linguagem. Ele afirma que ela é composta por um fenômeno duplo, resultante da aproximação de dois termos de ordem psíquica, o conceito e a imagem acústica, que, no cérebro, são unidos por meio de uma operação psíquica. São dois lados de uma mesma moeda, ou dois eixos que, ao se associarem comunicam um sentido – não um objeto unido a um termo, como pensavam certas tradições, mas um conceito unido a uma imagem acústica.

Por conceito, Saussure (1916/2004) compreende o que é da ordem da ideia, da representação mental de um objeto. É uma construção cultural que nos envolve desde a inserção social. A imagem acústica, por sua vez, não é de ordem material, mas uma representação natural da palavra entendida enquanto unidade linguística, onde a fala não é apenas um som material (sensorial), mas uma marca psíquica desse som, uma espécie de impressão (*empreinte*). O signo linguístico único da união entre conceito e imagem acústica será traduzido por Saussure na combinação entre significado e significante, em que o conceito é o significado e a imagem acústica é o significante. O significado aponta para o plano do conteúdo e o significante para o plano da forma. Ambos estão intimamente relacionados, embora o significante seja imotivado, sem ligação direta com o objeto.

O esquema do signo linguístico em Saussure pode ser apresentado em três momentos esquemáticos: a) sua discussão inicial com a noção de conceito x imagem acústica; b) sua oposição e sua relação total, convertendo o conceito em significado e a imagem acústica em significante; c) nas siglas significado = s e significante = S. Apresentemos essa visão gráfica abaixo.



Fonte: DOR, 1992.

Se em Saussure o signo é a união de um significado com um significante, onde um remete ao outro, para Lacan (1966/1998) essa operação tem diferenças. Ele modifica o esquema de signos ao estabelecer uma inversão do gráfico saussuriano, colocando o significante sobre o significado. Este não é dado junto ao significante, apenas *a posteriori*, pela presença de outro que é posto com o desfilamento de significantes. É ele que faz um ponto de estofo (*point de capiton*), amarração que permite que o sentido pare de deslizar incessantemente. O S_2 estabelece, por retroação, um sentido ao significante inicial. Não existe palavra que possa ter significado por si, independente de uma outra, a não ser o nome próprio.

Logo, o sujeito do inconsciente é um sujeito linguístico, de significantes, onde, na medida em que se desidentifica do significante anterior e se dirige

provisoriamente a outro, revela-se na travessia entre eles. Na leitura de Dor, “é o próprio ato da linguagem que faz advir o inconsciente e o lugar onde ele se exprime” (DOR, 1992, p. 28). Lacan (2001/2003) diz que o inconsciente não pode ser apreendido, segundo Freud, em nenhuma representação. Esta, quando se aproxima de uma tradução, serve apenas para mascarar o próprio inconsciente: “admitida a coisa, tudo se presta a servir de modelo para dar conta do inconsciente: o *pattern* de comportamento, a tendência instintiva, ou até o traço filogenético” (LACAN, 2001/2003, p. 330).

Algo se mostra cético em Lacan no que diz respeito ao inconsciente: que seu movimento de captação se trate de um registro imaginário: “o fato é que os espertos o são menos que o inconsciente” (LACAN, 2001/2003, p. 331), pois é próprio do movimento do inconsciente reduzi-lo à inconsciência. Exatamente por não se poder conceituá-lo fixamente, ele foi nomeado por Freud, em alemão, *Es*: “na verdade, o inconsciente ‘não é isso’, ou então, ‘é isso, mas na pressa’. Nunca no capricho [...]” (LACAN, 2001/2003, p. 333). Daí suas definições múltiplas, como a do inconsciente estruturado como uma linguagem, ou como discurso do Outro.

Ao emitir uma resposta a partir da noção do discurso do significante (S), Lacan conduz-nos a crer que o inconsciente talvez seja um representante da representação, luz sem escuridão que não se deixa delinear.

O inconsciente não é subliminar, tênue claridade. É a luz que não dá lugar à sombra, nem deixa insinuar-se seu contorno. Ele representa minha representação ali onde ela falta, onde sou apenas uma falta do sujeito. (LACAN, 2001/2003, p. 334).

Essa representação é nomeada por Lacan como lembrança (*souvenir*), deslizando no laço social, e o sujeito não sabe que esse discurso o implica. Como efeito da linguagem, o inconsciente parece algo que se diz sem que, contudo, se represente naquilo que diz e tampouco saiba o que diz, em um movimento chamado de resistência ôntica, “em síntese, o sujeito do suposto saber” (LACAN, 2001/2003, p. 335).

Portanto, o sujeito do inconsciente manifesta-se na rede de significantes da linguagem. Não no “eu penso” da consciência de Descartes, mas, ao contrário, em meio à constelação de significantes. Em se tratando de inconsciente, o sujeito está em casa, e quem deseja saber sobre ele há que se contentar com o sujeito lá onde

ele terá estado na rede de significantes. Terá estado, porque ao estabelecer qualquer tipo de sentido, já não está mais. Daí que Lacan fará pensar no sujeito estabelecido em um instante de ver, naquilo que cai entre um significante e seu desfilamento para outro significante da linguagem. Recorda Lacan: “lá onde estava o Ich – o sujeito, não a psicologia – o sujeito deve advir” (LACAN, 1964/2008, p. 51).

Em análise, na medida em que o sujeito deixa um significante cair e se desloca rumo a um outro, reaparece na passagem, não na chegada.

Passemos à relação do inconsciente com o discurso do Outro, que, como recorda Kaufmann (1996), não é um sujeito ao qual o sujeito da linguagem se dirige, mas um lugar de discurso e, por isso, de efeito dessa mesma linguagem.

3.3 Do sujeito lacaniano ao laço social: uma teorização sobre os discursos

Busquemos na teoria dos discursos a investigação lacaniana sobre o laço social. O que Lacan (1969-1970/1992) apresenta em seu Seminário 17, “O avesso da psicanálise”, são as formas de os viventes relacionarem-se pelos laços sociais. Elas repercutem diretamente sobre os modos de vida, ainda que seus reflexos não sejam claros em um primeiro momento. Em seu Seminário 16, “De um Outro a outro”, Lacan adverte que “todo discurso se apresenta como prenhe de consequências, só que obscuras. Nada do que dizemos, em princípio, deixa de implicá-las. No entanto, não sabemos quais são” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 33).

Como vimos, o discurso funda-se na estrutura da linguagem, não no sujeito. Como efeito da linguagem, segundo Lacan (1969-1970/1992), cada discurso é constituído de quatro lugares fixos, organizados de formas distintas. Jorge (2002) explica a estrutura dos discursos: eles são movidos pela verdade, base sobre a qual reside o agente, que se dirige a um outro na busca de uma produção. Essas posições são frequentadas por quatro termos significantes que giram, a cada quarto de círculo, fazendo mudar o tipo de discurso e, por isso, a forma de laço social. Os termos dos discursos, segundo Lacan (1970/2003), são: S_1 , significante-mestre; S_2 , cadeia na qual o saber se estrutura; objeto a , causa de desejo ou mais-de-gozar; $\$$, sujeito para sempre dividido.

O mais importante para nosso trabalho não são os discursos em si, mas a compreensão da relação do sujeito com seu respectivo objeto. A teoria dos discursos é a tentativa de Lacan de abranger a questão do laço social. Seu ponto de

partida é a linguagem e sua estrutura de significantes. Partindo do princípio do inconsciente estruturado como linguagem, ele leva-nos a entender que os discursos são efeitos da cadeia ($S_1, S_2...$) e suas pausas.

A relação do discurso instaura-se no campo do sem palavra, mas não no sem linguagem. Ele articula-se, comunica-se e sustenta-se nas relações fundamentais, no modo de ser da sociedade, e vai para além dos enunciados, “[...] em algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 11). O discurso pertence ao território do que não se pode exprimir pela palavra e que, por isso, subsistirá no campo das relações, promovendo e realizando o laço do sujeito em seu campo social e com o outro.

O que isso quer dizer? Ocorreu-me com muita insistência no ano passado distinguir o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, é *um discurso sem palavras*. É que sem palavras, na verdade, ele pode muito bem subsistir. Subsistir em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem linguagem. (LACAN, 1969-1970/1992, p. 11).

Rabinovich (2001), ao explicar que o discurso ultrapassa a palavra, reafirma que é por isso que ele gera palavras. Porque é da ordem do sem sentido, pode operar a multiplicação infundável de sentidos a partir de seus significantes: “o discurso não é, pois, realidade primeira a ser interpretada em seu sentido, mas efeito da cadeia significante” (RABINOVICH, 2001, p.01). Dessa pausa estruturante entre um significante e outro emerge o sujeito cindido, desejante, que se prolifera em discursos múltiplos. Afinal, diz Lacan (1972-1973/2008), ao trocar de razão um discurso muda seu sentido e mostra-se outro. O sujeito emerge no deslocamento, no percurso entre um significante e outro e não em seu ponto de partida ou de chegada.

O registro do significante institui-se pelo fato de um significante representar um sujeito para outro significante [...] Produzindo-se o significante no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui a fala [...] O que ali *havia* de pronto para falar [...] desaparece, por não ser mais que um significante. (LACAN, 1960/1998, p. 854).

Chemama (1995) afirma que o sujeito se estrutura a partir da linguagem em suas relações fundamentais, e que todo discurso se dirige a um outro, demarcando suas relações com seus significantes, com seu desejo e com os objetos causa de

desejo. Isso põe em cena as formas de gozo, bem como os tipos de laço social: “nisso estamos sempre dando voltas – o significante, o Outro, o saber; o significante, o Outro, o saber, etc. Mas é justamente aí que o termo gozo nos permite mostrar o ponto de inserção do aparelho” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 14).

Como afirma Jorge (2002), a linguagem é a via pela qual o sujeito tem acesso ao mundo e ao Outro. Por mais que deseje tocar o mundo, este lhe escapa: “Lacan falou do i-mundo para designar precisamente esse mundo inacessível para o sujeito e para sempre perdido no real impossível de ser simbolizado” (JORGE, 2002, p. 26). É o discurso o liame social (LACAN, 1972-1973/2008) pelo qual o sujeito se coloca frente ao outro.

Mesmo que não comunique nada, o discurso representa a existência da comunicação; mesmo que negue a evidência, ele afirma que a fala constitui a verdade; mesmo que se destine a enganar, ele especula com a fé no testemunho. (LACAN, 1953/1998, p. 253).

O que diz respeito à língua enquanto sistema gramatical está no campo do social e da cultura; por outro lado, o que diz do discurso enquanto posição subjetiva remete-nos ao que é próprio de cada um frente ao significante mestre (S_1). Essa marca do sujeito é chamada por Lacan (1961-62/1986) de traço unário, traço distintivo que se traduz na mais pura diferença do sujeito, em sua singularidade. Ele marca a divisão operada pela linguagem. O nome, por exemplo, pode ser visto com traço unário, como aquilo que não se pode traduzir.

Logo, língua, discurso e linguagem tocam-se, são elementos interdependentes. Na perspectiva de Kristeva (1992), a língua é a exterioridade da linguagem, como que sua armadura. Ela não pode ser alterada pelo indivíduo, pois tem suas próprias leis. Enquanto código, opera dando unidade ao grupo social. A linguagem, por sua vez, constitui-se a partir dos significantes infindos: “o inconsciente é a condição da lingüística” (LACAN, 1970/2003, p. 403).

Os discursos são uma tentativa de enquadramento do gozo pela via da linguagem, de contenção da pulsão. “Todo discurso é, portanto, um aparelho de gozo” (QUINET, 2012, p.1).

Segundo Lacan (1975/2008), a psicanálise, enquanto teoria discursiva, é a via que nos ajuda a entender os demais discursos. Todavia, “em nenhum caso, é para ser tomado como uma série de emergências históricas [...]. Desse discurso

psicanalítico há sempre alguma emergência a cada passagem de um discurso a outro” (LACAN, 1975/2008, p. 23). Fink diz:

O ponto forte da psicanálise não reside no fornecimento de um ponto arquimediano *fora do discurso*, mas simplesmente na elucidação da estrutura do discurso em si. Todo discurso requer uma perda de gozo [...]. Cada discurso define essa perda de formas diferentes. (FINK, 1998, p. 168).

Rabinovich (2001, p. 10) resume a questão dizendo que “o discurso é um modo de uso da linguagem como vínculo. [...] não se funda então no sujeito, mas na estrutura da linguagem, e por fim, na [estrutura] do significante”. Não é algo a ser interpretado, mas já um efeito da cadeia.

São quatro os discursos que se diferenciam e se especificam por sua forma espacial. Sua sucessão não diz de progresso histórico, conclusão ou hierarquia: “os discursos mantêm entre si relações de oposição e suplementação” (RABINOVICH, 2001, p.13). O próprio título de seu Seminário 17, “O avesso da psicanálise”, demarca, para Lacan, que a relação entre os discursos deve ser entendida como de trama e avesso, sem causa e efeito entre si. Rabinovich (2001) ilustra essa realidade com a imagem de um pano cuja estampa muda de acordo com a disposição dos fios significantes.

Passemos aos quatro primeiros discursos de Lacan, buscando perceber suas especificidades e, em cada um, a relação do sujeito com o objeto.

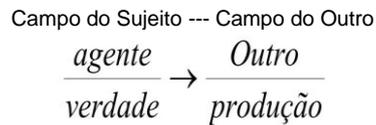
3.4 A relação do sujeito com o objeto *a* em cada discurso de Lacan

Como assinala Basz, “cada discurso representa a escrita do sintoma social que ele é. Além de determinar uma modalidade de laço social, ele pode, com efeito, ser considerado como um sintoma socialmente estabelecido que, como tal, não cessa de se escrever” (BASZ, 2009, p. 93). Por isso, afirma Quinet (2010), o gozo não pode ser apreendido por inteiro, sempre escapando, vazando por um furo, como a água no “tonel das Danaides” – este, mesmo com o esforço das cinquenta filhas de Danão, jamais pode ficar cheio, diz o mito. Continua Quinet:

Não há limite para o gozo [...] o que não quer dizer que seu campo não seja estruturado. O campo do gozo é, antes de tudo, um campo operatório e conceitual, estruturado pela linguagem por meio de seus aparelhos, que são aparelhos de tratamento do gozo nos laços sociais: os discursos. São eles que constituem a realidade. (QUINET, 2010, p. 27).

O gozo pode, então, ser mais bem compreendido na via do discurso e da estruturação no laço social, como veremos posteriormente. Aqui, busquemos entender os quatro lugares discursivos abaixo representados no esquema:

Figura 2. Os lugares dos quatro discursos



Fonte: LACAN, 1970/2003.

- a) O agente é o posto que aparentemente organiza o discurso e domina-o, levando-o a uma formulação discursiva de alteridade perante o Outro. É um lugar de aparência e, como tal, segundo Coelho (2006), dá o tom de cada discurso.
- b) O outro diz respeito ao Outro, alteridade irreduzível a quem o discurso se dirige, não ao outro encarnado, material. Para Coelho (2006), ele necessita do agente para se constituir enquanto identidade e é por isso que, entre agente e outro, há uma seta (\rightarrow) que representa, em qualquer discurso, o poder de dominação, visto do lado do dominado.
- c) A produção é o efeito do discurso e, portanto, aquilo que resta. Ela é o lugar onde o produto do discurso é engendrado pelo mesmo. Assinala Rabinovich (2001) que a linha superior diz respeito ao nível manifesto e a inferior, ao nível latente, havendo nessa última uma relação de disjunção entre a verdade e a produção.
- d) A verdade é o posto que fundamenta o discurso e é sempre incompleta e relativa, acessível apenas por uma espécie de semidito, pois algo escapa. Como recorda Coelho (2006), há uma interdição, uma disjunção ($//$) entre ela e a produção.
- e) Além dos lugares dos discursos, temos os termos que circulam entre eles.
- f) S_1 é o significante primeiro, mestre e, por isso, o que possibilita dar início à articulação da cadeia, como Lacan explicita com seus conceitos de Nome-do-Pai, traço unário, falo simbólico, entre outros significantes do laço social. Para Rabinovich (2001), ele representa o sujeito como aquilo que se difere do indivíduo, sendo atravessado pelos significantes infindos. Como sinaliza

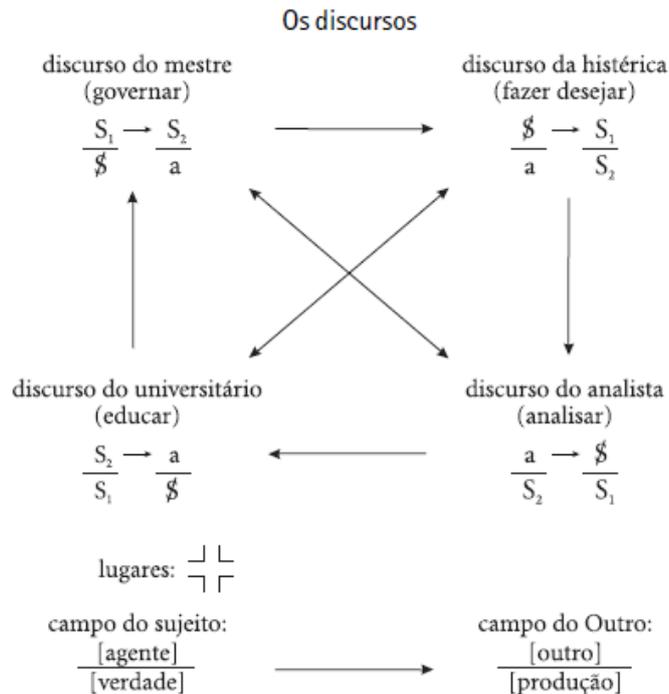
Lacan (1971), o S_1 é um significante para o qual não há significado, e toda tentativa nesse sentido é marcada por um fracasso.

- g) S_2 diz respeito ao que é do campo do saber e traduz-se em uma bateria de significantes que se sucedem ao significante mestre, produzindo sentidos múltiplos. Lacan (1969-1970/1992) fala que o ventre do grande Outro está repleto de significantes. Quinet (2010) explica que o S_2 é uma espécie de repetição do S_1 – quando este se repete, na verdade, já estamos falando de S_2 . Eis o paradoxo da repetição, que diz respeito ao campo do gozo: “o S_2 como saber é um meio através do qual o sujeito goza – com o inconsciente. Essa nova conceituação nos indica que o saber também é uma forma de gozar” (QUINET, 2010, p. 31).
- h) Objeto *a* pode, traduzido como causa de desejo. Segundo Rabinovich (2001) ele é provocação e não objeto-fim, meta de consumo ou satisfação, apenas causação, despertando o desejo mas escapando a toda forma de representação. Outras nomeações são objeto perdido ou mais-de-gozar, dependendo do momento do ensino de Lacan. Diz respeito à tentativa do sujeito de reproduzir a experiência do S_1 , que resulta sempre em um gozo fracassado. O objeto *a* é efeito da ordem simbólica e não do objeto em si, diferentemente do que propõe a política dos *gadgets*. Ele escapa porque não pode ser contabilizado, como a mais-valia do trabalho do escravo frente ao senhor. Diz Lacan (1956-1957/1995) que este objeto é o *raté*, o que ficou perdido. Quinet fala de “[...] uma letrinha para tentar nomear aquilo que fracassa, ou seja, algo de gozo que excede e que, ao mesmo tempo, não é contabilizado – como a mais-valia do trabalho do proletariado, que tampouco é contabilizada” (QUINET, 2010, p. 32).
- i) $\$$, sujeito dividido, esvaziado de toda substância e, por isso, dotado de uma espécie de vir a ser. É resultado da ação do significante mestre (S_1), que o marca para sempre perante a bateria de significantes (S_2), como recorda Rabinovich (2001). Sua cisão não incide como uma patologia, mas como uma barra que o origina enquanto sujeito da linguagem, recalque primário freudiano. Nada pode restituí-lo em sua unidade.

Do lado esquerdo da escrita dos discursos, temos o campo do sujeito e, do lado direito, o campo do outro. Percebemos que cada um deles tem a ver com o

termo (elemento) presente na posição de agente: se é o S_1 , temos o discurso do mestre (DM); se o S_2 , o discurso do universitário (DU); se $\$$, o discurso da histórica (DH); no caso do objeto a , o discurso do analista (DA). Seguem abaixo os matemas formalizados por Lacan para falar dos discursos enquanto laço social:

Figura 3. Adaptação dos quatro discursos de Lacan



Fonte: QUINET, 2010.

Em seus quatro discursos, Lacan (1970/2003; 1969-1970/1992) retoma os três impossíveis citados por Freud (1937/1976): governar, educar, psicanalisar. O discurso do mestre aponta para a arte de governar, em que o poder domina; o discurso universitário fala da arte de educar, e o saber é que domina; o discurso da histórica traz a arte de fazer desejar, e quem domina é o sujeito da interrogação, que leva o mestre a produzir esse saber; o discurso do analista apresenta a arte de fazer desejar, e sua ética não é a do domínio, mas a da renúncia.

Os discursos são laços sociais porque são tecidos e estruturados através da linguagem como vínculo. Em todos, o que está em jogo é um suposto saber. Por saber, Lacan (1969-1970/1992) entende o gozo do Outro, seu modo gozante na vida do sujeito, e não um conhecimento ou uma representação acerca das coisas. Trata-se “[...] de algo que liga, em uma relação de razão, um significante S_1 a um outro

significante S_2 .”(LACAN, 1969-1970/2007, p. 30). Esse saber, portanto, brota da relação de dois significantes e traz certo paradoxo entre saber e não saber:

É em tal relação, no entanto, e justamente na medida em que ela não se sabe, que reside a base do que se sabe, do que se articula tranquilamente como um senhorzinho, como um dândi, como *eu*, como aquele que sabe um bocado sobre o assunto. (LACAN, 1969-1970/2007, p. 30).

Buscaremos, aqui, perceber em cada discurso a relação do sujeito com o objeto *a*. Seguiremos a sequência apresentada no esquema dos matemas discursivos no texto “Radiofonia” (LACAN, 1970/2003).

3.4.1 Discurso do mestre

No discurso do mestre, a forma discursiva mais clássica é a da obediência à lei ou do mando.

Figura 4. Discurso do mestre.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Fonte: LACAN, 1970/2003

O S_1 está no posto de agente e é o significante primário na cadeia. Ele é a lei que o mestre encarna, imagem presentificada pela dialética do senhor e do escravo de Hegel relida por Marx, na qual o operário cede ao patrão um sobretrabalho, valor a mais do que produziu, não incluído na quantia paga ao trabalhador: “a mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 37). O que Marx critica, segundo Lacan (1969-1970/1992), é a espoliação do gozo, do mais-de-gozar, forjada pela sociedade capitalista. O trabalhador renuncia a parte de seu gozo, passando-a ao senhor. Diz Lustosa (2009, p. 45): “o mais espantoso no capitalismo é a maneira como essa espoliação do gozo é encoberta”.

Podemos dizer que o discurso do mestre é unívoco, fechado em si e, por isso, desconhecedor de sua impossibilidade universal ou unidade, excluindo o sujeito

dividido. Desconhece a castração, que, enquanto lugar da verdade, é inconsciente. Daí apresentar-se de forma lacunar e com falha fundamental.

No que diz respeito ao lugar do outro que sabe e da produção, temos uma relação entre S_2 e objeto a , articulando saber e gozo via produção do objeto como resto da cadeia significante. Como aquele que sabe, encontramos o outro do discurso (S_2), escravo de seu senhor, aquele que pensa conservar seu corpo (lugar de inscrição significante) exatamente porque não arriscou perdê-lo, produzindo o mais-de-gozar como um resto. A produção do objeto é sempre em relação ao saber do escravo.

Lacan (1960/1998) afirma um equívoco de Hegel e Marx em relação ao gozo do senhor. Antes da violência do laço entre senhor e escravo, há um pacto de não perecimento do escravo para que ele se mantenha como tal. Os autores acreditavam que o gozo era do senhor, mas Lacan diz que é o escravo que se mantém na posição de servidão por medo da morte, conformando-se a ela porque lhe é mais fácil renunciar ao gozo. Afirma Lacan (1960/1998, p. 825): “o gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão”. Vejamos o lugar desse gozo na produção do escravo:

Figura 5. Lugar do gozo na produção do escravo.

Discurso do mestre

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ // \alpha} \quad \frac{\text{senhor}}{\text{sujeito barrado}} \rightarrow \frac{\text{escravo}}{\text{gozo}}$$

Fonte: RABINOVICH, 2001.

Por fim, a verdade do agente desse discurso é inacessível a ele próprio, por não se saber dividido. Ao eliminar a falta do seu campo, o sujeito elimina também sua subjetividade com uma espécie de discurso da “eucracia”.

3.4.2 Discurso da histérica

O discurso da histérica é abordado pela clínica psicanalítica, muito presente como direção de escutas psicoterápicas e medicinais em que os profissionais buscam interpretar com um saber a causa do sofrimento, respondendo a uma demanda infrutífera e da ordem do impossível: “no tocante à histérica, é a impotência do saber que seu discurso provoca” (LACAN, 1970/2003, p. 445).

Figura 6. Discurso da histórica

$$\frac{\$}{a} \quad \rightarrow \quad \frac{S_1}{S_2}$$

Fonte: LACAN, 1970/2003.

Rabinovich (2001) recorda que aquele que o mestre encobria no discurso do mestre, o sujeito (\$), emerge aqui como o agente discursivo em seu traço de sintoma a ser decifrado, em uma posição dominante. Como outro, encontramos o significante mestre (S_1), de quem o agente demanda sua interpretação. O S_1 é o mestre, e o saber (S_2) encontra-se no lugar da produção. O sujeito, como agente, espera que o S_1 traga algo sobre si, seu saber decifrado. Por fim, o objeto a apresenta-se como causa de desejo na posição de verdade do sujeito, recalcada.

Embora o agente dominante demande do mestre (S_1) que se produza um saber (S_2) para responder ao seu sintoma (a), na prática, se o mestre entra nesse jogo, ele nunca será aceito com o que oferece, pois a histórica nada quer saber de seu gozo. Então, o agente histórico confunde-se com o significante mestre (S_1), esperando dele uma direção. Quando o mestre recusa essa posição, temos um novo discurso, o do analista. Sobre a histórica, Rabinovich diz que ela:

[...] espera, pois, do significante, o caminho pelo qual se gesta a sua sugestibilidade; é engravidada por esses significantes, sem ter acesso, por ele, ao objeto de seu desejo, ficando condenada a ser objeto do desejo do outro. Por isso mesmo solicita a interpretação apenas para melhorar rechaçá-la. (RABINOVICH, 2001, p. 19-20).

O agente mantém-se nessa posição de gozo porque desconhece que goza nessa posição. A verdade do sujeito histórico, o objeto a , está em posição de disjunção em relação ao saber do significante mestre, e aí reside sua impotência e a perda dos objetos produzidos: “o discurso histórico produz redes que deixam sempre escapar o objeto a que não podem capturá-lo” (RABINOVICH, 2001, p. 20).

Sobre o agente histórico, Lacan (1970/2003) diz que, por desconhecer seu gozo em relação ao objeto, ele confunde-se com o significante mestre e põe-se diante dele como objeto causa de desejo para o outro. A relação desse sujeito (\$) com seu objeto a é de desconhecimento do gozo, diferente do discurso do mestre, onde há desconhecimento da própria castração.

3.4.3 Discurso universitário

No discurso universitário, quem ocupa o lugar de agente discursivo é S_2 . Com seu saber, sustentado pelo significante mestre (S_1) que ocupa o lugar de verdade, dirige-se ao objeto a que está na posição de outro. Dessa relação, o agente do suposto saber acaba por gerar um produto sintomal (\$) - “há algo que você desconhece” -, dividindo o estudante (ou, como diz Lacan, *a*-estudante¹⁴), que pensava ter um saber completo, mas agora percebe que existe algo que não sabe e por isso, precisa saber mais (RABINOVICH, 2001).

Figura 7. Discurso universitário

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Fonte: LACAN, 1970/2003.

Podemos dizer que o outro, *a*-estudante, é causado pelo agente professor. Se no discurso do mestre e no discurso da histórica o objeto a é igual a gozo, aqui ele é causa de desejo. Encontramos assim a relação de satisfação no campo do ensino, pois, de um lado, há um professor que quer transmitir um saber e, de outro, um estudante que deseja saber mais. Como se dá a relação do sujeito com o objeto a nesse discurso? Ela produz um saber proveniente da divisão subjetiva. Quanto mais o estudante estuda, percebe que não sabe e, por isso, precisa saber mais. A verdade do agente é o significante mestre (S_1) que ele busca saber para que o outro, *a*-estudante, tenha interesse pelo que deseja transmitir-lhe.

3.4.4 Discurso do analista

Passemos ao discurso do analista, oposto do discurso do mestre, pois não visa imperativo algum senão o de que o sujeito se depare com sua divisão e, conseqüentemente, com seu desejo.

¹⁴ Em algumas fontes de Lacan, aparece também o termo “astudado”.

Figura 8. Discurso do analista

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Fonte: LACAN, 1970/2003.

No que diz respeito às posições dos termos, o agente é o objeto *a*, lugar da aparência da causa de desejo, que, nesse caso, é sustentado pelo analista. Esse agente trabalha com um saber, S_2 , que opera no lugar da verdade, uma verdade que se põe como semblante do agente analista frente ao sujeito analisante ($\$$), presente no lugar do outro.

Assim, o que o agente oferece ao sujeito com seu semblante de objeto *a* é que o sujeito seja capaz de lidar com seu objeto e de se deparar com sua própria divisão. É assim que o sujeito em análise confunde-se com o próprio analista. Rabinovich (2001) afirma que essa produção se coloca no discurso como resto, dejetivo, espécie de dizer sem dito, enunciação sem enunciado, enigma no discurso que parece ser capturado na trama do dizer do sujeito.

Lacan comenta sobre o lugar do analista de semblante causacional do sujeito e sua divisão: “a arte do analista deve consistir em suspender as certezas do sujeito, até que se consumem suas últimas miragens. E é no discurso que deve-se escandir-se a resolução delas” (LACAN, 1953/1998, p. 253).

Esse discurso revela a base epistemológica da ética psicanalítica. Segundo Lacan (1970/2003), o analista abandona as pretensões dos três discursos trabalhados até então: governar (discurso do mestre), educar (discurso universitário) e a de curar (discurso do analista). Assume um semblante de saber, que escamoteia o lugar de não saber que ocupa. Por isso, o saber (S_2) desse agente não é o mesmo de domínio do discurso do mestre, mas um saber mítico.

O saber colocado no lugar da verdade nos remete ao mito em sua articulação com a verdade. Este saber mítico se opõe ao saber do domínio, portando ao saber do mestre. O mito é o campo do semidito que é a lei mesma, interna, de toda enunciação da verdade [...] do dizer em análise, de um dizer que não é da planificação consciente, o que Freud apontava ao estabelecer a regra da associação livre. (RABINOVICH, 2001, p. 23).

A postura ética analítica sinaliza sua renúncia a toda e qualquer forma de discurso de domínio, transmissão de saber esférico e de cura. Recordamos

Rabinovich (2001, p. 22), no que diz respeito a essa posição, que esse discurso é um mecanismo “[...] através do qual ele se reproduzirá para ser reencontrado pelo sujeito, ele ou os significantes fundamentais nos quais se viu capturado. A sua produção é, justamente, o S_1 , o significante que dará ao sujeito a chave da sua divisão”.

A relação do sujeito com seu objeto *a* é aqui de impossibilidade, devido ao fato de ele ser para sempre perdido. Daí que o analisante associará o analista a seu objeto – a isso chamamos transferência –, pois esse agente aceita colocar-se no lugar de resto. A partir desse encontro, o analisante depara-se com sua divisão:

O analista, portanto, deve saber que, longe de ser a medida da realidade, ele só faculta ao sujeito sua verdade ao se oferecer, ele mesmo, como suporte do des-ser graças ao qual esse sujeito subsiste numa realidade alienada, sem nem por isso ser incapaz de se pensar como dividido, do que o analista é propriamente a causa. (LACAN, 1967/2003, p. 358).

Os quatro discursos apresentados mostram as formas de laços sociais mais comuns. Isso não quer dizer que não existam outros. Anos depois, Lacan incluiria entre eles um quinto, o discurso do capitalista, como veremos adiante. Todos têm sua descendência do discurso do mestre, uma referência de dominação, visando a querer dominar, como mostra a seta dirigida ao outro que, no discurso do mestre, põe-se no lugar do dominado. Quinet (2010) aponta em cada um dos quatro discursos esse lado:

No discurso do mestre, a sua referência é o escravizado; no discurso universitário, o estudante, ou – como Lacan brinca, colocando o estudante no lugar do objeto *a* - o *astudado*; no discurso do analista, a referência não é o analista, é o analisante. Não há análise se o analisante não é “dominado” pelo objeto causa de desejo. (QUINET, 2010, p. 35).

Ao tomarmos o laço social como leitura do lugar do sujeito, podemos perceber o tipo de discurso através do dominante, lugar que determina e faz mudar os outros elementos de um discurso, ou do dominado, daquilo que o discurso visa dominar.

Todo discurso que trata o outro como objeto pode ser chamado de discurso universitário. Todo laço social que trata o outro como um mestre é discurso da histórica. Quando alguém trata o outro como um escravo ou como um saber produzir, estamos no discurso do mestre. *O discurso do analista é o único laço social que trata o outro como um sujeito*. Quando não é assim, ou estamos tratando o outro ou como objeto, ou como mestre, ou como escravo. (QUINET, 2010, p. 35).

É por meio da linguagem que o sujeito toca o mundo inacessível, uma vez que o mundo humano é simbólico: “mesmo que não comunique nada, o discurso representa a existência da comunicação; mesmo que negue a evidência, ele afirma que a fala constitui a verdade” (LACAN, 1953/1998, p. 253). Ao apresentarmos os quatro discursos, damos lugar à teoria discursiva da linguagem, mesmo sabendo que ela não é plena e que, por isso, podemos tropeçar nas palavras – o que explica certa fragilidade da escrita. Dessa penúria e desse resto, nossos recursos possíveis, podemos produzir algo: “não há fala sem resposta, mesmo que depare apenas com o silêncio” (LACAN, 1953/1998, p. 249).

Apresentamos, a seguir, o quinto discurso lacaniano, do capitalista. Em se tratando da sociedade hipermoderna, do superlativo, não há como desconsiderar essa contribuição, articulando-a ao tempo presente.

3.5 O discurso do capitalista na contemporaneidade

Vivemos, hoje, um momento de profundas mudanças nos relacionamentos como consequência das mudanças dos laços sociais. Eles são marcados pela exaltação do individualismo e da autonomia do sujeito em níveis nunca vividos, o que toca diretamente a relação com o mundo e com o real, chamado por Lacan de *imundo*, por ser inacessível.

Se o contexto histórico do sujeito muda, ainda que sua estrutura permaneça a mesma, muda também sua forma de compreender a vida. Garcia (2011) sublinha que tudo se tornou cada vez mais veloz, levando a humanidade a uma aceleração histórica. O autor recorda que, no século XXI, o que um casal levaria para viver em trinta anos acontece em cinco, não por uma questão de virtudes, mas de ritmo: “os casais são tão infiéis hoje quanto há séculos, mas eles o fazem muito mais rapidamente. A aceleração dissolve os laços” (GARCIA, 2011, p. 16).

A aceleração parece provocar uma desordem simbólica, que se sobrepõe aos laços. Afirma Garcia: “um duplo diagnóstico se apresenta para nossa época: o de uma aceleração social e o de uma petrificação da sociedade na precariedade de uma desordem simbólica” (GARCIA, 2011, p. 16). Essa desordem empurra para o real, para figuras de morte. Tarrab (2004) vai afirmar que cresce uma cultura de obturação da divisão do sujeito via consumo, como forma de eliminação da falta-a-

ser: “há uma paixão do consumo nessa época que é a do eclipse das paixões [...] por essa via que a paixão se faz pulsão de morte” (TARRAB, 2004, p. 56-57).

Lacan (1972), na conferência “Do discurso psicanalítico”, proferida na Universidade de Milão, apresenta o discurso do capitalista. Embora tenha sido citado em outros seminários, ele aparece de maneira formal essa única vez, como discurso da exceção frente aos outros.

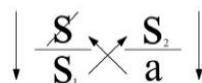
Na modernidade, o discurso do mestre é substituído pelo discurso universitário. Este, que tem como agente o saber (S_2), produz tirania ao exigir a qualquer custo um saber universal, que se mostra como a verdade da ciência. O saber caracteriza-se “não por saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo saber [...] o que se chama na linguagem corrente, burocracia” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 32). Deslocando-se para esse novo senhor, o burocrata, acaba-se por deixar para o outro, o escravo moderno (a), o lugar vazio do saber de outrora. Sua produção é apenas uma repetição fragmentada, uma espécie de não saber. Um exemplo típico é o do operário que apenas aperta parafusos a vida inteira.

[...] o que se opera entre o discurso do senhor antigo e do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber. [...] é por ter sido despossuído de algo – antes, obviamente, da propriedade comunal [...] O fato de que o tudo-saber tenha passado para o lugar do senhor [...] O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. *Sociedade de consumo*, dizem por aí. (LACAN, 1969-1970/1992, p.32-33).

O discurso do capitalista tem uma disposição muito própria e arbitrária em relação aos demais discursos de Lacan, trazendo consequências para o sujeito em tempos contemporâneos. Lacan (1974/1993) afirma que o mal-estar da sociedade é resultante da presença desse discurso como dominante em lugar do discurso universitário.

Segundo Quinet (1999), com o domínio mundial do capitalismo e seu discurso, vivemos tempos de abundância criados pela proliferação do consumo. Os que têm dinheiro e poder não se cercam só de pessoas, mas também de objetos de consumo. A seguir, apresentamos a escrita do discurso do capitalista:

Figura 9. Discurso do capitalista



Fonte: QUINET, 2010.

O discurso do capitalista tem sua origem em um deslizamento do discurso do mestre, não como nos giros que formavam os quatro primeiros discursos. Em lugar do giro circular de um quarto, o que vemos é a inversão do significante mestre (S_1) com o sujeito dividido (\$). O objeto a aloja-se no lugar da produção do saber, ficando livre para se dirigir ao agente no intuito de suprimir sua castração. Por sua vez, a relação do agente com o outro torna-se impossível. O S_1 , que se encontra no lugar da verdade, ao dirigir-se ao S_2 , no lugar do outro, põe seu gozo enquanto produto a serviço do sujeito. Ele perde o saber de outrora, posto no discurso do mestre, para se tornar lugar de gozo, produzindo-se objetos mais de gozar (a). O movimento de S_1 a S_2 é a fonte dos objetos de consumo.

Lacan (1969-1970/1992) chamou esses objetos da modernidade, que trabalham para a supressão do sujeito, de *gadgets*; pouco tempo depois, de *latusas* (em francês, *lathouse*) e, mais tarde, de *ventosa* (*ventouse*, no francês). Falaremos desse tema posteriormente.

Alberti (2010) adverte que é necessário, para a compreensão do discurso do capitalista, levar em conta a direção das setas que o escrevem, pois elas entram em um círculo vicioso e sem fim.

Em primeiro lugar, não há qualquer relação entre o agente e o outro - não há laço social no discurso do capitalista - isso se visualiza na ausência da seta [...] O S_1 se dirige a S_2 , pondo o gozo a seu serviço. O outro não é mais, como no discurso do mestre, o que tem um saber, por mais que este seja da ordem da doxa, mas o outro é reduzido a seu lugar de gozo que, no interior do discurso do capitalista (seguir as flechas), volta ao S_1 , aumentando o seu capital... Mas em vez de ser impossível ao sujeito - como no discurso do mestre - aceder a esse gozo, isso passa a ser possível, de forma que a castração fica foracluída e o sujeito fixado nesse lugar que o S_1 determina. É como se pudéssemos dizer: o discurso do capitalista não exige a renúncia pulsional, ao contrário, ele instiga a pulsão, impondo ao sujeito determinadas relações com a demanda, sem se dar conta de que, ao fazê-lo, sustenta sobretudo e em primeira mão, a pulsão de morte. (ALBERTI, 2010, p. 4).

Nesse discurso, portanto, não há espaço para o sujeito desejanste, apenas para o capital crescente com a política do gozo via *gadgets* infindos. O objetivo do

capitalista é fixar-nos nesse modo de laço social, acabando com a possibilidade do giro como nos demais discursos, que permitiam que o sujeito encontrasse em algum deles seu espaço. Com o discurso do capitalista, os outros ficam fragilizados.

Nenhum discurso deve ficar paralisado, é preciso circular entre eles. O que deve permitir a cada sujeito encontrar um discurso onde ele se sinta realmente bem. Mas o problema é que, com o discurso do capitalista, essa construção fica difícil. Ela fica problemática porque o que sustenta cada discurso é atacado. [...] Cada sujeito procura habitar um discurso para tentar acertar as contas com sua relação com o gozo, para tentar extrair do discurso aquilo que Lacan chama de mais-de-gozar [...] cada discurso é um dispositivo de regulação de gozo. (GASPARD, 2011, p. 2).

Como diz Lacan (1972), essa organização discursiva funciona tão bem na contemporaneidade que esse discurso agencia quase toda a sociedade mundial, desde os lugares mais distantes aos grandes centros econômicos do mundo hipermoderno. É o que veremos no próximo capítulo, ao colocarmos a questão do consumo excessivo da hipermodernidade. Isso sinaliza que Lacan, há mais de quarenta anos, já demonstrava o entendimento da lógica capitalista do discurso, que tende a tornar o sujeito objeto, revelando a precarização generalizada que faz todos, indiscriminadamente, dominados e proletários. Como ressalta Judith Miller, ao se referir a Lacan sobre o tema:

Ele entendeu a lógica do capitalismo. Hoje somos surpreendidos pela crise, mas Lacan disse que não poderia ser evitada: “há uma mudança do capitalismo que leva a uma repetição de si mesmo através de uma atividade que não tem nada a ver com o desenvolvimento de um registro que será puramente financeira”. Lacan concluiu dizendo que isso ia ter um efeito. Eu não conseguia entender quando disse que “somos todos proletários”. Eu não sou proletária, sou parte da burguesia. Mas ele estava certo, há uma insegurança geral, mundial, cada uma corresponde ao atual desenvolvimento do capitalismo e que ele entende há mais de 40 anos. (MILLER, 2012, p. 2).

Nessa linha, Gaspard (2011) diz que, na medida em que o discurso do capitalista ataca os dispositivos de regulação de gozo, termina por produzir um caos no laço social, conduzindo o sujeito a se alojar nesse discurso ou no da ciência, que está a seu serviço. Como afirma Quinet (2012), o discurso capitalista, dominante na sociedade hipermoderna, busca sobrepor o mercado à sociedade, fazendo com que esta se torne apenas extensão daquele, regulado por suas leis invisíveis, como já dizia Adam Smith. Continua Quinet: “a mão invisível que regula o mercado (ainda que se tente personificar o capital na figura do empresário capitalista) não tem

regulação nenhuma possível, pois não há lei, só imperativo” (QUINET, 2012, p. 8). O único imperativo é o de gozar a qualquer preço.

3.6 A relação do sujeito com o objeto *a* no discurso do capitalista

Percebemos no discurso do capitalista suas alterações e inversões, e descobrimos consequências fundamentais para o sujeito em sua relação com o objeto *a*. Souza (2003) fala sobre a transformação do saber (S_2) em um bem de consumo, um *gadget* com valor de mercado, provocando no sujeito uma subversão do desejo frente ao objeto *a*: “se até então havia uma impossibilidade estrutural e discursiva do *sujeito* ter acesso ao saber e ao objeto causa de desejo [...] agora ele [o objeto] vem continuamente oferecido como uma promessa de satisfação possível para o sujeito” (SOUZA, 2003, p. 4).

Logo, quando o sujeito (\$) passa a ocupar esse lugar de dominância no discurso do capitalista, adquire condição de semblante do senhor moderno, torna-se o centro das atenções e crê comandar, ainda que de forma equivocada, via saber no campo do outro (S_2), o objeto *a* em sua condição de produção. Essa mudança afeta diretamente o sujeito em sua relação com o objeto. Por isso, de forma inédita, esse discurso exclui o outro do laço social, passando a estabelecer relação direta com o objeto, comandado pelo significante mestre (S_1), o capital, presente no lugar da verdade.

Souza afirma que “o que é visado pelo discurso do capitalista é a produção constante de ‘objetos’ que passam a ser ‘desejados’ com avidez e com voracidade pelo sujeito” (SOUZA, 2003, p. 4). Assim, na medida em que o sujeito se mantém como consumidor de objetos, permanece no semblante de agente dominante e passa a ter acesso, pela mediação do saber que garante um tipo de gozo, aos meios para adquirir o objeto. Essa lógica de consumo dos *gadgets* é imposta pelo mercado como necessária à felicidade. Souza (2003) adverte que as leis de consumo do mercado são leis próprias, advindas do significante mestre que, com sua verdade, comanda o saber a serviço do mercado. Não o saber do sujeito do inconsciente, que tem de se haver com sua falta, mas a relação com o objeto que recebe o semblante de sujeito e procura apagar toda e qualquer forma de subjetividade.

Com a suspensão da castração, haveria um acesso imaginário ao objeto *a* e a supressão, pela via do gozo, do sujeito no laço social. Recorda Quinet (2010) que o

sujeito é reduzido à condição de um consumidor de objetos produzidos pela via do saber da ciência e da tecnologia:

Figura 10. Tradução da fórmula do discurso do capitalista.



Fonte: QUINET, 2006.

Esse acesso, oriundo de uma enxurrada de objetos que a própria lei do mercado gera, segue sempre mudando seu produto para assegurar a tirania do gozo sobre o sujeito dessingularizado, regido por uma prática universal da ciência a serviço do capital. Quinet (2010) nomeia-o sujeito descapitalizado, animado pelo desejo capitalista de produzir *ad infinitum* objetos de acesso direto:

O discurso do capitalista fabrica um sujeito animado pelo desejo capitalista - desejo que o leva a produzir, ou seja, materializar o significante-mestre desse discurso: o dinheiro que em seu caráter virtual se chama *capital* [$\$ \rightarrow S_1$]. Esse sujeito como falta-a-ser é o sujeito como falta-a-ser-rico; e a falta-de-gozo se inscreve como a falta-a-ter-dinheiro, é o sujeito descapitalizado. (QUINET, 2010, p. 39-40).

Mesmo que o discurso do capitalista fortaleça seu poder de sedução via objeto mais-de-gozar, mostra-se impotente para satisfazer o sujeito de fato, daí os objetos terem vida curta, serem frágeis e sempre menos sofisticados em relação à próxima geração. Sobre essa verdade, contudo, o sujeito nada quer saber, encantado pela produção do saber do outro, que se torna cada vez mais especialista. Segundo Quinet (2010), a ciência, inserida no lugar do outro e como significante do saber, é a grande produtora de objetos que buscam obturar a falta do sujeito.

Vemos então a ilusão generalizada de que, via o laço do sujeito com o objeto, é possível conter a falta estruturante. Como dizem Ferrari e Andrade (2009), como resposta a esse imperativo, prolifera-se a busca pelo prazer individual, pela supressão do desejo. O sujeito, recorda Judith Miller (2012), está sempre mudando de objeto ou criando uma nova demanda. Isso inclui até mesmo, como objeto, o outro. Pensar o capital enquanto fenômeno de globalização é pensar em sua invasão em todos os meios sociais e formas de relacionamento.

Vale recordar que a questão básica do discurso do capitalista situa-se na relação do sujeito (\$) com o lugar da produção ocupado pelo objeto *a*, causa de desejo. Esse objeto passa a ter, nesse discurso, o que em nenhum outro foi possível: relação direta com o sujeito. Isso, como diz Quinet (2010), traz como consequência imediata a forclusão da castração, da questão sexual. Se nos outros discursos o objeto *a* é inacessível e impossível, no discurso do capitalista tem-se a ilusão de poder acessá-lo diretamente, de possuí-lo, ainda que apenas na fantasia. Essa é a aposta discursiva do sujeito: que ele o adquirirá, saciando por completo sua falta. Cria-se a sensação de proteção e segurança para a precariedade existencial. Colado ao objeto, o sujeito sente-se amparado, crendo-se curado em sua divisão, fratura que o fragmentou - enfim, em seu cavo. O objeto encontra, por sua vez, na fragilidade do sujeito, a forma de se produzir e reproduzir. Há uma espécie de círculo vicioso marcado pela política do bem-estar.

O que se pode construir nesse percurso do sujeito é sua borda, ou seja, o próprio desejo. Como diz Lacan (1964/2008), “o desejo é, em suma, a própria interpretação” (LACAN, 1964/2008, p. 173). Deparando-se com a falta de objeto, o sujeito continua sua aposta cega em outro objeto que suplantaria o anterior, sem se sentir lesado, sem deixar intervalo que faça oscilar a certeza de que se será saciado. O sujeito parece não fundar-se mais sobre a produção, mas sob a égide do consumismo.

Enfim, a inserção do sujeito hipermoderno no campo social parece dar-se não tanto por via do laço com o outro, mas do laço com o objeto *a*, objetos de consumo a que ele se entrega sem barras e sem interditos. Não falamos de um laço, mas de um enroscamento que asfixia, forma entorpecente de consumir, sob o comando do “goze!”. Como diz Miller (2004), o sujeito hipermoderno vive um desbussolamento, já que Outro não existe em seu discurso a não ser para que ele goze. Tarrab (2004), seguindo essa linha, afirma que o que passa a existir é o gozo tóxico: “se daquilo que se trata é que o Outro não existe, então o que, sim, existe é o gozo. Se, no lugar do Outro, não há senão um buraco, então somente o gozo, somente ‘a dose de gozo’ necessária é o que conta” (TARRAB, 2004, p. 60).

Nessa rota, buscaremos investigar o lugar do sujeito diante do consumo e sua forma de relação com o objeto *a*. No próximo capítulo, aprofundaremos essa relação, partindo do imperativo do gozo, quando o supereu não mais reprime as pulsões, mas, ao contrário, impõe o gozar a qualquer preço.

4 SOBRE A RELAÇÃO DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO COM O CONSUMO

Para discutir a relação do sujeito contemporâneo com o consumo a partir de Lacan e Lipovetsky, faz-se necessário desenvolver o tema do consumo e suas variantes.

Desde que o ser humano se faz presente no mundo, ele consome como forma de sobrevivência e continuidade da espécie: oxigênio, luz, alimentos, enfim, bens materiais e simbólicos. Porém, houve uma passagem da relação do consumo primário para outra forma de consumo no sistema capitalista: “sempre se consumiu e sempre se consumirá. No entanto, entre esse fato e a criação do ‘consumo’, ou a criação da categoria ‘consumidor’ há uma passagem de significação” (SANTI, 2011, p. 16).

Para compreendermos essa nova lógica, partiremos das noções de supereu freudiano e lacaniano. Trabalhando com o quinto discurso de Lacan, o discurso do capitalista, ligamo-lo ao consumo contemporâneo, marcado por uma busca desenfreada, exemplificada no que Lipovetsky afirma ser a loucura tecnológica provocada pelos objetos produzidos pela ciência. Lacan vai dizer da aquisição das *latusas* ou *gadgets*, que visam uma totalização do gozo.

4.1. Do conceito de supereu em Freud ao de Lacan

O supereu¹⁵ tem sua origem na teoria freudiana, com temas como o parricídio, a culpa e a punição, sendo apresentado formalmente pela primeira vez no texto de 1923 “O ego e o id”. Costa (2010) recorda-nos que a questão da culpa está presente na gênese da psicanálise e que será nesse texto que a encontraremos como indicativo da existência do supereu, “[...] dispositivo instituinte da personalidade, que tem por funções precípua o controle dos *impulsos demoníacos* do id” (COSTA, 2010, p. 81).

Ferrari (2011) recorda que o supereu é um dos conceitos freudianos marcados pelo mal entendido, por não haver em Freud sua sistematização. Safatle (2010), por sua vez, diz que o supereu é um dos principais conceitos ligados à malha social chamada civilização. É a partir dele que Freud buscará apresentar a

¹⁵ No Brasil, o termo é traduzido também como superego.

gênese da consciência moral, a questão da culpa, da internalização da lei simbólica e os ideais sociais.

Uma vez que estamos articulando a compreensão de supereu em Freud e Lacan, destacamos que os dois conceitos não são coincidentes. Soler (2000), inclusive, comenta como é impressionante que um mesmo conceito pode ter duas teses, em princípio, tão distintas. Por um lado, Freud ratifica o supereu enquanto proibidor do gozo; por outro, Lacan concebe-o como aquele que o ordena, “goze!”. A autora (SOLER, 2000) propõe que essas compreensões, aparentemente antagônicas, podem ser rearticuladas, sem negar as diferenças, mas percebendo também pontos em comum. Alguns deles seriam a ligação forte entre supereu e pulsão de morte ou a atuação do supereu como modo imperativo e implacável de comando do sujeito contra si. Avancemos nessa pesquisa, sem a pretensão de esgotá-la.

4.1.1. O supereu freudiano como herdeiro do Complexo de Édipo

Em Freud, o supereu está associado à função paterna, sendo apresentado como o herdeiro do Complexo de Édipo, tendo origem, como ressalta Laplanche (2005), nas interdições e punições da figura paterna. Segundo Nasio (2007), ele é uma nova instância psíquica que surge quando a criança, que tinha os pais como objetos sexuais, toma-os, em um segundo momento, como objetos de identificação, internalizando-os como referencial normativo para a vida. Logo, nasce da passagem da sexualidade infantil para a noção de moral.

A moral é o que vai aparecer sob a forma de senso de vergonha, pudor, intimidade, enfim, repressão ao gozo. Essa marca repressora, diz Matta (2012), era bastante visível no período da sociedade de produção, mas mudou na sociedade contemporânea, como veremos adiante.

Freud (1932-1933/1969) afirma que as crianças são amorais por não possuírem inibições na busca pelo prazer. Nesses primeiros anos de vida, “o papel que mais tarde é assumido pelo superego é desempenhado, no início, por um poder externo, pela autoridade dos pais” (FREUD, 1932-1933/1969, p. 80). O autor diz ainda que:

O superego, que assim assume o poder, a função e até mesmo os métodos da instância paternal, é, porém, não simplesmente seu sucessor, mas também realmente seu legítimo herdeiro [...]. O superego parece ter feito uma escolha unilateral e ter ficado apenas com a rigidez e severidade dos pais, com sua função proibidora e punitiva, ao passo que o cuidado carinhoso deles parece não ter sido assimilado e mantido (FREUD, 1932-1933/1969, p. 81).

É ao internalizar a lei do pai que a criança torna-se capaz de lidar com proibições e restrições (FREUD, 1913/1974). Essa ideia está contida no texto freudiano “Totem e tabu”, sobre o qual Ferrari (2011) diz que “é um texto onde se nota a articulação da causalidade do pai no resultado do superego, bem como fenômenos do superego contemplando a culpabilidade e a angústia, nos filhos, submetidos à lei” (FERRARI, 2011, p. 108).

Podemos entender o superego freudiano como “[...] a carta de ingresso do sujeito no mundo da cultura” (COSTA, 2010, p. 82), uma vez que, com o parricídio, a sociedade funda a lei contra o incesto e temos a formação do laço social, do sujeito em sua relação com o outro, garantida pela presença do superego, que busca impedir a mútua agressão. Uma vez que o pai está morto, criam-se leis de interdição a fim de que a transgressão não mais ocorra, crescendo a repressão contra a agressividade latente. Eis o superego como princípio de identificação ao pai.

Freud apresenta o tabu como marca proibitiva que, além de ser destinada ao pai, passa também a ser aplicada ao grupo: “o que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo” (FREUD, 1929-1930/1974, p. 157). A ambivalência de afetos estende-se ao convívio social, fazendo com que a força do superego seja mais facilmente reconhecida na sociedade do que no indivíduo: “o superego cultural desenvolveu seus ideais e estabeleceu suas exigências. Entre estas, aquelas que tratam das relações dos seres humanos uns com os outros estarem abrangidas sob o título de ética” (FREUD, 1929-1930/1974, p. 167). Logo, a cultura de grupo só pode ser edificada e sustentada se estiver sob a renúncia pulsional.

Freud (1921/1976) vai analisar, assim, os fenômenos de grupo. Neles, há características misteriosas e coercitivas que revelam ambivalências. Por um lado, o líder é temido pelo grupo que, por outro lado, deseja ser governado por sua força. A culpa coincide, para o autor, com uma das variáveis do medo do superego: “a violação de um tabu transforma o próprio transgressor em tabu” (FREUD, 1913/1974, p. 39), marcado por uma punição severa e por uma restrição feroz. Essa

lógica pode ser exemplificada na narrativa bíblica dos irmãos Abel e Caim (Gn 4, 116): por ciúmes, Caim mata seu irmão Abel e é punido por Deus com um sinal e condenado a viver perdido, sem o fruto da terra caso a trabalhasse, enquanto quem tentasse matá-lo seria castigado até sete vezes.

A questão do tabu remonta também a origem da consciência, concebida como uma das funções do supereu na manutenção da vigilância sobre ações e intenções do eu: “o sentimento de culpa, a severidade do superego, é, portanto o mesmo que a severidade da consciência” (FREUD, 1929-1930/1974, p. 160). Para o criador da psicanálise, “é possível falar de uma consciência tabu ou, após um tabu ter sido violado, de um senso de culpa tabu. A consciência tabu é provavelmente a forma mais remota em que o fenômeno da consciência é encontrado” (FREUD, 1913/1974, p. 89).

O supereu, juntamente com o id e o eu, compõem as três instâncias da segunda tópica freudiana, envolvidos em relações mútuas e marcadas por tensão e confronto. O supereu está profundamente ligado ao id enquanto percepção interna e ao eu em sua porção perceptiva externa. O eu, por sua vez, diz Freud (1923/1976), está relacionado ao id, mas não completamente, carregando sua marca de distinção. O id mostra-se como uma parte obscura, apontando para as vicissitudes inconscientes do sujeito e buscando satisfazê-las. Seria semelhante a um “caos, caldeirão cheio de agitação fervilhante [...] que não possui organização, não expressa uma vontade coletiva, mas somente uma luta pela consecução da satisfação das necessidades pulsionais, sujeita à observância do princípio do prazer” (FREUD, 1932-1933/1976, p. 94). Já o eu¹⁶, em sua porção consciente, é pressionado pelo mundo externo (proibições sociais) para encobrir as ordens libidinosas: “em suas tentativas de exercer mediação entre o id e a realidade, frequentemente é obrigado a encobrir as ordens *Inc.* do id mediante suas próprias racionalizações *Pcs.*” (FREUD, 1933/1976, p. 99).

Freud (1920/1976) explica que o eu busca destronar o princípio do prazer no id, apresentando o princípio da realidade como forma de maior êxito. No geral,

¹⁶ Roudinesco (1998), salienta que a primeira tópica de Freud defendia que o eu era uma instância meramente consciente e ligada apenas ao mundo externo. Todavia, com a segunda tópica, a partir de 1920, o conceito foi apresentado como instância psíquica que abrangeria outras duas: o supereu (ideal do eu) e o id, portando, então, uma marca inconsciente. Freud (1932-1933/1976) ratifica esse esclarecimento quando diz que o inconsciente tem sua marca também no eu, sendo que ele é uma parte modificada do próprio id em contato com o mundo externo.

contudo, ele viveria a serviço de “três senhores” severos: o mundo externo, o supereu e o id.

Se o id é a instância pulsional que busca a satisfação das vicissitudes internas, o supereu é a instância proibitiva, feroz e inflexível perante o id. É o id em uma reação contra si. O eu aparece nessa tríade como regulador entre pulsão e proibição, realizando a pulsão dentro do princípio da realidade (FREUD, 1920/1976).

O supereu, contudo, não é simplesmente um resíduo das suas primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: *‘Você deveria ser assim* (como o seu pai). Ela também compreende a proibição: *‘Você não pode ser assim* (como o seu pai). Isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz. (FREUD, 1923/1976, p. 49).

Antes de passarmos à noção de supereu em Lacan, sintetizamos o supereu em Freud definindo-o como instância imperativa, do “você deveria ser assim”, mas também seu reverso, “você não pode ser assim”.

Não deixa de ser tentador lembrar como esse supereu que articula uma consciência moral fundada na repressão de moções pulsionais teve, por exemplo, uma função social preciosa no desenvolvimento do capitalismo como sociedade de produção. (SAFATLE, 2008, p. 20).

No próximo tópico, discutiremos sobre a mudança da sociedade de produção para a de consumo, atrelando o supereu lacaniano ao movimento do capitalismo.

4.1.2 O supereu lacaniano: da repressão ao imperativo do gozo

Na passagem ao momento contemporâneo – da produção ao consumismo –, o sujeito passa também da proibição do gozo à sua imposição. A esse respeito, diz Lacan: “eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo. O direito não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é o imperativo do gozo – Goze!” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 10).

Passamos aqui a trabalhar com a dinâmica superegoica de Lacan, tarefa que, como adverte Nasio (1993), não é simples: “a teoria do gozo proposta por Lacan é uma construção complexa” (NASIO, 1993, p. 25). Leite (2012) complementa dizendo que há múltiplos tipos de gozo, que se dirigem ao gozo do Um, aquele que diz

respeito à amarração dos nós borromeanos. Independente de suas inscrições, o gozo é sempre expressão de repetição e está ligado à noção de objeto *a*, tentativa de eliminar a falta a ser: “o gozo é Um, mas adjetivado, pois ele é sempre a expressão do mesmo gozo. Passa a ser as maneiras de o sujeito conseguir a ilusão de ser Um. Todo gozo é gozo do Um” (LEITE, 2012, p. 8).

Vale a pena escutar o que Nasio (1993) diz sobre o perigo de o leitor desavisado equivocar-se com conceitos da psicanálise utilizados na linguagem corriqueira, como é o caso da palavra “gozo”.

Sem dúvida a palavra gozo evoca espontaneamente em nós a idéia de volúpia [...]. Assim, eu lhes pediria, todas as vezes que vocês me ouvirem pronunciar as palavras “gozar” ou “gozo”, esqueçam sua referência ao prazer orgástico. (NASIO, 1993, p. 25).

O conceito de gozo, diz Roudinesco (1998), está originalmente ligado ao prazer sexual (*lust*) e à transgressão da lei. Lacan, porém, repensa o gozo (*jouissance*) ao refazer as fórmulas de sexuação. Conté (1996) vai dizer: “o que pertence ao gozo não é de modo algum redutível a um naturalismo, trata-se ao contrário, do ponto em que o vivo pactua com a linguagem” (CONTÉ, 1996, p. 221).

Quando Lacan define o supereu em sua vertente de imperativo de gozo, separa-o da questão da culpa presente no supereu freudiano. Soler (2000) afirma que Lacan separa o supereu da questão do pai edípico e, conseqüentemente, da questão da culpabilidade. Todavia, nos primeiros anos de seu ensino, encontramos Lacan trabalhando com uma concepção de supereu mais próxima à freudiana, nomeando-o como instância insensata e feroz, marcada pela lei e, ao mesmo tempo, por sua destruição: “o supereu tem uma relação com a lei, e ao mesmo tempo, é uma lei insensata, que chega até a ser o desconhecimento da lei [...] O supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição” (LACAN, 1953-1954/2009, p. 140). É no segundo ensino que o autor muda sua noção de supereu, alinhando-a ao imperativo “goze!”. Costa (2010) situa essa mudança no declínio dos valores e ideais que fundavam a Lei paterna:

Com o declínio dos valores e ideais que fundam e sustentam a Lei do Pai ao longo do desenvolvimento do indivíduo, tem-se uma sociedade fetichista que, *a posteriori*, conduz ao desmentido da castração simbólica. Nesta dinâmica, defende-se que há uma crise do *supereu* e, por conseguinte, o desmoronamento dos modelos em que se sustentava o *ideal do eu*, o que conduz o indivíduo a uma reedição de relações objetais próprias à estrutura

do *eu ideal*; logo, ao gozo narcísico, onipotente, o qual aspira à totalidade que é impossível fora da morte. (COSTA, 2010, p. 125).

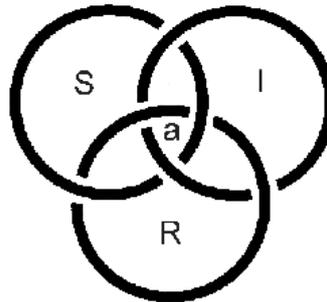
Logo, paralelamente à mudança teórica de Lacan em relação à noção de supereu, acompanhamos um pouco da mudança histórica da sociedade que, tendo sua economia capitalista baseada na produção, chega à segunda metade do século XX orientada pela sociedade de consumo. É justamente nessa passagem que Lacan (1966/1998) apresenta sua teoria do supereu gozador. Com as modificações sociais, os processos de socialização teriam feito com que o supereu freudiano fosse alterado. As mudanças no supereu coletivo podem ser percebidas na escola, na família e em outras instituições, onde se multiplica a violência contra o outro, com o enfraquecimento da moral no ocidente.

O *supereu*, diríamos, deve ser tomado como uma manifestação individual, ligada às condições sociais do edipianismo [...]. Neste sentido, o supereu revela a tensão, tal como a doença às vezes esclarece uma função na fisiologia. (LACAN, 1966/1998, p. 137-138).

Embora Lacan sempre tenha se apresentado como leitor de Freud, a discussão e a elaboração sobre gozo é um dos pontos de maior originalidade em seu ensino, única construção ele considera sua por definição: “o campo do gozo é o campo lacaniano por excelência, aquele que se formula em torno do objeto *a*, única invenção que Lacan atribui a si mesmo” (GÓES, 2008, p. 166).

A partir de seu “Seminário 16” (LACAN, 1968-1969/2008) e, principalmente, com o “Seminário 23” (LACAN, 1975-1976/2007), Lacan estabelece novas nomeações ao trabalhar com o nó borromeano, que nos interessam neste momento da pesquisa: gozo sentido, gozo fálico e gozo do Outro. O autor fala das três modalidades de gozo experimentadas pelo sujeito na conjunção entre real e simbólico, simbólico e imaginário, imaginário e real. Nasio (1993) explica que, de acordo com os destinos da energia psíquica da libido, deparamo-nos com esses pontos a partir da relação de um nó com outro, como podemos ver abaixo.

Figura 11. Nó borromeano: os três registros RSI e o objeto a na articulação do nó



Fonte: NASIO, 1993.

Na conjunção entre os registros do imaginário e do simbólico, está o gozo-sentido (*jouis-sens*), como nomeia Lacan (1975-1976/2007). Segundo Maliska (2012, p. 116), o autor articula o sintoma às formas de gozo, dizendo que, por exemplo, no caso do neurótico, o sintoma é uma tradução cheia de sentido, e é por isso que o que se extrai dele é gozo do sentido: “é através do sentido que o gozo se vincula ao sintoma [...] Não devemos nos surpreender se percebermos que o paciente não quer abandonar seu sintoma, pois é através dele que mantém o gozo”.

Lacan (1974/1993) propõe que a psicanálise trabalhe com o jogo de palavras via voz – a isso chamamos homofonia -, como quando constrói termos como *j’ouïs-sens*, que significa, no francês, “eu ouço sentido”, explorando o significante até que ele deslize na cadeia de sentido e por isso, de gozo, permitindo que este seja escutado.

Ao falar sobre o movimento entre imaginário e simbólico, ele recorda que esses nós não são metáforas, embora se construam enquanto cadeias significantes: “estas cadeias não são de sentido, mas de gozo; não são de *sens*, mas de *jouis-sens*” (LACAN, 1974/1993, p. 25). É porque se repete que o sujeito goza pela via do sintoma, mas algo sempre se perde de alguma forma nesse caminho.

Como tudo nos indica nos fatos, na experiência e na clínica, a repetição se funda em um retorno do gozo [...]. Em função de ser expressamente – e como tal – repetido, de ser marcado pela repetição, o que se repete não poderia estar de outro modo, em relação ao que repete, senão em perda. Em perda do que quiserem, em perda de velocidade, de força – há algo que é perda [...] na própria repetição há desperdício de gozo. (LACAN, 1969-1970/1992, 47-48).

Sinalizemos aqui a atualidade do gozo-sentido, que se multiplica cada dia mais nos ditos novos sintomas, que podem ser vistos, por exemplo, nos casos

resultantes da ditadura da beleza, como na anorexia. Há sempre um sentido cheio de significado ditado por esses padrões que mascaram o gozo: “o gozo da beleza encontra seu preço no corpo; num corpo que tenta se fazer assexual, numa involução da feminilidade e num gozo que beira, como em muitos casos, o encontro com a morte” (MALISKA, 2012, p. 118).

Em relação ao gozo fálico, Lacan (1975-1976/2007, p. 55) diz que ele “[...] situa-se na conjunção do simbólico com o real”. Liga-se não ao discurso do prazer, mas do poder. Segundo Kauffman (1996), uma vez que não é possível estabelecer o Um da relação sexual, pode-se deduzir que o gozo fálico tem relação com o Outro, é gozo substituto atrelado à fala: “onde fracassa a fala, aparece o gozo” (NASIO, 1993, p. 36). Assim, esse gozo proveniente da articulação entre real e simbólico não está no sentido, no corpo, mas fora dele, na busca do poder sobre o outro. Lacan (1974/2012) comenta que o máximo que se pode abstrair desse quadro é pela via de um sentido que nos dirige ao campo da morte: “não há nenhuma espécie de redução ao Um. É a mais formidável piada. Se há algo que faz o Um é mesmo assim o sentido do elemento, o sentido do que tem a ver com a morte” (LACAN, 1974/2012, p. 20)¹⁷. Em uma perspectiva complementar, Nasio diz que esse gozo é regulador da energia psíquica:

Essa categoria de gozo é chamada fálica porque o limite que abre e fecha o acesso à descarga é o falo [...] Freud diria: o recalçamento. De fato, o falo funciona como uma comporta que regula a parcela de gozo que sai (descarga) e a que permanece dentro do sistema inconsciente (excesso residual). (NASIO, 1993, p. 27).

Na teoria lacaniana, o falo pode ser compreendido como um significante particular em relação a outros, com função de significar tudo o que se refere à questão sexual: “o falo não é o significante do gozo, pois este resiste a ser representado [...] o falo não significa a própria natureza do gozo, mas baliza o trajeto do gozo [...] ele marca ainda a exteriorização do gozo, sob a forma de sintoma” (NASIO, 1993, p. 31).

O terceiro gozo, por fim, está na conjunção entre o real e o imaginário, chamado gozo Outro. Lacan refere-se a ele como sendo aquele destinado ao Outro

¹⁷ “*Si hay algo que constituye el uno, es a pesar de todo precisamente el sentido del elemento, el sentido de lo que depende de la muerte*”. Texto inédito.

sexual promovido ao infinito, “de um sexo como Outro, como Outro absoluto” (LACAN, 1972-1973/2008).

O gozo do Outro é um estado hipotético, que tem a ver com a condição ideal em que a tensão seria totalmente descarregada, sem limitação. A ciência escreve na cultura fórmulas e códigos, promovendo uma nova relação do sujeito com o Outro. A forma de satisfazê-lo – com a promessa de que seja plenamente – é através dos objetos tecnológicos produzidos pela ciência. Essas “coisinhas”, nas palavras de Lacan, tornam-se um dos maiores sintomas da sociedade contemporânea.

Esse é o gozo que o sujeito supõe no Outro, sendo o próprio Outro, igualmente, um ser suposto. Esse estado ideal, esse ponto de felicidade absoluta e impossível no horizonte assume diferentes imagens, conforme o ângulo em que seja situado. (NASIO, 1993, p. 27 e 28).

Trata-se de um gozo no campo da devastação, que Lacan (1974/2012) chamou também de gozo feminino. Sua característica é o aniquilamento do sujeito. Se na junção entre o imaginário e o simbólico temos o gozo fálico e a imposição do poder, no gozo da devastação temos a renúncia total do sujeito do sentido ou do falo.

E podemos continuar seu desdobramento: ao gozo do Um se opõe o gozo Outro, sem limites, ao poder do Um o impossível do Heteros, ao instituído o diferente, e à exceção a diversidade. Ao Um o Outro; ao Universo o Não-universo; ao Todo o não-todo; ao poder o impossível; ao gozo do Um o gozo sem limites; ao instituído o diferente. O Outro aqui, como gozo, é diferente do Outro da linguagem, que este é barrado, falta. É o Outro que não existe. (QUINET, 2001/2012, p. 5).

Assim como o gozo fálico é fora do corpo, o gozo do Outro é fora da linguagem, do simbólico, tocando o real.

Assim o gozo fálico está fora do corpo, assim o gozo o gozo do Outro está fora da linguagem, fora do simbólico, pois é a partir daí, ou seja, a partir do momento em que se capta o que há - como dizer - o mais vivo ou o mais morto que há na linguagem, isto é, a letra; é unicamente a partir daí que temos acesso ao real. (LACAN, 1974/2012, p. 20)¹⁸.

Segundo Baudry (1996), o objeto a determina o funcionamento do nó borromeano em todas as suas conjunções e conduz ao resto ou vazio deixado pelos

¹⁸ “*Así como el goce fálico está fuera del cuerpo, así el goce del Otro está fuera del lenguaje, fuera de lo simbólico, pues es a partir de allí, o sea, a partir del momento en que se capta - cómo decirlo - lo más vivo o lo más muerto que hay en el lenguaje, es decir, la letra; es únicamente a partir de allí que tenemos acceso a lo real*”. Texto inédito.

estilhaços pulsionais perdidos. Um primeiro nível do nó diz respeito aos discursos fundados na relação do sujeito. Esse objeto *a* é também uma espécie de “objeto misto” e, por isso, ambíguo, efeito da linguagem produzindo gozo e, ao mesmo tempo, resíduo desse gozo, sempre conjugado a si mesmo.

O objeto *a* ainda designa aí o resto, mas esse resto se torna “ambíguo”: não se trata mais somente da função de resto, mas também de resíduos do gozo com os quais se constituem objetos (no sentido mais corrente do termo) [...] Disso resulta que o objeto *a* é, intrinsecamente, uma mistura: mistura do princípio da nodalidade (ou da efetividade) e mistura de resíduos do gozo [...] Pode-se notar que o vazio como objeto, ao se tornar o que Lacan chama também de “vazio central”, implica sempre sua natureza de objeto misto, isto é, sua conjugação ao mesmo tempo com a efetividade. (BAUDRY, 1996, p. 379).

Com o imperativo do gozo, Lacan (1972-1973/2008) sublinhou que existe algo que é da ordem do impossível em se tratando de satisfação, em função do que chamará de consciência moral. Contudo, falar em moral na sociedade em que o que se vislumbra é o declínio no Nome-do-Pai parece algo paradoxal. Lacan (1971/2009) recorda-nos que a essência do supereu, nessa via do paradoxo, é a de que, ao mesmo tempo em que ele goza, também se depara com seu impossível de gozo.

Qual é a prescrição do supereu? [...] O que o supereu diz é: *Goza!* É essa a ordem, a ordem impossível de satisfazer, e que está, como tal, na origem de tudo o que se elabora sob o termo “consciência moral”, por mais paradoxal que isso lhes possa parecer. Para compreender bem o jogo de sua definição, vocês precisam ler no Eclesiastes as seguintes palavras: *Goza com tudo que és, goza*, diz o autor - enigmático, como vocês sabem - desse texto espantoso, *Goza com a mulher a quem amas*. É o cúmulo do paradoxo, porque é justamente do amá-la que vem o obstáculo. (LACAN, 1971/2009, p. 166).

Lacan ratifica que a dinâmica do supereu hoje é movida não mais pela repressão do supereu freudiano, mas pelo imperativo de gozo, a obrigatoriedade de gozar. A proibição crescente que se percebe na contemporaneidade é a do discurso capitalista. Uma proibição invertida, pois é a de que o sujeito não renuncie a seu gozo, seja de que natureza for. Se antes havia um interdito ao gozo, hoje há um interdito sobre sua proibição, pois cada um tem o direito – aliás, o dever – a uma forma de gozo pessoal e infundável dentro do universo mercantilizado.

Isso faz pensar no que Safatle diz: “o mundo do consumo pede, por sua vez, uma ética do direito ao gozo. Pois o que o discurso do capitalismo contemporâneo precisa é da procura ao gozo que impulsiona a plasticidade infinita da produção das

possibilidades de escolha no universo do consumo” (SAFATLE, 2008, p. 21). Logo, o percurso lacaniano, no tocante ao conceito superegóico “goza!”, revela-se complementar ao supereu freudiano, marcado pelo traço proibidor. Se existe algo em comum entre Lacan e Freud nesse ponto é que o supereu tem sempre seu aspecto de proibidor e de inibição.

Sobre isso, podemos recorrer a Lacan (1953-1954/2009), que, ao se referir ao supereu, o descreve como uma figura feroz e sua lei como insensata, que funciona enquanto significante destituído de significado. Ela parece indicar que o supereu lacaniano não tem conteúdo normativo, não definindo qual é o objeto de gozo, mas exigindo que o sujeito goze. Logo, diz Safatle (2008), a lei do supereu lacaniano é indeterminada e vazia de sentido, sustentando a desvinculação entre o imperativo de gozo e os conteúdos normativos: “Lacan, no entanto, tem clara consciência da modificação dos processos de socialização na contemporaneidade e do seu impacto na configuração da figura do supereu” (SAFATLE, 2008, p. 22).

Um dos impactos sobre o supereu contemporâneo diz respeito aos laços sociais, com seu enfraquecimento radical, como nos indicam Besset e Vieira (2008). Há pouca relação do sujeito com o Outro, pois a busca incessante é por objetos que possam satisfazê-lo de forma imediata e plena – pretensão impossível. Essa procura é quase religiosa, pois o objeto a impõe a crença de que, ao se acessar um objeto mais-de-gozar, ele será salvo da falta, do mal-estar da cultura.

[...] o sujeito busca se relacionar com os objetos. A ligação não ocorre com o campo do Outro. A busca é de um objeto que tampona a falta e elimine o mal-estar. O que o distingue dos demais discursos, é, portanto, que nesse quinto discurso o sujeito não se dirige a um outro, mas sim ao objeto. Há uma *predominância* da relação do sujeito com o objeto, já que nesse discurso o que é evidente é a promessa de acabar com o mal-estar. Por isso afirmamos que no discurso do capitalista não há laço social: porque o sujeito, predominantemente, se relaciona com os objetos. (BESSET; VIEIRA, 2008, p. 46-47).

Como se vê, o supereu lacaniano está diretamente ligado à lógica do discurso do capitalista. Não podemos pensar em articulá-lo à sociedade de consumo, pois ele é seu discurso predominante, juntamente com o da ciência, a serviço também do consumo. O que ele busca é uma lógica consumista que se pretende totalizante em seu imperativo de gozo absoluto, “gozo puro, isto é, à não castração [...] O que o supereu diz é: *Goza!* É essa ordem, a ordem do impossível de satisfazer” (LACAN, 1970-71/2009, p. 166).

Paradoxalmente, edificado sobre esse impossível de satisfazer, encontramos uma promessa imperiosa e quase religiosa de um gozo contemporâneo imediato e puro, sem mediações e sem falhas. Santi (2011) ratifica essa crença como forma discursiva de a sociedade de consumo recusar a castração do sujeito – lembramos que a recusa é um elemento característico da perversão: “a cultura contemporânea parece impor-nos um imperativo de gozo imediato, sem todas aquelas condições de restrição do desejo e obediência à lei do mundo moderno que havia até poucas décadas atrás” (SANTI, 2011, p. 98). Um exemplo do investimento nesse suposto gozo imediato vem do sistema de crédito financeiro: sob o discurso de parcelas sem juros, as pessoas passam a ter acesso a objetos de todas as naturezas, e, com isso, a “sensação onipotente de que podemos ter acesso ao que quer que se queira imediatamente [...] A possibilidade de ‘diluir’ o pagamento faz parecer que não haverá custo nem sacrifício na compra” (SANTI, 2011, p. 98). A sociedade movida pelo discurso do gozo multiplica suas formas de envolvimento e sedução.

Podemos dizer que Lacan trabalha na perspectiva de um supereu materno. Não é o da proibição, mas o do gozo. Ao contrário do supereu edipiano, ele determina a relação com um gozar a qualquer preço e a qualquer custo, “um Gozo do Outro, do Outro com A maiúsculo” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 11). Podemos concluir que o supereu freudiano não se torna, na contemporaneidade de Lacan, um imperativo feroz como antes, mas se impõe através da obrigação de gozar. “A longa elaboração lacaniana a respeito do supereu terminou na definição do ‘Gozal!’ como verdadeiro imperativo superegoico” (SAFATLE, 2010, p. 7).

Depois de termos percorrido a noção de supereu em Freud e Lacan, podemos concluir que o gozo, enquanto supereu lacaniano, aponta para algo do campo da negação da castração e da uniformização dos sujeitos frente ao vazio. Uma pura transgressão como tentativa de apagamento da inacessibilidade do objeto, apagamento do sujeito em sua relação com o Outro. Como diz Lacan (1959-1960/2008), o gozo enquanto transgressão tripudia da lei e faz retroceder o sujeito frente à sua sobrevivência no laço social, reduzindo-o à condição de funcionamento natural. Pergunta Lacan: “em direção a que meta avança o gozo para ter de se apoiar na transgressão a fim de ter êxito?” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 234). Buscando entender melhor o tema, tentamos responder a essa pergunta a partir da passagem da sociedade de produção à de consumo.

4.2 A passagem da sociedade de produção à sociedade de consumo

Antes de passarmos ao tema do consumo na contemporaneidade, destacamos alguns pontos de síntese no estudo feito até aqui sobre o supereu. Vimos que a sociedade moderna, até meados do século XX, contava com sistemas ordenadores do convívio social, cujas garantias de laço eram mantidas por um supereu robusto, que mantinha uma estabilidade das relações. Vimos ainda que, com a mudança da modernidade à hipermodernidade, a sociedade com acento no capitalismo de produção passou ao capitalismo de mercado. O supereu freudiano perdeu sua força proibitiva para um supereu gozador, do impositivo “goze!”.

Se não somos mais regidos pela castração edípica (rigor dos códigos sociais), mas por um crescente supereu materno, gozador (rigidez dos códigos de consumo), quais consequências na constituição do sujeito? Se, como diz Costa (2010), estamos vivendo no extremo oposto da época de Freud, onde o “excesso de restrições” opõe-se à “máxima redução de limites às pulsões do sujeito” (COSTA, 2010, p. 105), como a relação do hipermoderno com o consumo se constitui? Costa afirma: “se antes podia se dizer de um sujeito claustrofóbico, agora com o brusco esvaziamento de sua prisão, ao invés de libertá-lo da angústia, remeteu-o à agorafobia” (COSTA, 2010, p. 105). Há, portanto, uma dificuldade de laço social. Terá o sujeito suprimido a relação com o outro em prol da relação com o objeto *a*?

Segundo Safatle (2008), a acumulação do capital foi uma proposta de renúncia a toda e qualquer forma de gozo espontâneo, visão que casou perfeitamente com a concepção do *ethos* protestante de dever cumprido. Max Weber (2001) revela como a ética da produção conseguiu transformar o Pai divino em um pai severo. O trabalho torna-se fonte de produção e, ao contrário da lógica escravocrata, é livre e baseia-se em um *ethos* capitalista de cunho utilitarista. Nele, a honestidade dá suporte ao sistema de crédito; a responsabilidade à produção crescente; a vida sóbria à lógica do acúmulo.

De fato, o *summum bonum* desta ética, o ganhar mais e mais dinheiro, combinado com o afastamento estrito de todo prazer espontâneo de viver é, acima de tudo, completamente isento de qualquer mistura eudemonista, para não dizer hedonista; é pensado tão puramente como um fim em si mesmo, que do ponto de vista da felicidade ou da utilidade para o indivíduo parece algo transcendental e completamente irracional. (WEBER, 2001, p. 21).

As consequências da mudança da sociedade de produção para a de consumo foram percebidas por Lacan. Uma das maiores transformações não se mostrava ligada “à repressão das pulsões, mas à obrigação da assunção dos fantasmas. Não mais a repressão ao gozo, mas o gozo como imperativo” (SAFATLE, 2008, p. 21). Lacan (1968-1969/2008) debate a questão do trabalho e da mais-valia, discutindo o lugar que Marx coloca o trabalho, como regulador de gozo no mercado.

Não se trata de o trabalho ser novo, mas de ele ser comprado, de haver um mercado de trabalho... Assim como o trabalho não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova [...] o que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do *mais-de-gozar*. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 17).

Lacan (1968-1969/2008) chama de mercado de gozo esse lugar onde o sujeito pode encontrar, *ad infinitum*, os *gadgets* que são nutrição do imperativo de gozo. Com uma nova ética, a do direito ao gozo, segue-se a dessublimação da repressão de outrora, suplantada pelo gozo como imperativo. Para Safatle (2008), essa mudança ocorreu devido ao esgotamento da sociedade de produção, fazendo surgir um novo paradigma dentro do próprio capitalismo: o capitalismo de consumo.

Baudrillard (1991) afirma que a lógica do consumo nasce do oposto da lógica da produção. Se esta era pautada pela renúncia ao imperativo de gozo e ao princípio da felicidade, agora se volta para a felicidade a qualquer preço, espécie de crença nos valores externos ao indivíduo, mensurados por realidades palpáveis, objetos passageiros. Ao olharmos para o mercado de consumo, “é preciso deixar claro desde o início que o consumo é uma forma ativa de se relacionar (não só com objetos, bem como com a sociedade e o mundo), uma forma de atividade sistemática e resposta geral que sustenta nosso sistema cultural como um todo” (BAUDRILLARD *apud* GALLI, 2012, p. 29). O ato de comprar e consumir é apresentado por Baudrillard como um novo mito tribal, moral da sociedade contemporânea alimentada pelos meios de comunicação de massa, em especial com o papel do marketing (GALLI, 2012):

Dessa maneira, a informação é também uma mercadoria, ou ainda artífice de tendências de consumo ou “criadora” de modas. Os meios de comunicação também alimentam, assim, o sistema capitalista na sua essência mais profunda, isto é, de criar cada vez mais necessidades, para se elaborarem mais soluções e produtos, perpetuando a dinâmica dos meios de produção e fazendo o capital circular. (GALLI, 2012, p. 29).

Na ótica de Baudrillard (2004), o consumo na contemporaneidade ganhou lugar de tamanha importância que pode ser visto como novo código social, substituto da moral moderna. Nesse novo referencial, encontramos uma hierarquização de valores, capaz de remodelar hábitos, práticas sociais e valores grupais. “As gamas hierarquizadas de objetos e de produtos desempenham então estritamente o papel que desempenhavam outrora as gamas distintivas de valores, sobre os quais repousa a moral de grupo” (BAUDRILLARD, 2004, p. 199).

Buscaremos, agora, perceber a dinâmica do consumo como fenômeno sedutor e imperioso, levando a psicanálise a pensar o consumismo como novo sintoma social.

4.3 O consumismo como sintoma social da contemporaneidade

Como afirma Santi, “o consumo é um elemento muito importante – senão central – na experiência do contemporâneo, penso que há muito a se pensar e produzir a esse respeito, teoricamente” (SANTI, 2011, p. 14). Esse é um dos temas centrais da sociedade do século XXI, pois dele decorrem muitas outras questões pertinentes, com seus desafios e perspectivas. Concluiremos esse capítulo buscando perceber em Lacan e Lipovetsky a visão sobre essa sociedade e articular pontos comuns entre um autor e outro.

Para isso, teremos como apoio a leitura de autores que abordam o mundo consumista como estado de alienação do indivíduo, envolto na cultura do consumo. Ressaltamos, contudo, que alguns se colocam de forma mais neutra e até contrária aos críticos da cultura do consumismo. Citamos a antropóloga Diana Lima (2010b), que se opõe aos que apresentam o que ela chama de uma visão catastrófica ou de senso comum sobre o tema. Ela propõe uma relativização dos sentidos:

Não se trata de ser contra ou a favor do consumo [...] Os estudos sobre o consumo – justamente porque penetram nas profundezas de um terreno pavimentado por julgamentos de valor – [...] obrigam aqueles que querem ir além do senso comum da disciplina ou do diagnóstico abstrato acerca da realidade a uma relativização dos sentidos que fundam a cultura ocidental. Levar a sério o consumidor, essa figura moderna inescapável, significa se locomover da visão catastrófica que enxerga vítimas nos sujeitos modernos e futilidades em seus cenários e figurinos. (LIMA, 2010b, p. 8).

Buscamos não romantizar o consumo nem relativizar sua marca no modo de funcionamento da sociedade capitalista, mas problematizá-lo. O que nos interessa é

perceber o significante “consumo” enquanto representação de uma nova categoria de sujeito, forjado, principalmente, na transição da sociedade da era industrial para a de mercado, cujo centro gravitacional é o consumo de massa: “a conversão da sociedade de produção em sociedade de consumo foi marcada precipuamente pelo declínio da Lei, a partir do enfraquecimento das estruturas” (COSTA, 2010, p. 99) e, conseqüentemente, pelo fortalecimento das suplências via cultura de consumo em sua vertente perversa, do gozo a qualquer preço. A lei substituta à Lei paterna é a de um supereu consumidor, que se apresenta de forma inédita na cultura. Santi reforça essa discussão ao dizer que o imperativo de gozo “[...] passou a ser o paradigma da ação das pessoas [...] resposta para questões humanas” (SANTI, 2011, p. 18).

4.3.1 Aspectos históricos, sociológicos e antropológicos do consumo

Hoje, o consumo faz parte do estilo de vida. Mas nem sempre foi assim. Há séculos, ele estava ligado às necessidades familiares de subsistência e não ao acento individual exacerbado, como vemos atualmente. Barbosa recorda que “nas sociedades tradicionais, a unidade de produção como a de consumo era a família ou o grupo doméstico. As famílias produziam em grande parte para o consumo de suas próprias necessidades de reprodução física e social” (BARBOSA, 2010, p. 19-20).

Consumir, seja para fins de satisfação de “necessidades básicas” e/ou “supérfluas” – duas categorias básicas de entendimento da atividade de consumo nas sociedades ocidentais contemporâneas – é uma atividade presente em toda e qualquer sociedade humana. (BARBOSA, 2010, p. 8)

O consumo, em princípio, diz de uma questão de sobrevivência. Porém, Santi (2011) opera com as definições de necessidade e supérfluo, de útil e fútil, mostrando que não é simples discernir esses aspectos sem cair em um discurso moralizante. Embora a necessidade fale, inicialmente, do que é da ordem biológica, enquanto o que é considerado supérfluo é da ordem da fantasia e do fútil, diferenciá-los é uma tarefa complexa, porque o ser humano precisa de mais do que bens primários para viver. Sendo constituído de outras representações, como as do mundo psíquico e social, vislumbrá-lo apenas a partir da dimensão biológica parece um grande equívoco.

Campbell, citado por Santi (2011), diz que a palavra “consumo” deriva do latim *consumere*, e significa “usar tudo, esgotar e destruir” (SANTI, 2011, p. 16). Essa mesma palavra na língua inglesa, *consummation*, significa “somar e adicionar”. Na cultura brasileira, o uso do termo aproxima-se mais da definição latina, deixando a segunda definição com um sentido mais próximo de clímax no ato sexual. Assim, o termo ganha contornos amplos, usado como “usar”, “gastar” e “destruir” – a definição etimológica da palavra e seu uso na cultura já dizem de algo transitório, marcado pela fugacidade.

Segundo Goldenberg (1997), a felicidade como derivada do consumo atual vai transformando o consumidor em consumido, resultante da globalização crescente dos mercados, que oferece para todos os mesmos objetos: “redes de marketing virtual, como Amway ou Avon, transformaram-se em verdadeiras seitas religiosas” (GONDENBERG, 1997, p. 13). Utilizando-se da homofonia, o termo inglês *consummation* aproxima-se com Lacan da palavra *consumption*, que se refere à tuberculose. Santi (2011) explica, nessa linha, que o consumo tornou-se uma epidemia.

Analisando as pesquisas sobre o consumo sem limites, Barbosa (2010) apresenta dois focos de pensamento: um que segue a linha do tempo, buscando definir quando esses estudos começaram, e outro que questiona o que mudou no consumo até hoje. No primeiro foco, podemos situar um marco na década de 1980, quando estudiosos definem as origens mais primitivas da sociedade de consumo entre os séculos XVI e XVIII. Seus motivos estariam nas mudanças de mercadorias no cotidiano dos diversos segmentos sociais, referentes à expansão econômica do ocidente para o oriente. Outras alterações dizem respeito à questão cultural, com as novas formas de lazer e construção da subjetividade na modernidade. Entre as inúmeras marcas que poderiam ser elencadas, Barbosa salienta duas mais marcantes: “a passagem do consumo familiar para o consumo individual e a transformação do consumo de pátina para o consumo de moda” (BARBOSA, 2010, p. 19).

Vários historiadores definem a Revolução Industrial como origem da sociedade contemporânea: “o que caracteriza esses trabalhos de forma genérica é o argumento de que uma Revolução do Consumo e Comercial precedeu a Revolução Industrial e foi um ingrediente central da Modernidade e da modernização ocidental” (BARBOSA, 2010, p. 15). Segundo a autora, o ser humano é, por definição,

insaciável e propenso a consumir. Por isso, quanto mais acesso ao poder econômico, mais consome. Além disso, Barbosa (2010) ressalta que o contemporâneo utiliza as mercadorias como signos culturais, espécie de chave de leitura e acesso ao meio em que vive. Essa forma de consumo pode explicar o convívio em torno das classes sociais: dependendo do que come, veste, frequenta, do que tem, o indivíduo pertence a determinada classe. Se ela era definida pelo poder econômico, hoje se estende principalmente ao consumo individual. O consumo deixou de ser tema da classe média e alta e democratizou-se como novo sintoma da sociedade de mercado: “no mundo moderno o consumo se tornou o foco central da vida social. Práticas sociais, valores culturais, idéias, aspirações, e identidades são definidas e orientadas em relação ao consumo” (BARBOSA, 2010, p. 32).

A fantasia de soberania do sujeito de hoje é a do direito do consumidor, do código civil, frequentemente lido como ordem para consumir sem restrições, sem responsabilidade e sem ser lesado pelo sistema. Embora preserve os direitos do cidadão, é preciso enxergá-lo também como a serviço do domínio do mercado de massa. A cultura do consumo, diz Barbosa (2010), visa ao discurso universal e, por isso, é impessoal. Parece dirigir-se ao indivíduo e tocá-lo em sua singularidade, mas o consumidor é um ser anônimo, que só pode existir a partir de um objeto a ele enlaçado. Isso quer dizer que, em princípio, para qualquer pessoa, qualquer objeto ou produto pode ser comercializado, tornando as demandas ilimitadas e insaciáveis, na promessa de felicidade e satisfação absolutas.

O consumo de hoje toca a noção de tempo e de durabilidade das coisas adquiridas. Vivemos envoltos em tempos curtos, sustentados pelos objetos de consumo, e a noção de tempo muda devido à influencia da moda: “vivemos nos programas curtos e na mudança perpétua das normas” (LIPOVETSKY, 2008, p. 265).

O reino da moda generalizada leva a seu ponto culminante o enigma do ser em conjunto próprio à era democrática [...] a moda consumada transformou a economia da relação inter-humana, generalizou um novo tipo de encontro e de relação entre os átomos sociais [...] Correlativamente a essa forma inédita de coesão social, ela desenvolveu uma nova relação com a duração do tempo, uma orientação do tempo social. (LIPOVETSKY, 2008, p. 265).

O reino da moda determina até a economia do consumo, na sedução e no desuso em que os objetos caem logo após serem criados. Lipovetsky define a

sociedade de consumo¹⁹ como caracterizada por traços como a elevação do nível social das pessoas e o materialismo:

Pode-se caracterizar empiricamente a “sociedade de consumo” por diferentes traços: elevação do nível de vida, abundância das mercadorias e dos serviços, culto dos objetos e dos lazeres, moral hedonista e materialista, etc. Mas, *estruturalmente*, é a generalização do processo de moda que a define propriamente... A lógica organizacional instalada na esfera das aparências na metade do século XIX difundiu-se, com efeito, para toda a esfera dos bens de consumo: por toda parte são instâncias burocráticas especializadas que definem os objetos e as necessidades [...]. A ordem burocrático-estética comanda a economia do consumo agora reorganizada pela sedução e pelo desuso acelerado. (LIPOVETSKY, 2008, p. 159).

Essa ordem coloca-nos em diálogo com o que Bauman (2008) vai chamar de novo *cogito*, capaz de reger a sociedade de consumo. Ele comenta que o *cogito* cartesiano deu lugar ao do “compro, logo sou”, mostrando a objetualização do sujeito, que se transforma em consumidor: “numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fada” (BAUMAN, 2008, p. 22). O sujeito torna-se uma espécie de mercadoria a serviço do meio. “A característica mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a *transformação dos consumidores em mercadorias*” (BAUMAN, 2008, p. 20).

Deslizamos em uma espécie de nova colonização. A cultura do consumo contemporâneo, embora tente camuflar sua ética, buscar alienar aqueles que se submetem a ela: “o grau de soberania em geral atribuído ao sujeito para narrar a atividade de consumo é questionado e posto em dúvida de modo incessante” (BAUMAN, 2008, p. 20). Embora o consumidor seja tratado como agente soberano na aquisição dos produtos, é também ludibriado por promessas fraudulentas de felicidade, seduzido por um discurso capitalista poderoso. “Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria” (BAUMAN, 2008, p. 20). Vive-se, portanto, um semblante de discurso do sujeito e de tratamento privilegiado ao consumidor, mas o que se busca é transformá-lo em objeto: “O grau de soberania em geral atribuído ao sujeito para narrar a atividade de consumo é questionado e posto em dúvida de modo incessante” (BAUMAN, 2008, p.

¹⁹ Segundo Lipovetsky a expressão “sociedade de consumo” faz-se presente “[...] pela primeira vez nos anos 1920, populariza-se nos anos de 1950-60 e seu êxito permanece absoluto em nossos dias, como demonstra o amplo uso da linguagem corrente, assim como nos discursos mais especializados” (LIPOVETSKY, 2007, p. 23).

19). O mercado busca manter suas mercadorias vendáveis, no intuito de que o sistema econômico mundial não entre em colapso, movimentando o mercado. A subjetividade é feita, assim, de compra e venda (BAUMAN, 2008), escolhas em torno de objetos. Essa amplitude oceânica dos bens consumíveis cria a falsa ideia de liberdade e traz a formação da identidade do contemporâneo a partir de um simulacro.

Baudrillard (1991b) diz do simulacro como se referindo à cultura das imagens, ter o que não se tem e ser o que não se é. Tratar-se-ia de simular, assemelhar ou reproduzir de forma imperfeita: “simular é fingir ter o que não se tem [...] envolve todo o próprio edifício da representação como simulacro” (BAUDRILLARD, 1991b, p. 9). O simulacro gira em torno de uma imagem que não traduz o que se é de fato, “a imagem mascara e deforma uma realidade profunda” (BAUDRILLARD, 1991, p. 13). Engloba três fases: imitação, reprodução em massa e simulação, onde o indivíduo interage com as imagens representativas (ícones) como se fossem originais. Falamos de uma imagem imperfeita, presença de ausência, utopia vista como axioma fundamental sobre o qual se funda a identidade do consumidor.

Bauman (2008) define as regras de mercado, que valem para todos e garantem seu funcionamento no reino do consumo, como podendo ser resumidas em três: a finalidade de toda mercadoria posta à venda é ser consumida por compradores; os compradores desejarão possuir os objetos de consumo oferecidos pelo mercado se for oferecida com eles a garantia de que satisfarão seus desejos (necessidades); o preço que o consumidor está disposto a pagar pelos objetos de consumo depende da crença na promessa de satisfação e do desejo de possuí-los. Para o autor, “os encontros dos potenciais consumidores com os potenciais objetos de consumo tendem a se tornar as principais unidades na rede peculiar de interações humanas conhecida, de maneira abreviada, como ‘sociedade de consumidores’” (BAUMAN, 2008, p. 19). Essa sociedade define a subjetividade a partir das opções de compras assumidas: “o que se supõe ser a materialização da verdade interior do self é uma idealização dos traços materiais – ‘objetificados’ – das escolhas do consumidor” (BAUMAN, 2008, p. 24).

A partir de Bauman (2008), pode-se dizer que o consumismo é uma forma de organização da sociedade resultante da articulação das vontades humanas provenientes da rotina atual. Começa quando a sociedade passa a não ser mais regida pelo trabalho e pela produção, mas pelo mercado e pelo consumo em massa.

O consumismo, em aguda oposição às formas de vida precedentes, associa a felicidade não tanto à *satisfação* de necessidades (como suas 'versões oficiais' tendem a deixar implícito), mas a um *volume e uma intensidade de desejos sempre crescentes*, o que por sua vez implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la [...] Novas necessidades exigem novas mercadorias. (BAUMAN, 2008, p. 44 e 45).

Definitivamente, diz Bauman (2008), não vivemos em um tempo de trabalhar para produzir e produzir para acumular. Trabalha-se hoje para consumir e para pagar o que se consumiu, como vemos na política dos cartões de crédito. A necessidade não é produzir, mas descartar e substituir, consumir *ad infinitum*. A sociedade de consumo promete satisfazer os desejos em um grau maior que todas as outras.

A noção de individualidade e subjetividade passa a ter a ver com a percepção pessoal. Acredita-se que, consumindo um padrão de vida – lugares, coisas, alimentos, vestuários, calçados, etc. -, o indivíduo será alguém constituído por uma identidade singular e livre: “os objetos e as mercadorias são utilizados como signos culturais de forma livre pelas pessoas para produzirem efeitos expressivos em um determinado contexto” (BARBOSA, 2010, p. 23). Produz-se uma impressão de estilo pessoal que, na verdade, massifica, sendo apenas uma repetição da ditadura da moda sobre a massa.

Costa pergunta: “quais transformações podem ser observadas na estrutura psíquica do sujeito contemporâneo, enquanto membro de uma sociedade fundada no consumo” (COSTA, 2010, p. 103). No tópico seguinte, buscamos delinear pistas que possam responder a essa questão, trabalhando com os conceitos lacanianos de *latusas* ou *gadgets*.

4.4 Os *gadgets* e seus efeitos sobre singularidade

Lacan (1969-1970/1992) refere-se à cultura dos objetos de gozo, os *gadgets*, partindo da noção de *aletofera*, espaço povoado por ondas que levam a novos espaços. Diz então: “o mundo está cada vez mais povoado de *latusas*” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 171). Teixeira e Couto (2010), por sua vez, falam das *latusas*, “[...] nome que Lacan dá a esses suplementos de gozo ofertados pelo capitalismo enquanto promessa de satisfação plena – suposta sutura da falta-a-ser” (TEIXEIRA; COUTO, 2010, p. 587). Lacan concebe as *latusas* como “pequenos objetos [a] que passam a fazer parte das realidades plurais do sujeito e são encontrados em todas

as partes ‘nas esquinas... atrás das vitrines’, sempre governadas e controladas pelas ciências” (SOUZA, 2003, p. 6). Não são só um segmento de objetos de mercado, mas aquilo que se enquadra na linguagem do objeto e dá acesso ao mais-de-gozar, levando o sujeito de objeto em objeto, não de significante em significante, a organizar sua identidade de consumidor. Uma *latusa*, diz Lacan (1969-1970/1992), não é sem objeto. Ela designa o lugar das fabricações da ciência, uma espécie de ar em que os objetos ganham vida dentro da sociedade.

Como fonte inesgotável de gozo, esses objetos são também *gadgets* criados pela ciência: “para a maioria das pessoas a ciência se reduz àquilo que ela oferece” (ROSA, 2010, p. 158). Lacan (1974/2012) explica o *gadget* como sendo uma espécie de sintoma. A relação do sujeito contemporâneo com a cultura dos objetos dirige-nos à objetualização do sujeito. Chegamos, prossegue Lacan:

[...] a estar animados pelos “gadgets” [...]. É bem provável que tenhamos um automóvel como uma falsa mulher; como que desejando absolutamente que seja um falo, mas isto não tem relação com o falo, a não ser pelo fato de que é o falo que nos impede de ter uma relação com alguma coisa que seria nossa garantia sexual. (LACAN, 1974/2012, p. 19)²⁰.

O discurso que envolve esses objetos é o do capitalista, a crença de que o sujeito, ao criar laço com os *gadgets*, consiga uma relação imediata com os objetos de gozo, que, por sua vez, traduzem o que Bauman chama de vida para o consumo.

Solimano (2008) recorda que não há naturalismo no que se refere ao objeto *a*, não há influência da natureza sobre ele, mas do culturalismo: uma vez presente na sociedade de consumo, ele sempre é representado por objetos mecânicos. “De fato, Lacan acentua as raízes corporais do objeto *a*, restos que caem do corpo, bem como indica que alguns objetos artificiais que estão por toda a parte podem ser os equivalentes desses objetos ‘naturais’” (SOLIMANO, 2008, p. 143). No século passado, graças aos avanços da ciência e da técnica, houve a proliferação dos *gadgets*, “[...] palavra de origem inglesa que o dicionário *Roberto Quotidien* define como: dispositivo, objeto divertido, novo e às vezes carente de utilidade. Inovação e solução, cuja eficácia é posta em dúvida” (SOLIMANO, 2008, p. 143).

²⁰ “Ileguemos a estar animados por los ‘gadgets’ [...]. Es muy cierto que tenemos un auto como una falsa mujer; deseamos absolutamente que sea un falo, pero esto no tiene relación con el falo más que por el hecho de que es el falo lo que nos impide tener una relación con algo que sería nuestro garante sexual”. (LACAN, 1974/2012, p. 20). Texto inédito.

Segundo Lacan, citado por Soler (1998), o indivíduo contemporâneo é alguém que respira na aletosfera, neologismo que é a condensação de outras duas palavras: atmosfera e *aletheia*, o ar que se respira e a verdade. Esse lugar não tem nada a ver com o Outro enquanto lugar da palavra, tratando de uma verdade de “insubstância”, ou “a coisa”.

A ciência forclui a verdade. A ciência não deixa nenhum lugar, nenhuma expansão possível, ao que constitui a verdade do sujeito [...] Lacan, em geral, opõe o termo verdade ao saber. Temos a impressão de que podemos apreender o saber [...] A verdade é muito mais fugidia. (SOLER, 1998, p. 165).

A latusa exerce a “função dos discursos em ação. É função dos discursos que definem a civilização, e nossa civilização, precisamente, é a civilização da ciência e dos objetos que ela gera” (SOLER, 1998, p.167). O trabalho científico tem como foco a produção das latusas, que alimentam a sociedade de consumo. Quem governa a produção de saber – não da verdade – e sua aplicabilidade na civilização é a ciência a serviço do discurso do capitalismo, buscando fazer o mesmo com o desejo do indivíduo, chamado por Quinet (2008) de uma neolatusa.

A pergunta que resta é precisa: “se redefinimos nossa civilização científica como a civilização onde o desejo do sujeito se encontra a serviço das produções do mercado, como redefiniremos o mal-estar?” (SOLER, 1998, p.168). A resposta vem a partir da leitura de Lacan: “o mal-estar na civilização consiste em gozar da renúncia ao gozo” (SOLER, 1998, p. 168), no consumo ilimitado de bens.

A figura atual da renúncia ao gozo, o mal-estar da cultura atual, segundo Lacan, decorre do consumo interminável de bens. Objetos estes impostos pelo mercado, que nos obrigam a trabalhar mais, fazendo com que forma de renúncia atual ao gozo seja a alienação do sujeito ao trabalho. (LEITE, 2008).

Vivemos em uma sociedade em que os objetos parecem receber status de sujeitos. Quinet (2008) diz que esses objetos estão mais e mais próximos, autônomos. Conseqüentemente, o sujeito também receberia status de objeto? Falamos, no consumismo, da primazia do objeto: “o objeto-mercadoria, o objeto da tecnologia, objeto da ciência, objeto da moda... todos esses objetos inundam nossas vidas, nosso cotidiano e se tornam próteses de nossos corpos como já afirmava Freud” (QUINET, 2008, p. 71). A revolução dos objetos tem causado uma

desqualificação do ser humano como sujeito sem desejo, movido pela busca de satisfação. Diante dessa precariedade, tendemos a reconhecê-lo a partir do mais-de-gozar. O sujeito só se enuncia a partir do fluxo de gozo, reino do objeto *a* em sua face condensadora de gozo. Ao se elevar ao zênite, o objeto orienta toda a nossa sociedade à convulsão, resultando na “[...] depressão generalizada mais além das precisões diagnósticas de uso corrente, que constitui um dos nomes do mal-estar de nossa civilização hipermoderna” (MAESO, 2008, p. 178).

Os objetos produzidos pelo discurso da ciência são “[...] condensados de gozo que manipulam, atraem, sublinham, fetichizam todas as pulsões sexuais para serem objetos *verbivocovisuais*” (QUINET, 2008, p.71). O fascínio que exercem sobre o sujeito, diz Miller (2005), vem do fato de serem eles os astros da sociedade contemporânea, fazendo cada vez mais sucesso no mercado. Tamanha é a eficácia da política dos *gadgets* que o que temos nesse discurso universal é um indivíduo confundido com os objetos de consumo a ele apresentados. O consumo liga, então, os consumidores em uma série, rede alimentada por essas “coisinhas” encantadoras chamadas de *gadgets*. A ciência “[...] não se limita a fabricá-los, mas encontra, também, o meio de ligá-los ao sujeito, o meio de manter o desejo deste último aderido a tais objetos” (SANTIAGO, 2001, p. 28).

O meio eficaz de veicular a política dos *gadgets* ao indivíduo hipermoderno é a publicidade e a propaganda. Um excesso de imagens, sons, estímulos diversos em todos os meios de comunicação de massa, de modo a fazer com que, aos poucos, surja uma sociedade cada vez mais agenciada pelo hiperconsumo. Para Lipovetsky (2007), o hiperconsumo visa à cultura do bem-estar, à ideologia individualista, emotiva e hedonista, onde cada um se move em direção a seu objeto: “assiste-se, aí, à extensão a todas as camadas sociais do gosto pelas novidades, da promoção do fútil e do frívolo, do culto ao desenvolvimento pessoal e ao bem-estar” (LIPOVETSKY, 2007, p. 24).

Nesse empuxo ao gozo, como afirma Quinet (2008), vemos a dessubjetivação do sujeito e, conseqüentemente, seu apagamento ou supressão. O discurso do marketing é aprazível e atrativo, promessa de felicidade plena que é movida pela pulsão de morte, pelo que aniquila o sujeito, dessubjetivando-o e tornando-o um sujeito comum, espécie de *latusa* errante, como diz Quinet: “esses sujeitos não são sujeitos, são, como apontamos, objetalizados e, portanto, novos objetos de uma falsa verdade, neo-latusas” (QUINET, 2008, p. 77). Solimano afirma que “há quem

se torne sujeito dos *gadgets*, porque o excesso de produção própria ao discurso capitalista empurra-o a um consumo sem limites. Não pelo objeto em si, mas pela posição de fascinação que o sujeito tem em face do mesmo” (SOLIMANO, 2008, p. 144).

Vejamos o que nos dizem alguns pesquisadores sobre a lógica do consumidor em vias de supressão enquanto sujeito. Qual é o preço que o sujeito paga – no sentido literal da palavra – para ser um “sujeito dos *gadgets*”?

4.5 O fenômeno do endividamento como sintoma da sociedade de consumo

Segundo Costa (2011), o capitalismo parece ter tomado conta do mundo e dos laços em sociedade. Tudo é pensado a partir de seu discurso: as coisas, as profissões, os lugares, os hábitos, as pessoas, etc. “Onde quer que estejamos, estamos formatados para o lucro. O que vamos ganhar? Como pagar menos e levar mais? [...] A competitividade do mercado livre tomou conta da nossa mente e a perda é um absurdo intolerável” (COSTA, 2011, p. 2).

A sociedade atual parece fundamentar-se sobre o princípio do lucro e da negação de perdas inevitáveis, como juventude, saúde, energia física – enfim, a perda da vida. Tudo o que aponta para a finitude, a falha, para frustrações e perdas está na contramão da sociedade. Essa cultura, por sua vez, opõe-se ao sujeito lacaniano ao apostar nas promessas do discurso da ciência de um artefato que faça ultrapassar o intransponível: a marca maior da falta, que é a morte. Segundo Costa, estamos “[...] na contramão, tentando sempre negar a evidência da certeza última, que é a finitude” (COSTA, 2011, p. 2). O consumidor contemporâneo foi forjado entre os *gadgets* e, ao se movimentar em sua procura, diz Solimano (2008), torna-se cada vez mais “sujeito dos *gadgets*”.

Vejamos como a sociedade contemporânea revela em seus hábitos de consumo seu código de ordenança social e moral. Deter-nos-emos em exemplos de consumo do brasileiro frente ao mercado. O Brasil vem tendo lugar cada vez maior na economia mundial, com a redução dos índices de desemprego e fome e o aumento do poder de compra e, conseqüentemente, do fenômeno do endividamento.

Rodrigues (2011), analisando os dados fornecidos pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) desde o governo Lula até hoje, mostra que o Brasil fez

diminuir a taxa de pobreza absoluta (os que ganham até meio salário mínimo) em 3,1% ao ano, aumentando o poder de consumo. Paradoxalmente, o povo brasileiro tem se endividado mais, embora o presidente do Ipea (POCHMANN *apud* CIRILO JÚNIOR, 2010, p. b4) considere esse endividamento “extremamente baixo se comparado ao dos EUA e ao de outros países europeus”.

O jornalista Cirilo Júnior (2010) comenta que mais de 50% da população brasileira estão devendo algo no mercado e 12% dessas dívidas superam em cinco vezes a renda familiar mensal. A dívida média desse grupo é de R\$ 5.427,00. Logo, enquanto a pobreza diminui e a renda familiar aumenta, encontramos um gasto acima da média histórica.

A economia mundial não cessa de afirmar que o Brasil é hoje uma das maiores potências econômicas do mundo, com um dos melhores índices de crescimento. Está à frente do crescimento de países como os Estados Unidos, a Inglaterra, a França e a Itália, considerado a sexta potência mundial. No ano de 2010, seu Produto Interno Bruto (PIB) chegou a um crescimento de 7,5%. Conclui Márcio Pochmann, citado por Cirilo Júnior (2010), que, com o crescimento econômico do Brasil na atualidade e o aumento da renda, a perspectiva é de que o débito cresça ainda mais, dentro do que o sistema capitalista considera normal. Isso ocorre, diz Cirilo Júnior citando o economista Alex Agostini, devido à ascensão da população das classes C e D e às taxas de juros elevadas.

Em várias modalidades de crédito encorajam os bancos do país a ampliar o volume emprestado [...] Mesmo endividada, a maior parte dos brasileiros - 73% - avalia estar em melhor situação financeira do que há um ano. Ainda assim, a maior parte das famílias diz não ter condições de pagar contas atrasadas. (AGOSTINI *apud* CIRILO JÚNIOR, 2010, p. b4).

Quanto mais o padrão econômico cresce no sistema capitalista, mais o brasileiro é persuadido pelo mercado a consumir além de seu orçamento. Com um poder de compra maior, ele tem sido visto dentro e fora do país como importante cliente. De tanto consumir, diz Quinet (2008), torna-se consumido, mais um dos infinitos objetos oferecidos pelo mercado.

Dentre os objetos de consumo, os mais procurados são os eletrônicos. Monteiro (2011) sublinha que, onde quer que o indivíduo contemporâneo esteja – na rua, em casa, no trabalho, no parque, na igreja, no teatro –, está sempre cercado de aparelhos eletrônicos:

Esses dispositivos estão cada vez mais presentes na vida do brasileiro [...] Não por acaso, o Brasil foi considerado, em 2010, o lugar do planeta onde se vendeu o maior volume de celulares, câmeras digitais, televisores de alta definição e *notebooks*. (MONTEIRO, 2011, p. 11).

Presenciamos na lógica econômica o sujeito endividado na realidade para suprir a falta simbólica, a castração, com o empuxo à objetualização, afirma Quinet (2008). O mercado cria formas de facilitar a vida do consumidor enquanto tal, como compra a prazo, empréstimo bancário, compras pela internet, etc. Talvez o cartão de crédito tenha sido a invenção mais potente nesse sentido, operando como um atrator de consumo e também como fonte de endividamento.

Moschella e Salomão (2011) analisam uma pesquisa feita pela Revista Exame e afirmam que mais de 60% dos entrevistados desconhecem quanto paga de juros em seus planos de compra. Mesmo sabendo do aumento de juros, 65% dizem que não deixam de comprar a prazo: “as linhas de crédito para pessoa física que mais cresceram no país são as que cobram juros” (MOSCHELLA; SALOMÃO, 2011, p. 42). O cheque especial teve juro anual médio de 185%, o cartão de crédito, de 238% e o crédito pessoal, de 49%. Os juros respondem por 58% do gasto mensal dos brasileiros com o pagamento de dívidas. O *homo economicus brasiliensis* “[...] gosta mesmo é de rasgar dinheiro” (MOSCHELLA; SALOMÃO, 2011, p. 42), tendo fascínio pelas parcelas e pela compra a prazo. Como consequência, o Brasil triplicou, nos últimos cinco anos, o volume de crédito: “quase metade dos entrevistados afirmou que o que interessa em sua decisão de compra é o tamanho da parcela mensal, não o preço final do produto” (MOSCHELLA; SALOMÃO, 2011, p. 43). O fenômeno de compra parcelada não é hábito só das classes de baixa renda – na compra de carros no Brasil, de cada dez vendidos, seis são financiados; de cada dez pacotes de viagens de uma grande agência, oito são parcelados em até dez vezes.

A taxa de juros dos empréstimos no Brasil é a mais alta do mundo, 6,8%. Sobre o percentual de famílias endividadas, de 2010 para 2011, passamos de 54% para 64,1%, aumento de mais de 10%. A partir desses dados, podemos perceber que “o financiamento ‘sem juros’ é apenas um dos mitos que ajudam a embalar a atual expansão do crédito no país [...] A concessão de crédito é uma das mais importantes molas propulsoras de uma economia” (MOSCHELLA e SALOMÃO, 2011, p. 46). Em artigo de Zulmira Furbino (2011), uma das entrevistadas comenta

sobre a incapacidade de resistir ao consumo: “dá agonia demais. Por causa da faculdade, não sobra muito. Mas, mesmo assim, ainda faço compras, admite” (FURBINO, 2011, p. 13).

A falta que a sociedade de consumo busca encobrir com a relação direta entre produto e agente ou objeto e sujeito (a, \$) do discurso do capitalista reaparece como sintoma no tecido social e no corpo do indivíduo, atrelado a um mais de gozar. Santi (2011) comenta que a epidemia do consumo tem como uma das fontes mais eficazes a disponibilidade do crédito, que “faz com que as pessoas percam a noção de que estão lidando com dinheiro de verdade. A cultura do crédito teria criado um fenômeno curioso: nos últimos trinta anos, os americanos estariam ganhando mais poupando menos” (SANTI, 2011, p. 17). Graaf, Wann e Naylor, citados por Santi, ao analisarem o consumo norteamericano, dizem:

Vivemos numa cultura permissiva de adição ao gastar na qual (nos últimos cinquenta anos) houve um firme deslizamento dos valores de conservação em favor do consumismo: comprar, usar, descartar e comprar mais. No deslizamento de nossa identidade daquela de cidadãos para o de consumidores, nosso comportamento financeiro coletivo entrou no reino da adição. Se não estamos satisfeitos, em vez de questionarmos a premissa de que o consumismo seja o ingresso para a felicidade, assumimos que ainda não temos dinheiro suficiente ou poses para comprar esse ingresso absolutamente importante. (GRAAF; WANN; NAYLOR *apud* SANTI, 2011, p. 18).

O consumo como paradigma leva-nos a pensar na noção de felicidade articulada ao mercado, gerando o endividamento. Endivida-se para atingir a felicidade. Ao permanecer insatisfeito depois de consumir, o consumidor não se questiona sobre o fracasso e projeta seu ideal em outras metas mais e mais exigentes. Lemos (2011) comenta que o imperativo de felicidade - podemos ler “goza!” – não está mais no trabalho, mas no consumo, tornando estratégico “[...] vender o ideal de felicidade como dever e obrigação [...]. Permitir e não coibir, eis a receita da promoção do gozo eterno” (LEMOS, 2011, p. 3). O princípio da civilização tem a ver com os limites impostos ao sujeito – de forma a vivermos na cultura, precisamos aprender a renunciar às pulsões, mas o discurso subjacente à lógica do consumo ganhou força na lógica do “é proibido proibir”:

A herança do Maio de 1968 culmina com a liberação para viver o desejo sem restrições. Na esteira do é proibido proibir, acabamos sob a tutela dos exploradores da libido – trocamos qualquer possibilidade de felicidade de sofrimento pela tirania da felicidade [...] Cabe desafiar a crença de que só

há felicidade possível se seguirmos a humanidade consumista [...]. Ao nos submetermos à razão mercantil e corrosiva que destrói o sentido da vida [...] nos tornamos servos embriagados de falsa sedução. Escravos de mestres que nos querem assujeitados. (LEMOS, 2011, p. 3).

Na busca do imperativo de felicidade, o sujeito tende a foracluir a frustração e o fracasso enquanto marca fundamental. Mostra-se um consumidor insatisfeito, mas sempre movido pelo afã de consumo, esperando encontrar o objeto derradeiro. Lemos (2011) traz o relato do episódio da aquisição da nova versão dos iPads (computador pessoal da marca Apple). Milhares de pessoas, em julho de 2011, foram às lojas para comprar o novo *gadget* em vários lugares do mundo. Ansiosos, ficaram horas sob chuva e sol para adquiri-lo.

Recorrendo a Santi (2011), percebemos que vivemos em um tempo em que o indivíduo tenta, de todas as formas, realizar suas necessidades imateriais (não objetivas) pela via material (objetos de consumo). Esse investimento mantém-no colado aos produtos do mercado com a finalidade de sobrevivência psíquica, em completa ignorância sobre a dimensão simbólica e a subjetividade, equívoco que o empurra para a morte e para a massificação dos processos de subjetivação.

Analisando o consumismo como sintoma social, Santi comenta que não faz sentido “[...] chamar de doença uma forma característica de funcionamento do desejo em geral, a não ser, é claro, numa cultura que veja o desejo como perigoso” (SANTI, 2011, p. 18). O desejo, aqui, mostra-se um risco ao consumismo, na medida em que é visto como constitutivo do sujeito, não como sintoma que tem de ser eliminado. Na medida em que cresce o consumo baseado no anseio de completude, enfraquece a ética que a psicanálise sustenta, da falta fundamental. O desejo visto como impossibilidade de satisfação é a forma de sustentar a verdade universal da psicanálise, de que não existe sujeito sem incompletude, sua marca ontológica. A aceitação dessa verdade seria a ruína do sistema de consumo, que precisa vender a ilusão de completude em cada objeto. Logo, o endividamento é uma característica comum e até projetada dentro desse sistema – a dívida foracluída no campo do sujeito é projetada para dentro do consumismo, marca estruturante de seu funcionamento.

Eduardo Araia (2010) afirma que, se o planeta continuar sendo explorado no padrão do consumismo atual, em poucos anos veremos seu colapso: “no ritmo de hoje, quando chegarmos no início de 2030 precisaremos de duas Terras para

atender a nossa demanda” (ARAIA, 2010, p. 45). Essa dívida com o ecossistema, se ultrapassar o que os estudiosos do meio chamam de ponto do não-retorno, poderá ser impagável, ainda que a humanidade viesse a mudar radicalmente seus hábitos. A evolução externa (conhecimentos científicos tecnológicos, cultura do bem-estar) não necessariamente corresponde a uma evolução interna de uma ética, que leve em conta o convívio com o outro e com o meio. Ficamos com a pergunta de Lemos: “será que quanto mais nos sofisticamos por fora, mais regredimos por dentro?” (LEMOS, 2011, p. 2011). Deixemos essa questão ressoar nesta pesquisa até sua conclusão, onde apontaremos uma saída pela ética da psicanálise.

4.6 Lipovetsky e Lacan: diálogo sobre a relação do sujeito com o consumo

Ao fazermos um caminho teórico do tema desta dissertação, partindo das origens da modernidade, com a passagem da economia feudal à capitalista, tendo passado pela contribuição de Lipovetsky sobre a sociedade contemporânea hipermoderna, chegamos a uma leitura psicanalítica lacaniana. Ela aponta para a constituição do sujeito, para a teoria discursiva e, principalmente, para a relação do sujeito com o objeto no discurso do capitalista. Após essa investigação, dedicamo-nos à questão do consumismo, visto como um novo sintoma social, cujo destino é o empuxe ao endividamento, meio de aquisição dos objetos-tampão da falta estruturante, como recordam Couto e Teixeira (2010).

Partindo desse breve panorama, propomos um olhar sobre Lipovetsky e Lacan, articulando ambas as correntes de pensamento. Buscaremos perceber seus pontos em comum e divergentes, tomando sua obra como conjuntos que se interpenetram e, ao mesmo tempo, permanecem distintos em outros tantos elementos.

Lipovetsky (2007b) apresenta a relação do sujeito com o consumo com o tom psicanalítico da objetualização do sujeito em seus modos de vida atuais. A democracia teria se dirigido, há mais de vinte anos, para uma

[...] nova era da mercantilização dos modos de vida que se revelam sob o que a psicanálise lacaniana chamou de ‘novos sintomas’. Assim, as práticas de consumo passaram a exprimir uma nova relação com as coisas e com os outros. A nova sociedade que nasce funciona por *hiperconsumo*, não por um “des-consumo”. (LIPOVETSKY, 2007b, p. 24-25).

Portillo (2011) diz que vivemos sob o domínio do gozo pulsional, que se interpõe aos ideais da civilização. Sobre essa ascensão do objeto ao zênite social, a seu ponto mais elevado, Lacan (1970/2003) diz que conduzimo-nos em direção ao real do gozo. Segundo Portillo (2011), ele constitui o cerne dos ditos novos sintomas, ou novas patologias. Seu traço marcante parece ter se tornado a cultura do bem-estar, paixão de massa, afirma Lipovetsky. O fenômeno do consumismo surge, para o autor, em um paralelo à revolução copernicana, em que as empresas voltadas para o produto são substituídas pelas voltadas para o mercado e o consumidor.

No tocante ao consumidor, Lipovetsky (2007b) aponta para a mercantilização de tudo o que há na vida contemporânea, em um movimento que nomeia consumo-mundo. A constatação afirma o *ethos* consumista capaz de organizar as referências de sociedade – família, religião, Estado, escola, etc.

A hora é do consumo-mundo em que não apenas as culturas antagonistas foram eliminadas, mas em que o *ethos* consumista tende a reorganizar o conjunto das condutas, inclusive aquelas que não dependem da troca mercantil. Pouco a pouco, o espírito de consumo conseguiu intiltrar-se até na relação com a família e a religião, a política e o sindicalismo, com a cultura e o tempo disponível. Tudo se passa como se, daí em diante, o consumo funcionasse como um império sem tempo morto cujos contornos são infindos. (LIPOVETSKY, 2007b, p. 14).

A afirmação de Lipovetsky pode ser articulada à psicanálise lacaniana, no que Portillo (2011) sublinha ao dizer que o consumismo é um dos novos sintomas, mostrando em sua configuração um rechaço, uma negação do Outro do saber, mas também do Outro do desejo e do laço social. O *ethos* consumista configura-se como um refúgio de gozo, indicativo de um real sem lei. A partir daí, reconhece-se o *homo conumericus*,

[...] uma espécie de turbo-consumidor desajustado, instável e flexível, amplamente liberto das antigas culturas de classe, imprevisível em seus gostos e em suas compras [...] os modos de vida, os prazeres e os gostos mostram-se cada vez mais sob a dependência do sistema mercantil. (LIPOVETSKY, 2007b, p. 15).

Até essa altura do pensamento de Lipovetsky sobre o consumismo e a cultura do bem-estar, vemos uma convergência de leituras teóricas com Lacan. Todavia, o filósofo parece distanciar-se da psicanálise lacaniana no que chama de “elementos de positividade implicados na superficialidade consumista” (LIPOVETSKY, 2007b, p.

18). Sua visão segue por uma via teórica psicológica e social, não ultrapassando o discurso do conforto, da comodidade e da superficialidade que a sociedade de consumo oferece, prometendo ao sujeito acesso direto à felicidade através do que consome. Não questiona o bem-estar como engodo discursivo de uma sociedade que propõe uma promessa incapaz de ser cumprida, deixando dúvida sobre haver uma positividade no discurso capitalista ou um laço social como anteparo.

Segundo Lacan (1969-1970/1992), os laços sociais são definidores das ações dos indivíduos. Diz Quinet, seguindo esse raciocínio: “os atos inseridos nos laços sociais são os fatos de discurso” (QUINET, 2006, p. 41). A crítica sobre a positividade do consumismo de Lipovetsky pode ser feita seguindo a vertente lacaniana, na invasão das propagandas que prometem, em suas ações discursivas, mais do que produtos, a felicidade pela via da aquisição de latusas.

Carros são apresentados como complemento do motorista; sapatos esportivos são oferecidos ao consumidor não para correr [...] um cartão de crédito é apresentado como capaz de fazer tudo e mais um pouco [...] Se o lugar dos consumidores é o *shopping center*, cabe questionar o lugar ocupado pelo sujeito na cultura contemporânea do consumo excessivo. (TEIXEIRA; COUTO, 2010, pp. 583-584).

Essa posição faz-nos perguntar se é possível encontrar no discurso do consumismo algo positivo, passível de ser valorizado de alguma maneira, como faz Lipovetsky. Para Teixeira e Couto (2010), falamos de uma posição discursiva e não de atitudes melhores ou piores do consumismo e suas formas de marketing.

Outro ponto a ser checado nessa leitura de semelhanças e oposições tem a ver com a noção de desejo. Lipovetsky (2007b) trabalha a expressão “sociedade do desejo” quando aborda o consumismo. Em sua ótica, essa sociedade é a mesma da de consumo em sua face imaginária de felicidade. De que forma ela pode dialogar com o desejo para a psicanálise?

Laplanche e Pontalis (2012), ao trabalharem com a definição de desejo para Freud, recordam que ela está ligada ao inconsciente e tende a se realizar a partir da primeira vivência de satisfação da criança com a mãe, sem se consumir: “a imagem do objeto satisfatório assume então um valor eletivo na constituição do desejo do sujeito [...] essa vivência de satisfação está ligada ao ‘estado de desamparo’ (*Hilflosigkeit*) original do ser humano” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2012, p. 530-531). O desejo não pode ser entendido como sinônimo de satisfação endógena ou pura

demanda, indo além das necessidades físicas e chegando ao reinvestimento libidinal em Freud.

Logo que esta necessidade aparecer de novo, produzir-se-á, graças à ligação que foi estabelecida, uma moção psíquica que procurará reinvestir a imagem mnésica desta percepção e mesmo invocar esta percepção, isto é, restabelecer a situação da primeira satisfação: a essa moção é que chamaremos desejo; o reaparecimento da percepção é a “realização do desejo”. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2012, p. 114).

Assim, os autores recordam que: a) o desejo não é igual à necessidade, pois esta nasce de um estado de tensão interna que encontrará satisfação perante um objeto adequado, enquanto o desejo está articulado aos traços mnésicos; b) a procura do objeto na realidade orienta-se pela relação com os sinais: “é a articulação destes sinais que constitui aquele correlativo do desejo que é a fantasia” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2012, p. 114); c) o desejo para Freud refere-se ao desejo inconsciente e está ancorado a signos infantis indestrutíveis do aparelho psíquico.

Lúcia Homem (2012) comenta que o desejo é esse vazio que se desloca sempre de um objeto a outro e é alimentada pela linguagem: “daí, tem-se que não existe, a rigor, a satisfação do desejo na realidade... o desejo, então nunca está satisfeito. Ele sempre se desloca” (HOMEM, 2012, s/p). A dimensão do desejo não tem outra realidade que não a psíquica.

Lacan (1966/1998) apresenta a noção de desejo em relação à necessidade e à demanda. Enquanto a necessidade aliena-se ao sujeito, por mais que busque se satisfazer, a demanda é esse algo mais que, ao ir além da necessidade, coloca-se em uma relação com o Outro através da linguagem e seus equívocos.

O que é assim alienado das necessidades constitui uma *Urverdrangung*, por não poder, hipoteticamente, articular-se na demanda, aparecendo, porém, num rebento, que é aquilo que se apresenta no homem como o desejo. (LACAN, 1966/1998, p. 697).

O desejo é o para além da demanda do sujeito, revelando sua hiância, seu furo. O ser humano não pode ser inteiro, ter uma “personalidade total” – como apontam as psicoterapias contemporâneas –, “visto que o jogo de deslocamento e condensação a que está fadado no exercício de suas funções marca sua relação de sujeito com o significante” (LACAN, 1966/1998, p. 699).

Se a necessidade visa um objeto determinado e, diante dele, se satisfaz, a demanda “[...] é formada e dirige-se a outrem. Embora incida ainda sobre um objeto,

este não é essencial para ela, pois a demanda articulada é, no fundo demanda de amor” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2012, p. 114). O desejo dá-se no déficit entre necessidade e demanda.

O desejo, em Lacan, se define de fato e em primeiro lugar, epistemologicamente, em relação intrínseca com a ordem biológica das necessidades e com a ordem linguageira da demanda de amor. O homem deseja, porque a satisfação de suas necessidades vitais passa pelo apelo dirigido a um Outro, o que de imediato altera a satisfação, transforma assim em demanda de amor. (DAVID-MÉNADAR, 1996, p. 118)

Segundo Lacan, “a necessidade do homem se aloja no útil” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 273). Nesse sentido, o desejo não se reduz à pura e simples necessidade porque não se fundamenta em um objeto externo ao sujeito, mas no campo da fantasia. Também não se reduz à demanda, na medida em que “procura impor-se sem levar em conta a linguagem e o inconsciente do outro, exigindo absolutamente ser reconhecido por ele” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2012, p. 114). Para Lacan (1968-1969/2008), o desejo funda-se em um impasse, algo da ordem do impossível de dizer, saber ou possuir, uma vez que é dividido e marcado pela falta. A expressão “ele não sabia” traz a enunciação do sujeito dividido já na origem, inaugurando o desejo como desejo do Outro. “Na medida em que o desejo do Outro é impossível de formular na fantasia traumática é que o desejo germina no que se pode chamar de desejo de saber, colocando *de saber* entre parênteses” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 266). Sobre esse impossível sinaliza Lacan:

É somente na medida do fora-de-sentido dos ditos – e não do sentido, como se costuma imaginar e como supõe toda a fenomenologia – que existo como pensamento... Em meu ato, não almejo exprimi-lo, mas causá-lo. Porém, não se trata do ato, e sim do discurso. No discurso, não tenho que seguir sua regra, e sim que encontrar sua causa. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 13).

Segue Dominique Miller: “a impossibilidade para cada um de dizer qual é o objeto de seu desejo, o objeto *a* de Lacan, é o que se torna causa para cada um de seu próprio desejo. E esse desejo nos causa!” (MILLER, 2011, p. 109). O desejo em Lacan pode ser visto como força que impulsiona o sujeito frente ao Outro, embora jamais encontre o que busca, porque esse Outro da linguagem não pode responder à procura do sujeito desejante, mostrando-se, portanto, fraturado e finito: “o

inconsciente, seu saber não sabido e seu real, se faz o porta-voz mudo desse drama” (MILLER, 2011, p. 109).

Decorrente disso, muitos são os tipos de gozo que se desdobram como saída singular na busca de satisfação, inclusive por formas que podem levar o sujeito à morte. Compreendemos assim o laço do discurso do capitalista com o sujeito consumista em seu imperativo de felicidade. Segundo Becker (2008), esse discurso leva a “entender o capitalismo como uma economia de gozo” (BECKER, 2008, p. 10), levando o indivíduo a ser um ser exangue de desejo e, em contrapartida, um ser tomado por um excesso subjetivado chamado de gozo (GOES, 2008). Lacan, relendo Freud, diz que “o gozo aponta para um mais além do princípio do prazer, o que o coloca tributário da pulsão de morte ou talvez mais do que isto, seu correlato, sua expressão sintomática” (GOES, 2008, p. 166). Com o agenciamento desse discurso criador de ilusão, tudo parece possível ao consumidor, toda limitação é superável, inclusive a da relação sexual como impossível. Esse discurso promete obturar no sujeito sua divisão e, com isso, trazer a impressão de que é possível viver sem nada faltar - podemos chamar de falta da falta.

Lacan (2011) afirma que o desejo causa o sujeito em natureza dividida e, por isso, marcada pelo não exato.

O *a* vem substituir a *hiância* que se designa no impasse da relação sexual e reproduz a divisão do sujeito, dando-lhe sua causa, que até então não era apreensível de maneira alguma, porque é próprio da castração que nada possa enunciá-la, propriamente falando, uma vez que sua causa está ausente. Em seu lugar vem o objeto *a*, como causa substituta do que constitui, radicalmente, a fala do sujeito. (LACAN, 1969-1970/1992, p. 335).

Assim, o desejo na psicanálise é marca do sujeito inconsciente, lugar de não-sentido, “verdade do real” e impossibilidade de acesso ao objeto *a*. O sujeito encontra-se no não pensado, no que escapa à posse do objeto (necessidade e demanda), no que não se formula, no que cai. Antes de passarmos à reflexão de Lipovetsky, podemos ainda citar Lacan (1957-1958/1999) sintetizando o lugar do desejo, diferenciando-o de demanda e satisfação:

Esse lugar está sempre para além da demanda, considerando que a demanda almeja a satisfação da necessidade, e no aquém da demanda, na medida em que esta, por ser articulada em termos simbólicos, vai além de todas as satisfações para as quais apela [...] É no espaço virtual entre o apelo da satisfação e a demanda de amor que o desejo ocupa seu lugar e se organiza [...]. Como tal, o desejo sempre ultrapassa qualquer espécie de

resposta que esteja no nível da satisfação, pede, em si mesmo, uma resposta absoluta, e, portanto projeta seu caráter essencial de condições absoluta em tudo o que se organiza no intervalo interno entre os dois planos da demanda, o plano do significado e o plano do significante. É nesse intervalo que o desejo deve ter lugar e se articular. (LACAN, 1957-1958/1999, p. 418-419).

O lugar onde se situa o desejo é sempre ambíguo e delicado, pois o sujeito nesse campo tropeça e é, para sempre, não respondido como esperava.

Passemos à leitura de Lipovetsky sobre o tema.

Vale recordar o contexto de utilização do termo “desejo” em Lipovetsky (2007). Ele está em diálogo com a sociedade do hiperconsumo em “A felicidade paradoxal”, onde encontramos a expressão “sociedade do desejo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 35). O acento do autor está no princípio da coletividade, não da singularidade. O um a um da psicanálise dá lugar ao sujeito social, indivíduos reunidos em sociedade e lidos a partir desta, em relação com a necessidade e a demanda. Lipovetsky (2008) comenta que o hipermoderno tem um estilo de vida que não pode ser concebido sem alguns objetos fundamentais para a vida prática, como o carro, o celular, a geladeira, o fogão, a máquina de lavar, dentre outros.

O psicanalista David-Ménard (1996) explica que a necessidade diz respeito aos aspectos de bem-estar, ao princípio orgânico, às necessidades físicas. A demanda está no apelo dirigido a um Outro que, como diz Lacan (1957-1958/1999), tornou-se intermediário do desejo do sujeito. A demanda dirigida ao Outro da linguagem, torna-se algo da “ordem linguageira da demanda de amor” (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 118). Ela vem do campo do Outro, no qual o sujeito crê poder satisfazer-se quanto ao que, em última instância, é sempre da ordem do amor.

Logo, na modernidade, os objetos eram produzidos pelo mercado visando ao bem-estar, apostando num discurso das necessidades, mas o discurso da demanda suplanta-o atualmente: um carro, um celular são adquiridos como uma promessa de felicidade além de bem-estar ou conforto, com a expectativa de que respondam a uma demanda de amor, garantia por parte do outro a quem tal demanda é dirigida e cuja resposta se espera. Segundo Lacan, esse Outro não só é aquele a quem o sujeito demanda algo, mas “[...] passa a ser também o lugar onde deve ser descoberto o desejo” (LACAN, 1957-1958/1999).

O mercado está o tempo inteiro trabalhando com o imaginário, fazendo crescer a ideia de que o sujeito será atendido naquilo que espera receber via

gadgets. Quando se lança um novo produto, utiliza-se a linguagem do desejo para produzir a demanda, não apenas a necessidade do conforto material. Um produto tem saída no mercado mais pelo marketing que faz explorando o registro imaginário do que pelo que pode oferecer em si. Esse imaginário, recorda Safatle (2011), é “um conjunto de imagens ideais que guiam tanto a relação do indivíduo com seu ambiente próprio quanto o desenvolvimento de sua personalidade” (SAFATLE, 2011, p. 2). A personalidade do hipermoderno sedimenta-se na ilusão de uma imagem que induz ao consumismo.

Tudo flui rápido para que um novo objeto se sobreponha ao anterior sem deixar intervalo para que o sujeito se pergunte sobre a real necessidade de sua aquisição. Como afirma Lipovetsky (2008), a lógica do mercado banuiu o princípio da permanência dos objetos de necessidade, suplantando-o com o discurso das demandas transitórias. Não consumimos apenas porque necessitamos, mas porque criamos demandas, vivemos a expectativa de um Outro que nos atenda no que esperamos receber de forma ilimitada. Lipovetsky (2008) fala sobre o fim do limite frente à impressão de que o hipermoderno pode tudo e em qualquer lugar: “a modernidade não tem mais limites [...] temos o sentimento que vem de qualquer parte de que as coisas estão chegando ao extremo” (LIPOVETSKY, 2008, p. 2). O mercado impõe que só se é feliz se possuir, posse que vai de bens materiais, simbólicos, a culturais e a formas de vida, fazendo crer que podemos ser quem idealizamos e como quisermos. Consumir é uma resposta à demanda de amor dirigida ao campo do Outro.

Lipovetsky fala da lógica econômica do marketing frente à política do consumo de objetos.

A lógica econômica realmente varreu todo o ideal de permanência. É a regra do efêmero que governa a produção e o consumo dos objetos [...] por natureza, o novo é superior ao antigo [...]. Certos especialistas em marketing e em inovação podem assegurar que, em dez anos, 80 e 90 por cento dos produtos atuais estarão desclassificados, serão apresentados sob uma forma nova. (LIPOVETSKY, 2008, p. 160).

O autor utiliza, para expressar seu pensamento sobre o tema, o conceito laciano de *gadget*, símbolo da economia frívola da moda. No mercado, encontramos facas de todos os tipos, até mesmo faca elétrica até para ostras; barbeadores com três ou mais posições de corte; televisores que possibilitam

funções que passamos uma vida inteira sem aprender a usar. Da mesma forma ocorre com o celular, a máquina digital, a filmadora, entre outros objetos de consumo. Conclui Lipovetsky:

Estamos mergulhados no excesso e na profusão dos automatismos, num meio de deslumbramento instrumental [...] o gadget pôde aparecer como a essência e a verdade do objeto de consumo, utensílio nem realmente útil nem realmente inútil: tudo desemboca potencialmente no gadget, do tostador de pão elétrico com nova posições ao aparelho de som estéreo sofisticado, todos os nossos objetos são destinados à moda. (LIPOVETSKY, 2008, p. 160 e 161).

A hipermodernidade enquanto sociedade de consumidores move-se mais, como já dissemos, pelo discurso da demanda do que da necessidade, extrapolando o discurso do útil e do necessário. Como diz Dichter, comentado por Lipovetsky (2007), o status na aquisição de objetos e formas de vida torna-se motivação secundária para os consumidores. Ter um objeto de consumo é mais uma forma de inserção ou ascensão ao campo do Outro da linguagem e do discurso social do que de conforto e bem-estar: “dispor do ‘supérfluo’ aparece cada vez mais como um comportamento legítimo, uma finalidade em si” (LIPOVETSKY, 2007, p. 40). Passa-se a consumir o imaginário da marca, seu valor imaterial, criando certo fetichismo das marcas sobre os indivíduos, traduzida pelo “culto contemporâneo das marcas” (LIPOVETSKY, 2007, p. 48), que deixa de ser exclusividade das elites para se tornar presente em todas as classes sociais, na democracia do desejo.

Junto à aquisição desses objetos, está em questão a relação do sujeito com a fantasia. Afirma Lipovetsky (2007) sobre esta desconstrução da ideologia das necessidades: “o consumo pode ser interpretado como uma lógica de diferenciação social. Nada de objeto desejável em si, nada de atrativo das coisas por si mesmas, mas sempre exigências de prestígio e de reconhecimento, de status e de integração social” (LIPOVETSKY, 2007, p. 38). Com um objeto de última geração, o consumidor sente-se inserido na tendência da moda, atualizado a partir de um objeto, além do fato de alguns desses produtos possibilitarem o acesso a grupos e meios sociais, sendo assunto entre as pessoas ou marca de exclusão. Logo, são uma espécie de passaporte para a aceitação do Outro.

O triunfo dos *gadgets*, como nomeia Lipovetsky (2008), traduz o momento do consumo de massa inicial, em sua visão. Porém, na contemporaneidade esse cenário estaria mudando. Lipovetsky tem um olhar mais propositivo sobre a

sociedade de consumo atual e acredita estarmos entrando em um “tempo de reconciliação dos homens com o meio material, onde o consumo torna-se mais adulto [...] imperativo industrial do novo se encarna agora numa política de produtos coerente e sistemática” (LIPOVETSKY, 2008, p. 162).

Concluimos o seguinte: embora utilize o termo “desejo” ligando-o ao campo da fantasia (imaginário de felicidade pela via da aquisição de objetos), Lipovetsky parece circular com maior propriedade pelo nível da necessidade e da demanda. Não encontramos uma oposição frontal entre essa concepção e o desejo para a psicanálise, até porque as duas dizem de uma falta. Porém, a leitura lipovetskiana talvez seja a do “desejo de alguma coisa”. Na psicanálise, embora se manifeste a partir do meio externo, a marca do desejo tem a ver com o que está no universo psíquico, na amarração do sujeito com a linguagem. A falta que causa desejo não é vista como fenômeno social da atualidade, mas marca não contingencial: “o desejo humano está fundado em uma incompletude estrutural” (FORBES, 2006, p. 5).

Lipovetsky sinaliza o desejo como falta em oposição à abundância, porém não trabalha a questão da estruturação do sujeito a partir do desejo. Deixa, contudo, o leitor pensar nessa hipótese ao dizer da “sociedade do desejo” como aquela que é movida pelo imaginário do consumo (política dos *gadgets*): “toda a cotidianidade está impregnada de imaginário de felicidade consumidora, de sonhos [...] o período heróico do consumo rejuvenesceu, exaltou, suavizou os signos da cultura cotidiana” (LIPOVETSKY, 2007, p. 35). Talvez o ponto discordante da psicanálise venha do fato de Lipovetsky colocar todo o acento do desejo na questão do consumo e não no sujeito estruturado a partir da falta fundante, tendo a castração como anterior a todas as contingências da história. Se, para a psicanálise, o desejo está ligado ao que é da ordem inconsciente, para Lipovetsky a sociedade do desejo é consciente, dirigida ao eu, marcado pela fenomenologia e pelo social.

Apesar dessas diferenças, o autor colabora com a investigação psicanalítica, analisando os centros de consumo hipermodernos e dizendo que eles “não vendem apenas mercadorias, consagram-se a estimular a necessidade de consumir [...] impressionarem a imaginação, despertarem o desejo, apresentar a compra como um prazer” (LIPOVETSKY, 2007, p. 31).

Ao postularmos o termo “sociedade do desejo” como noção contingencial do ser humano, podemos entender a evolução do consumismo com o que Lipovetsky (2007b) chamará de três fases da sociedade de consumo. A primeira diz do ciclo de

aparecimento das grandes marcas internacionais, como Coca-cola, Protector & Gamble, Kodak, entre outras no final do século XIX e início do XX, transformando o cliente tradicional em consumidor moderno, ligando-o à abundância do consumo em massa, ainda centrado na classe burguesa. A segunda fase diz da democratização do desejo, depois da II Guerra Mundial até o início dos anos setenta: “a fase II apresenta-se como o que se chamou de ‘sociedade da abundância’” (LIPOVETSKY, 2007, p. 32), fazendo aparecer o poder de compra cada vez maior da sociedade como um todo, revolução comercial com mais produtos e tempo de utilidade menor; as “próteses mercantis” invadem a vida cotidiana dos consumidores, criando o que Lipovetsky chama de “vontade crônica de consumo” ou “vírus da compra”:

A fase II se mostra como “sociedade do desejo”, achando-se toda a cotidianidade impregnada de imaginário de felicidade [...] A sociedade de consumo criou em grande escala a vontade crônica dos bens mercantis, o vírus da compra, a paixão pelo novo, um modo de vida centrado nos valores materialistas. (LIPOVETSKY, 2007b, p. 35-36).

Por fim, a terceira fase diz respeito ao momento contemporâneo, a partir dos anos setenta, novo momento histórico do consumo chamado intimizado ou hiperindividualista: “eis chegada a época do hiperconsumo, fase III da mercantilização moderna das necessidades orquestrada por uma lógica desinstitucionalizada, subjetiva e emocional” (LIPOVETSKY, 2007b, p. 41). Essa fase marca a consolidação do sujeito hipermoderno, chamado de *Homo Consumericus*, capaz de gestar uma constituição identitária não centrada em tradições, religiões, política ou questões sociais, mas no consumo individualista, nas necessidades pessoais e não nas do outro.

Institui-se não só os serviços de consumo *à la carte*, mas também os que possibilitam novas experiências ligadas ao tempo e ao espaço. Nos países desenvolvidos economicamente, o comércio instalou-se nos lugares mais variados possíveis: estações de metrô, ônibus e até hospitais. Onde o ser humano se aglomera, ainda que de passagem, o hiperconsumo tem lugar:

As estações assemelham-se a mais a centros comerciais que a locais onde se toma trem [...] nos postos de abastecimento [...] Até nos hospitais estão interessados no comércio de trânsito... Na fase I e II, os consumidores deslocam-se para se dirigir às lojas; na fase III, é o comércio que vai a eles, instalando seus locais de venda em função dos horários de freqüentação e dos fluxos de passagem. (LIPOVETSKY, 2007b, p. 106 e 107).

Segundo Lipovetsky (2007b), na sociedade atual o consumo é contínuo, sem interrupções, pausas ou falta de ofertas. Em função da expansão do hiperconsumo, a legislação e os trabalhadores vão se tornando favoráveis à abertura das lojas também aos domingos e feriados, “[...] funcionando dia e noite, 365 dias por ano [...] a fase III trabalha em dilatar a organização temporal do consumo [...] eliminando os tempos ‘vagos’ ou ‘protegidos’ [...] à ordem do mercado” (LIPOVETSKY, 2007b, p. 109). Esse momento tornou-se hegemônico e invadiu a existência humana, gerando efeitos paradoxais.

Silva (2007) resume os três estágios do consumo de Lipovetsky apresentados acima. No primeiro, situa o capitalismo de massa presente no final do século XIX; no segundo, período pós-segunda guerra, refere-se à “sociedade de abundância”; atualmente, estaríamos imersos em uma forma de consumo que tem início no final do século XX, “[...] oferta permanente de produtos em escala e intensidade jamais observadas. Segundo Lipovetsky, entrou-se assim num terceiro estágio do capitalismo, ao qual chamou ‘a sociedade do hiperconsumo’” (SILVA, 2007, s/p).

Passemos à questão do vazio na contemporaneidade. Falar sobre o vazio é tentar situá-lo, independentemente da teoria apresentada, como uma ausência em relação à qual que se pode dizer apenas por seu entorno, pois, ao qualificá-lo, ele não seria vazio e sim cheio de sentido: “se o vazio é, de um ponto de vista teórico qualquer, quantificável, então o próprio vazio não é vazio. É antes, e ao contrário, um conjunto de ausências significativas e, portanto, significativas” (VOGT, 2008, s/p). Busquemos a leitura do vazio na abordagem lipovetskiana e lacaniana.

Lipovetsky (*apud* NATÉRCIA; VALENTE, 2008) comenta que, na década de oitenta, a sociedade vivia um período de esvaziamento das grandes ideologias da modernidade, como as do progresso, do socialismo e do nacionalismo. Tal leitura, diz o autor, continua verdadeira, mas o interesse por temas públicos tornou-se à *la carte*, fugidio:

Penso que não seja um desinteresse absoluto, um vazio absoluto e niilista. É um estágio em que os cidadãos mobilizam-se em função de seus interesses, e não de maneira sistemática ou em função de uma problemática do dever da cidadania. (LIPOVETSKY, 2008, s/p).

Esse tipo de interesse ganha feições de vazio enquanto expressão do enfraquecimento do que é da ordem da *res cogitas*, do público. Os indivíduos

continuam reunindo-se em função de questões que tocam sua vida cotidiana e não tanto de causas abstratas. Temos o exemplo dos temas da ecologia, do consumidor e da violência social: “entendo que não haja um desinteresse absoluto, e sim um interesse que se manifesta menos em função de perspectivas universalistas” (LIPOVETSKY, 2008, s/p). A abordagem da questão do vazio em Lipovetsky na década de oitenta faz pensar em uma metáfora para falar não do “vazio absoluto”, mas da perda de orientações presentes até as décadas anteriores: “[...] desorientação, um vazio de referências estruturantes que não vem do fato de não existirem, mas de simplesmente terem se tornado flutuantes e muito numerosas” (LIPOVETSKY, 2008, s/p). Alguns exemplos: a arte que se mistura com o que é “não-arte”; os homossexuais que constituem família e têm o direito de se casar e adotar filhos; a noção política de esquerda que já aceita o sistema capitalista, etc. Lipovetsky conclui dizendo que vivemos, hoje, “numa situação de confusão, de complexidade [...]. Não estamos no vazio puro, mas sim perdidos entre tantas referências” (LIPOVETSKY, 2008, s/p).

Segundo Silva (2009), o conceito de vazio é uma síntese do pensamento de Lipovetsky (2009). Em “A era do vazio”, o vazio encontra-se no discurso pós-moralista e pós-utópico, onde a revolução acontece de forma permanente e cotidiana, não mais em momentos da história. Olhar para a sociedade sob a ótica do vazio é constatar o enfraquecimento de costumes frente ao aumento da força do consumo de massa, apontando para o processo de personalização, referente à instauração da singularidade na contemporaneidade. O autor diz ainda do tipo de organização social de controle disciplinar que se fez presente até meados do século XX. Do ponto de vista negativo, esse processo aponta a ruptura da sociedade disciplinar e, em uma visão positiva, estrutura-se sobre a noção de necessidade de uma vida mais flexível, livre e de respeito às diferenças. O processo de personalização está ligado diretamente ao princípio do vazio: ambos dizem respeito ao indivíduo marcado pela superação dos discursos disciplinares da vida social e ao enfraquecimento das grandes ideologias sociais de cunho universalista da modernidade. Antes, os indivíduos moviam-se mais pelos interesses individuais, pelo discurso das necessidades pessoais e, conseqüentemente, pelas estratégias de sedução do consumo. É o processo de personalização que concebe o vazio, “gerando o vazio colorido, a flutuação existencial” (LIPOVETSKY, 2009, p. XX). Conclui o filósofo: “se o processo de personalização é inseparável de uma

esterilização cuidadosa do espaço público e da linguagem [...] ele é também inseparável de uma animação rítmica da vida particular” (LIPOVETSKY, 2009, p. 6).

A chamada singularização dos indivíduos contemporâneos é conferida pelo sistema social externo. Há na sociedade uma organização e uma movimentação da cultura, lógica que não é marca do sujeito e sim da contingência em Lipovetsky. O que impulsiona o processo de individuação do sujeito da massa não é de ordem constitutiva, mas modelado por estratégias ditas de personalidade da era do esvaziamento do espaço público e dos princípios sociais em vista dos individuais:

O processo de personalização, impulsionado pela aceleração das técnicas, pela administração, pelo consumismo de massa, pela mídia, pelo desenvolvimento da ideologia individualista e pelo psicologismo, leva ao ponto culminante o reinado do indivíduo. (LIPOVETSKY, 2009, p. 8).

Esse processo move-se no sentido da anulação do sujeito em sua singularidade e tem uma aparência que funciona em vista da promoção da cultura do bem-estar, cujo umbigo é o consumismo impulsionado pela política dos objetos. Portanto, o esvaziamento do indivíduo de Lipovetsky não é da ordem constitutiva do sujeito, mas fruto de um esforço da sociedade atual de esvaziar os elementos culturais de outrora, centrados no discurso e na ética social. Conclui ele: “é o Eu que desta vez se apresenta despido, esvaziado de sua identidade, paradoxalmente pelo seu hiperinvestimento” (LIPOVETSKY, 2009, p. 37).

Lipovetsky faz um caminho distinto do proposto pela psicanálise. Se, para ele, o vazio é consequência do movimento da história e da cultura das últimas décadas, para a teoria psicanalítica ele é princípio estruturante do sujeito e tem a ver com seu processo singular, sua posição subjetiva, considerado no caso a caso, a partir da falta. Ligado à angústia, o vazio para a psicanálise é anterior às condições socioculturais e ao momento histórico, embora não esteja desatrelado deles. A história interfere na constituição do sujeito, mas não cria o vazio, como nos faz pensar Lipovetsky. Jorge (2008) comenta que, na teoria lacaniana, falamos de um cavo, chamado por Lacan de objeto *a*, para sempre perdido e, por isso, preenchível temporariamente por qualquer objeto: “é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo [...] eternamente faltante”

(LACAN, 1964/2008, p. 176). O objeto deixa um lugar que se mostra apenas como agalma - ornamento, borda. “É um objeto faltoso, ou, nos dizeres de Freud, para quem o encontro do objeto é sempre reencontro, é um objeto perdido que o sujeito busca *reencontrar*” (JORGE, 2008, p. 139). A busca pelo reencontro revela o objeto como uma espécie de “des-objeto”, que não existe ou existe enquanto pura falta (JORGE, 2008).

Carmen da Poian (2000) aborda a questão sob a ótica epistemológica. Ela parte do seguinte princípio: “a questão do vazio me parece ser o ponto que enraíza todos os campos da experiência humana. Sem a existência deste furo o movimento vital, qualquer que seja, não seria possível” (POIAN, 2000, p. 54). O vazio garantiria o espaço da diferenciação de cada um frente ao Outro da cultura e da linguagem. A divisão do sujeito, “[...] ao mesmo tempo, é efeito da marca e suporte desta falta” (LACAN, 2003, p. 207), e é por isso que o sujeito se sustenta em vários movimentos discursivos: “o sujeito é aquilo que responde à marca com aquilo que falta a ela” (LACAN, 2003, p. 207). Lacan diz: “o objeto da psicanálise não é o homem e sim, aquilo que lhe falta” (LACAN, 2003, p. 218), não é a busca de sentido ou o que pretende restituir o preenchimento da falta, mas a própria falta.

Poian (2000) chama esse vazio de espaço de ausência (de sentido), brecha irrepresentável e não preenchível, lugar não espacial que mobiliza o sujeito em seu processo de criatividade: “o próprio sujeito é faltoso de uma imagem para representá-lo” (POIAN, 2000, p. 55). Sendo assim, ele é fonte inesgotável do desejo, resultado da experiência da castração, outro nome do vazio em psicanálise. Tem, porém, outra face. Se por um lado ele movimenta o sujeito ao longo da vida, também pode ser capaz de paralisá-lo, como na depressão e na melancolia: “podemos dizer que a ausência no luto cede lugar ao vazio na depressão e ao nada na melancolia [...] o vazio se petrifica numa depressão contínua ou nada se estabelece no estado melancólico” (POIAN, 2000, p. 55-56).

Poian (2000) analisa o vazio experimentado pelo sujeito na contemporaneidade a partir de um olhar diferente do de Lipovetsky, em uma via de raciocínio crítica. Ela vê a atualidade marcada pela perda de sentido dos valores sustentados pelas sociedades tradicionais. Com isso, haveria um mal-estar social proveniente da ausência da lei e da função paterna, marcando uma “sociedade sem herança, indivíduos órfãos de ideais e de verdades simbólicas [...] a sociedade

trocou a ordem e a segurança pela busca do prazer e da liberdade individuais” (POIAN, 2000, p. 57).

Com a fragmentação do tempo, presenciamos o declínio da função paterna e a perda de referências duradouras. O mundo centrado no curto prazo, voltado para o tempo imediato, esvaziado de sentido e, conseqüentemente, do campo do simbólico e do imaginário faz avançar o campo do real. Os múltiplos sentidos estabelecidos entre um significante e outro parecem desaguar na redução desses ao concreto, fazendo o sujeito sentir-se mais biológico do que simbólico, sem passado e sem futuro, respondendo com os *gadgets* da farmacologia e as técnicas terapêuticas para aliviar o mal-estar pela via de uma promessa atrelada a uma descarga de significações.

Trabalhando o autor Christopher Lash, Poian (2000) diz que o consumidor, eternamente insatisfeito, é produzido pelo marketing da sociedade: “a única universalidade que o mundo atual aceita é a do mercado e a da moeda. Fora disto cada um está encerrado em sua tribo, buscando identificações a valores cada vez mais difíceis de serem encontrados” (POIAN, 2000, p. 61). A resposta vem por um consumismo frente ao qual o sujeito parece não poder se abster dos objetos.

Como afirma Melman (2003), na sociedade do vazio há um lugar para o sujeito, mas sem sua dimensão específica de divisão, de subjetividade. Esse sujeito, conclui, “[...] não é mais dividido. É um sujeito bruto. Pois falar de sujeito dividido é já dizer que ele se interroga sobre sua própria existência [...] ele é um sujeito comum” (MELMAN, 2003, p. 27), que encontra algum valor na medida em que compra ou vende para comprar ainda mais.

Tarrab (2004) comenta que, se existe uma clínica que recusa o inconsciente, é a do consumo. Capaz de dar sentido ao vazio, nela os sujeitos são não-analisáveis, tendo o inconsciente rechaçado por um saber quase religioso: “a clínica do consumo é a clínica cognitivista para as anoréxicas e os fóbicos; é a clínica das regulamentações da ingestão de comida para as bulímicas” (TARRAB, 2004, p. 56). O sujeito objetaliza-se no intuito de acabar com a falta estruturante. Como percebemos ao abordar o discurso do capitalista, o sujeito autoriza-se hoje a ser colocado no lugar de objeto de manipulação do outro, em uma vida ditada pelo consumo. O que aparece é uma promessa de prazer, mas o que se impõe na verdade é a ética do gozo, um gozo ilimitado e desmedido, que age soberano sobre o sujeito.

Recordamo-nos do homem desbussolado de Miller (2004). Para ele, “os sujeitos contemporâneos, pós-modernos ou hiper-modernos, são desinibidos, neo-desinibidos, desamparados e desbussolados” (MILLER, 2004, p. 25). Esse sujeito sem rumo emerge do contexto da dissolução da moral civilizada do século XIX, época vitoriana e da passagem do mundo agrário ao mundo industrial. Na civilização atual, a bússola adviria do discurso do capitalista. Daí, Miller questiona: “o objeto a não seria a bússola da civilização de hoje? E por que não? [...] é nossa hipótese, a de que esse objeto se impõe ao sujeito desbussolado” (MILLER, 2004, p. 2).

Ressaltemos o uso que a teoria psicanalítica tem feito do conceito de Lipovetsky de hipermodernidade como tradução do que é a sociedade contemporânea e de como o sujeito tem se relacionado nela com o consumo. É notória a frequência de uso desse significante para nomear nosso tempo por autores diversos, como Jorge Forbes, Marcus André Vieira, Jacques-Alain Miller, entre outros. Esse aspecto talvez possa ser atribuído ao fato de que Freud é um dos autores mais lidos por Lipovetsky, como ele mesmo afirma (LIPOVETSKY, 2010).

Segundo o criador do conceito hipermodernidade, “vivemos em uma cultura paradoxal, dividida entre o excesso e moderação” (LIPOVETSKY, 2004, s/p). Ao mesmo tempo, somos testemunhas de sintomas ligados à abundância e à escassez, como vemos no contraponto entre a obesidade, que aparece cada vez mais no Brasil, e os casos crescentes de bulimia e anorexia. Lipovetsky (2007a) explica que a sociedade hipermoderna é marcada pelo jogo de opostos: “a hipermodernidade não é nem o reino da felicidade absoluta, nem o reino do niilismo total. Em certo sentido, não é nem o resultado do projeto das Luzes, nem a confirmação das sombrias previsões nietzschianas” (LIPOVETSKY; CHARLES, 2007a, p. 43). Falamos da modernidade superlativizada, levada a pontos extremos com os princípios do indivíduo, da democracia, da valorização do mercado e da tecnociência.

Não estamos mais em uma modernidade destruída, mas em um regime hiperbólico, superlativo, porque já não existe um contramodelo ao que está posto [...] Hoje, não há outro modelo que não a democracia ou o mercado globalizado. (LIPOVETSKY, 2004, s/p).

Hipermodernidade é a modernidade sem limites, sem barreiras e sem projetos alternativos. Cidades como Xangai, Mumbai, São Paulo, Pequim, Tóquio são a

imagem desse mundo ilimitado. Tal princípio pode ser levado também a outras áreas, como a ciência, a técnica e a informática.

[A hipermodernidade] é uma tensão entre viver o presente e as reações ao futuro [...]. Assim a temporalidade seria dominada pelo precário e pelo efêmero, primado dos gozos do aqui e agora. Também seria marcado pelo impulso ao consumismo e à comunicação de massa. (MACEDO, 2004, p. 1).

Para Lipovetsky (2004), o hipermoderno é um ser hiperindividualista, preocupado com suas necessidades pessoais de lazer, conforto e bem estar. Com menos proteção das instituições, ele assume sua própria existência:

Ele está mais entregue a si mesmo, o que implica em ter de se buscar a si e a se auto-inventar [...] Ele está mais frágil. [...] Isso se mostra por toda parte: o indivíduo que é mais legislador de sua própria existência é também mais frágil do que antigamente. (LIPOVETSKY, 2004, s/p).

Os novos dramas desse indivíduo fazem com que o século XXI se apresente como marcado não tanto pelas lutas sociais de classe, mas pelas questões do homem hipermoderno. A hipermodernidade traz o fim das grandes narrativas da modernidade, universalizando uma única: a do hiperconsumo. Segundo Charles (2009), “a metanarrativa, longe de ter desaparecido, continua sendo atual, apesar de ela apresentar, atualmente, uma forma mais individualizada do que coletiva, tendo sido modificada pela lógica hipermoderna” (CHARLES, 2009, p. 33). Nessa nova metanarrativa, todos se entendem, se movem, se projetam e se comunicam crendo na felicidade pela aquisição de objetos de consumo: “o imperativo é mercantizar todas as experiências em todo lugar, a toda hora e em qualquer idade” (LIPOVETSKY, 2007, p. 13).

O futuro da hipermodernidade dependerá de sua capacidade de fazer a ética da responsabilidade triunfar sobre os comportamentos irresponsáveis. Estes não vão desaparecer sozinhos, pois se inscrevem necessariamente na lógica da hipermodernidade. (LIPOVETSKY, 2007, p. 45).

O passo seguinte em nossa trajetória de pesquisa é compreender melhor a utilização do conceito de hipermodernidade pela psicanálise lacaniana quando em diálogo com temas contemporâneos. No Brasil, Forbes é um dos que mais faz uso do termo, tendo realizado debates e até seminários sobre o mesmo. Embora

apresente pontos de discordância de Lipovetsky, ele revela proximidade com seu pensamento. Utilizando tal nomenclatura para falar da contemporaneidade, diz da perdas de referências, falando de uma identidade em crise no século XXI: “com a ajuda da psicanálise podemos perceber uma quebra no ponto de referência da identidade humana” (FORBES, 2006, p. 4).

Alguns pontos fundamentais do laço social teriam sido rompidos, levando a uma horizontalidade e ao princípio de eliminação das diferenças. Lipovetsky também diz que a sociedade moderna propunha a igualdade, mas foi na hipermodernidade que ela aconteceu enquanto “bem-estar para todos” (LIPOVETSKY, 2006, p. 66). Há uma quebra do eixo vertical, que quer dizer a “desorientação da pulsão [...] quando muda o laço social, o homem muda. Nessa quebra, novas doenças surgem, assim como novas soluções” (FORBES, 2006, p. 6). No mundo desbussolado, sem referencial ético além da ligação com os *gadgets*, “a cultura de classe deu lugar a individualidade autônoma”, diz Macedo (2004). A pressão do hiperindividualismo revela, por outro ângulo, o enfraquecimento das instituições que promovem laços coletivos, e os sintomas que surgem no tempo presente convocam o ser humano para que se recoloca frente a seu desejo enquanto via de singularização.

Forbes apresenta a leitura de Lipovetsky sobre a constituição da hipermodernidade sob traços que definem seus laços sociais: “o individualismo, o tecnicismo e o mercado, que multiplicam seu alcance sobre as relações humanas [...] Quanto ao seu estilo, Gilles desenvolve seus textos a partir de paradoxos” (FORBES, 2006, p. 64). Se existe um ponto de distinção da hipermodernidade, na leitura de Forbes, é o fato de que repousa sob o princípio da paradoxalidade, época em que opostos se encontram, levando tanto ao velho quanto ao novo. Estamos falando de um paradigma plural, capaz de alojar em seu cerne tendências e verdades opostas. Lipovetsky (2006), em obra em comum com Forbes, comenta que a atualidade vive uma espécie de reconhecimento e promoção do excesso, mas também de discurso da moderação: temos a massificação ou padronização cultural e a promoção do discurso do hiperindividualismo: “ao mesmo tempo em que os fatos se sucedem mais rapidamente e tudo se consome de imediato, surpreendo-me com a reabilitação, o reinvestimento feito no que há de mais antigo” (LIPOVETSKY, 2006, p. 109).

Outra característica da hipermodernidade é a diluição dos territórios que separavam o campo virtual do real (entendemos o real, aqui, como realidade). O

universo da mídia e do hiperconsumo promovem a chamada dinâmica da dessimbolização. Nesse aspecto, Lipovetsky é bem psicanalítico, operando, a nosso ver, com a noção do princípio do discurso do capitalista na hipermodernidade: “é como se, daqui por diante, existisse só a sensação imediata, que não passaria mais pela linguagem, pelo significado, e como se só houvesse a exigência de satisfação direta e pulsional dos desejos” (LIPOVETSKY, 2006, p. 109).

No discurso do capitalista, o que o hiperconsumo prega é que seria possível ao sujeito (\$) estabelecer contato direto com o objeto *a*, o que promove, como consequência, a supressão do sujeito. No enfraquecimento da relação com o outro, colocando em seu lugar um objeto, Lipovetsky acredita que o sujeito fica entregue à pulsão de morte. Ele sublinha, em diálogo com Forbes: “esta teoria tem tradução em uma lógica temporal, se dissermos que o indivíduo da hipermodernidade vive no estrito presente, quando o significado, a pausa e as palavras perdem o valor, restando apenas a sensação brutal” (LIPOVETSKY, 2006, p. 109), a pulsão de morte. Forbes (2009) fala que a hipermodernidade diz respeito ao princípio da expansão da modernidade em todas as direções da existência humana: “a hipermodernidade quer dizer uma modernidade ilimitada, extensa a todos os domínios humanos” (FORBES, 2009, p. 1).

Enquanto as pessoas reuniam-se “em nome de”, “em torno de”, haveria no seio da sociedade uma ética reguladora das relações. Com a decadência social da função paterna, a hipermodernidade aparece como o tempo consagrado à globalização, e o homem desbussolado é “o homem que não sabe o que fazer, nem escolher entre os vários futuros que lhe são possíveis hoje: sem pai, sem norte, sem bússola”. (FORBES, 2010, p. 14). Padece não de falta de opções, mas de seu excesso. A palavra parece perder seu lugar no pacto social, ficando exposta ao “curto circuito do gozo. O gozo que prescinde de palavra é, em consequência, ilógico e desregrado” (FORBES, 2010, p. 15). O autor cita exemplos desse gozo em ruptura com a palavra: a delinquência juvenil, o fracasso escolar, as bulimias e anorexias, a violência gratuita e sem sentido, entre outros sintomas contemporâneos. Segundo Forbes: “em cada um desses quadros podemos destacar a importância da palavra dialogada para alterar o mal-estar da pessoa” (FORBES, 2010, p. 15).

Vieira (2011) aborda o conceito de hipermodernidade para discutir a inexistência do Outro em nosso tempo. A noção de paradoxo como marca da

hipermodernidade lipovetskiana encontra ressonância nessa discussão, em associação à noção de excesso.

Uma sociedade fundada no excesso faz desaparecer o Outro Todo lacaniano para ver o princípio do Outro não-todo. Sublinha Vieira (2011) que, ao suspender a exceção (interdição) que funda a lei do Outro social limitado de “Totem e Tabu” (FREUD, 1913/1974), a hipermodernidade cria o não-todo. Ao invés de eliminar a possibilidade do Outro Todo, a exceção é justamente o que lhe dá existência: “o paradoxo de um Outro ‘que não é’ encontra sua delimitação conceitual em um conceito de difícil apreensão, o *nãotodo*, que assinala um Todo que não é, ou melhor, um Todo que é ‘não’” (VIEIRA, 2011, p. 1). O Outro Todo não é o Outro completo, que tudo pode e só existe no mito do neurótico, mas o Outro furado, que se limita porque algo se exclui dele. Já o Outro não-todo não conhece a exceção, não sendo mítico, mas paradoxal. Não é onipotente, mas disforme e carregado de um poder de destruição real por ser sem corpo e, por isso, indestrutível: “nossos dias são marcados pela prevalência da estruturação do não-todo sobre a estrutura do Todo” (VIEIRA, 2011, p. 2). Para Vieira, a modernidade não mudou seus registros, mas os levou ao excesso.

A teoria lacaniana da contemporaneidade não supõe uma ruptura com a modernidade e sim uma mudança de registro fundada na exacerbação de algo que já lá estava e em uma nova aliança entre seus principais personagens. Por essa razão, somos levados a recusar o termo pós-modernidade. A contemporaneidade lacaniana é assim uma altamodernidade, ou como prefere Miller aproximando-se de Lyповetsky, uma hipermodernidade. (VIEIRA, 2011, p. 2).

Assim, a teoria da hipermodernidade é, para a psicanálise lacaniana, uma leitura que lhe dá suporte conceitual e legitimidade. A globalização apresenta-se como “o fragmentário e múltiplo universal de um *nãotodo* global, por falta de um princípio de exceção universal, transcendente, até então encarnado pelo Pai. Um universo ilimitadamente não universal? Exatamente” (VIEIRA, 2011, p. 4).

Ao abordar compreensão da sociedade atual, Miller (2004) recorre a Lipovetsky para nomear como processo de desbussolamento o que mudou da era vitoriana para a atual. A hipermodernidade é palco da “ascensão ao Zênite social do objeto pequeno a” (MILLER, 2004, p. 2), do deslocamento da Lei paterna e sua pulverização em pequenos eixos em torno do qual os hipermodernos se orientam. Os ideais, portanto, enfraqueceram-se, criando uma nova ordem social. O pai

tornou-se relativo e “os países se uniram em comunidades setoriais: Europa, Ásia, América do Norte, América do Sul; a economia não respeita fronteiras” (FORBES, 2003, p. 25). Daí, podemos situar o excesso, ou o que Lipovetsky (2011) chama de “excrecência”, como a “superlativização” das coisas e dos indivíduos. O autor (LIPOVETSKY, 2011, p. 18) ressalta que o mundo atual “está desorientado, inseguro, desestabilizado, não ocasionalmente, mas no cotidiano, de maneira estrutural e crônica. E isso é novo”.

Esse novo indivíduo, segundo Miller (2006), não é o que era marcado pela lei. Antes, o que não estava escrito na lei era silenciado e, por isso, permitido. Hoje, na “sociedade de contrato, só é permitido o que está escrito, o que pode ser avaliado de antemão e posto no papel” (MILLER; MILNER, 2006, p. x). Não há espaço para a singularidade, para o sujeito desejante, que não é universal. No lugar da ética, da Lei paterna, a hipermodernidade tem o “objeto a” do discurso do capitalista.

O objeto a não seria a bússola da civilização de hoje? [...] É nossa hipótese que esse objeto se impõe ao sujeito desbussolado – este objeto o convida a ultrapassar as inibições. Vou escrevê-lo, muito simplesmente, com o símbolo que nos serve comumente: a → \$. (MILLER, 2004, p. 2).

Para Miller, a hipermodernidade serve bem para analisar o discurso da civilização atual, tomada como “ditadura do mais de gozar” (MILLER, 2004, p. 5). O gozo “[...] subiu para o lugar dominante [...] e, como tal, o mais de gozar é assexuado. Ele comanda. Mas, o que ele comanda? Ele não comanda um ‘isso funciona’, mas sim ele comanda um ‘isso fracassa’” (MILLER, 2004, p. 4). Sob essa lógica, descobrimos um limite por trás de uma proposta de vida ilimitada, ou, pelo menos, na qual os limites parecem cada vez mais rarefeitos.

O primado do ilimitado toca a própria significação conceitual. Lembremos que a hipermodernidade, como todos os outros conceitos da contemporaneidade, tem sua fronteira difusa e não é conceito unânime no meio científico. Mesmo que apresente aspectos positivos e negativos, Lipovetsky parece otimista ao olhar para hipermodernidade, otimismo que não é sempre inteiramente compartilhado pela psicanálise, que se mantém crítica e questionadora.

Como afirma Riolfi (2012), a lógica da sociedade hipermoderna é a do real e do gozo. Com a Lei do Pai cada vez mais em baixa e o discurso da ética cada vez mais rarefeito, a bússola vai se tornando o objeto a em sua vertente mais de gozar.

O laço do sujeito fortalece-se não com o Outro da linguagem, mas com os *gadgets*. Como afirma Safatle (2012), a lógica deste discurso é a lógica da “incitação ao gozo”. A hipermodernidade, assim, vai transformando a superfície social e econômica da cultura. Somos testemunhas da universalização da cultura mercantil, que se apodera das esferas públicas e sociais. A cultura de mercado de que fala Lipovetsky seria tão característica e universalizante que gerou um sistema de valores próprio, chamado de cultura-mundo, que “[...] não reflete o mundo, mas o constitui, o engendra, o modela, o faz evoluir” (LIPOVETSKY; SERROY, 2011, p. 11).

Da tentativa de fazer dialogar duas correntes de pensamento, recortamos algumas questões: que tipo de sujeito o hiperconsumo tem constituído e quais as suas consequências para a sociedade atual? Tendo como pano de fundo as categorias lacanianas de discurso e laço social, que futuro podemos projetar a partir do que Lipovetsky chama de totalitarismo mercantil, com a mudança das questões públicas para os interesses pessoais? O que será dos laços sociais radicalmente baseados na troca material ou no lucro? Essas perguntas ficam como ressonâncias deste capítulo e buscam incitar o diálogo com o leitor, na medida em que rumamos para a conclusão do presente trabalho.

5 CONCLUSÃO

Transgredir, porém, os meus próprios limites me fascinou de repente. E foi quando pensei em escrever sobre a realidade, já que essa me ultrapassa. (LISPECTOR, 1998).

Ao recorrer a Clarice Lispector nesta conclusão, retomamos a introdução de nosso trabalho, que destacava que escrever pode ser também um ato de transgressão, ação de atravessar, de ir além do circunscrito, em um misto de prazer e angústia. Embora partamos de um saber estabelecido pelos autores trabalhados, vimo-nos desafiados tanto a manter a fidelidade ao saber já produzido – principalmente por Lacan e Lipovetsky – quanto a fidelidade a um estilo e a uma forma de ler e escrever próprios, arriscando-nos nas articulações com os estudos realizados. Há nessa tarefa sempre um desafio, um esforço, um atravessamento pela subjetividade do pesquisador, convocando-nos a trazer algo de nós mesmos, respondendo ao desejo de escrever, mas operando sobre ele também um momento de concluir. Esta conclusão quer ser o movimento final de um trabalho para manter aberta a discussão, sustentando, segundo a ética psicanalítica, o pressuposto da falta como ponto de partida do discurso do sujeito. Por isso, mais do que encerrar a pesquisa, pretendemos dar a ela apenas um ponto de basta, como diria Lacan, e perceber o caminho realizado até aqui. Recolhemos hipóteses, bem como lançamos questões. Trouxemos ao leitor momentos de consenso e de oposição, de conjunção e disjunção entre a psicanálise lacaniana e a filosofia lipovetskiana.

Uma das motivações iniciais deste estudo teórico foi a busca do pesquisador pelo contato com a psicanálise lacaniana. Foi possível aproximarmos-nos mais desse campo de saber, através de conceitos fundamentais como a teoria dos discursos, o supereu, o discurso do capitalista, a noção de gozo, entre outros. Esse percurso também foi realizado com os conceitos de Lipovetsky, embora já tivéssemos maior trânsito pela obra desse autor.

Partimos das origens da modernidade, com a passagem da economia feudal à capitalista. Logo em seguida, dirigimo-nos à contribuição de Lipovetsky sobre a sociedade hipermoderna em seus aspectos fundamentais, tais como a noção de continuidade da modernidade e a de hiperconsumo. Chegamos à leitura psicanalítica lacaniana sobre conceitos que julgamos importantes para dialogar com a contemporaneidade. A leitura apontou para a constituição do sujeito e seus

desafios frente à cultura do consumismo, para a teoria discursiva e, principalmente, para a relação do sujeito com o objeto no discurso do capitalista. Dedicamo-nos à questão da relação com o consumismo e descobrimos o mesmo como novo sintoma social, focando o consumidor e seu empuxe ao fenômeno do endividamento como forma de obter os objetos almejados. Com esse fenômeno, o mercado do consumidor propõe ao contemporâneo uma espécie de acesso à perfeição pela via dos objetos-tampões da falta estruturante, como recordam Couto e Teixeira (2010).

Na medida em que fomos aproximando a psicanálise lacaniana e a filosofia lipovetskiana, alguns pontos tornaram-se mais relevantes. Começamos pelo conceito lipovetskiano de hipermodernidade, tomado com simpatia por psicanalistas em suas investigações sobre temas contemporâneos. Pela primeira vez na história, vivemos em um momento social representado por uma nomeação que não radicaliza sua concepção. Com a noção de hipermodernidade, encontramos um sujeito que não é concebido por um único paradigma, como foi o teocentrismo da Idade Média e o racionalismo da Idade Moderna dos séculos XIX e XIX. Pensar o hipermoderno como um ser que não seja binário e polarizado, mas paradoxal, plural e complexo parece mais próximo das discussões sobre o sujeito psicanalítico.

Essa concepção paradigmática na qual o conceito de hipermoderno é concebido parece congrega em seu centro tanto o chamado aspecto “negativo” quanto o aspecto “positivo” da hipermodernidade, segundo Lipovetsky. O autor não vê nesse modo de funcionamento do indivíduo um problema teórico ou epistemológico. Essa via discursiva parece nos apontar para o diálogo com a cultura em Freud, que chamou esses dois pólos de pulsão de vida e pulsão de morte. Lipovetsky afirma que o hipermoderno é, ao contrário das outras definições epocais, diferente porque é constituído em uma sociedade que é, em si, contraditória, paradoxal e, por isso, complexa. Porém, ainda assim, o hipermoderno tende a buscar na cultura do hiperconsumo a obturação da divisão do sujeito. É nesse aspecto que opera o discurso do capitalista, a fim de que o mercado funcione como uma neo-latua.

É no ponto cego do sujeito que opera o discurso do capitalista, a fim de que o mercado funcione como uma neo-latua. Esse ponto relevante conduziu-nos à noção da cultura do excesso, exposta por Lipovetsky com o consumismo. Embora esse autor tenha uma leitura mais otimista da questão, a psicanálise contribui com uma crítica do que se apresenta como o postulado da sociedade hipermoderna.

Diversos psicanalistas levaram-nos a perceber que o conceito de hipermodernidade parece mais oportuno do que outros que defendem a ruptura com a modernidade ou que mantêm o primado da oposição, como ocorreu com o moderno em relação ao medieval e este em relação ao Antigo. A hipermodernidade, enquanto paradigma polissêmico e paradoxal, parece ser mais próxima da leitura psicanalítica de ser humano. Isso, contudo, não quer dizer que a psicanálise assume a posição de Lipovetsky em todos os seus aspectos ou defende tal paradoxo com um olhar de otimismo.

Esse paradoxo apresenta-se de várias formas: o fenômeno da obesidade generalizada e o da bulimia e da anorexia na exaltação de um padrão de beleza; a promoção da vida sedentária gerada pela cultura do controle remoto e os sacrifícios exacerbados nas academias em busca do corpo perfeito; a destruição do meio ambiente e o crescimento de grupos em sua defesa através de campanhas ecológicas tanto de organizações independentes quanto de multinacionais que buscam diminuir sua imagem destrutiva; o uso exacerbado da razão ao lado de sua anulação; o elogio à política do excesso e as práticas de sacrifício. Logo, a cultura de hoje não só concebe como também promove que um indivíduo seja contraditório sem que isso seja visto como desvio a ser corrigido. Muitos psicanalistas têm trabalhado estas tensões sob o signo dos novos sintomas, articulando a psicanálise aos temas da cultura contemporânea.

A teoria psicanalítica analisa a sociedade do hiperconsumo como de produção de novos sintomas, criticando não o consumo em si, mas a política de excesso, que crê na relação sexual como existente, tomando, por isso, o consumismo como um dos sintomas da atualidade. Por outro lado, temos Lipovetsky, que, embora faça críticas acirradas ao hiperconsumo, acaba por se mostrar esperançoso acerca do tema em alguns aspectos. Ele acredita que esse sistema tende a integrar os diversos segmentos sociais e possibilitar o bem-estar, além de permitir o fim da cultura de classes. Além disso, crê que vivemos nos últimos anos uma desaceleração do consumo, sendo o consumidor atual menos entregue a seu fascínio e mais consciente de seus riscos. Daí o autor não acreditar na homogeneização dos sujeitos pela via do hiperconsumo: “nada mais falso, portanto, do que acreditar que o consumo reine sem restrições” (LIPOVETSKY; CHARLES, 2007, p. 36).

Outro percurso desta pesquisa foi a investigação sobre a forma de relação estabelecida pelo hipermoderno com o consumo, articulando-a com o discurso do capitalista de Lacan, levando em conta principalmente a relação do sujeito com o objeto *a*, mais-de-gozar. Trabalhamos com as categorias lipovetskianas de hipermoderno e hiperconsumo, que trazem o sufixo *-hiper* como marca dos tempos atuais. A ética do hipermoderno, vista à luz da psicanálise lacaniana, é ditada pela política do objeto *a*, produzindo o efeito social do hiperconsumo. O sujeito hipermoderno acreditar no consumo como livre acesso ao objeto enquanto fonte de satisfação. Se isso fosse possível, teríamos o fim do mal-estar, a supressão da falta e, conseqüentemente, o império da pulsão de morte. Daí podermos dizer que o sujeito hipermoderno adocece, agoniza dentro do sistema perverso do hiperconsumo.

Em nenhum outro discurso lacaniano o sujeito tem acesso direto ao objeto *a*, a não ser no discurso do capitalista. De que forma isso se realiza? Ao foracluir o sujeito, esse discurso enfraquece a função paterna, levando-o a acreditar, ainda que de forma ilusória, na possibilidade de se obter o objeto *a* diretamente. O mercado torna-se o responsável por manter essa ilusão. A interdição paterna dos outros discursos é suprimida pelo esforço contínuo de produção de objetos de consumo. Para isso, o mercado dos *gadgets* não pode dar espaço entre um objeto que cai e outro que se sobrepõe.

Como na imagem do tonel das Danaides trabalhada por Lacan (1969-1970/1992), o gozo sempre vaza, impondo ao consumidor dirigir-se a outro objeto, esperando que ele seja melhor, mais envolvente que o anterior. Essa experiência pode ser ilustrada nas trocas de objetos tecnológicos, como celulares, *notebooks*, *tablets*, dentre outros *gadgets*. O intervalo entre um produto e outro torna-se uma ameaça à “ética” capitalista, que promove a alienação do sujeito. Caso tal hiato fosse instaurado, possibilitaria a dúvida e o questionamento, que poderia levar o sujeito a desconfiar desse engodo. Enquanto isso não ocorre, o sujeito permanece consumido pelo enxame de *gadgets*, sem criar exceção na cadeia significante.

A “ética” capitalista não exige a renúncia pulsional. Pelo contrário, impõe o imperativo do mais de gozar que, segundo Melman, faz do sujeito hipermoderno um “homem sem gravidade”, movido pelo gozo a qualquer preço. Em sua relação com o hiperconsumo, em \$ → *a* do discurso do capitalista, descobrimos que, em tempos de enfraquecimento da função paterna, o reino da moda tem lugar de lei ordenadora. A moda saiu do vestuário e disseminou-se em todos os seguimentos do

hiperconsumo, sem limites em sua recriação constante: “a moda é a nossa lei porque toda a nossa cultura sacraliza o Novo e consagra a dignidade do presente” (LIPOVETSKY 2008, p. 269). Se a moda pacifica os conflitos sociais pela via da política dos objetos, também aprofunda o conflito da subjetividade, pois o hipermoderno é um ser mais livre, mas, ao mesmo tempo, mais responsável por seus caminhos. Se parece mais autônomo, nunca foi tão frágil, o que pode ser lido no que a psicanálise chama de novos sintomas.

Se existe algo em comum entre Lipovetsky e Lacan em suas teorias é o fato de que ambas trabalham com o esvaziamento dos indivíduos sociais, a perda e a falta. Vêem o vazio como uma realidade importante e necessária na investigação contemporânea, frente ao universal da cultura. Seus pontos de vista, contudo, diferenciam-se quando percebemos na leitura lipovetskiana o vazio como traço contingencial da ausência de referências disciplinares da sociedade atual.

O pensamento psicanalítico lacaniano concebe o vazio a partir da relação do sujeito com a linguagem e com a cultura, não como contingência, mas como ponto estruturante. Na leitura filosófica, o vazio é lido a partir do campo social; na leitura psicanalítica, a partir do discurso do sujeito. Várias correntes de pensamento abordam a questão, como a Filosofia, a Religião, a Sociologia, mas só a psicanálise foi capaz de sustentar esse furo inicial do sujeito sem a pretensão de tamponá-lo, como condição de existência do desejo.

Ao analisar a sociedade do paradoxo e do excesso, a psicanálise estabelece, então, a ética do sujeito desejante, marcado pela falta em sua estrutura fundante. Ela afirma que o consumismo leva o sujeito a estabelecer um laço não com o Outro da linguagem, mas com os objetos como mais-de-gozar. A questão da “ética” capitalista, constituída pela política do excesso e da completude via hiperconsumo, tornou-se a lógica da supressão do sujeito, de sua forclusão. Em direção contrária, a ética da psicanálise coloca-se é a do sujeito heterônomo, da singularidade como decorrência da castração.

O pensamento filosófico lipovetskiano estabelece a ética hipermoderna centrada no hiperindividualismo e no hiperconsumo, o que Lacan leria como o imperativo do supereu lacaniano, “goze!”. A cultura-mundo de que fala Lipovetsky apresenta um modelo único de normas, valores e princípios que se exprimem através da economia mundial, esvaziada da tradição e da noção de limite: “a cultura ética da nossa época não é sacrificial nem disciplinar [...] tudo é emocional e, ao

mesmo tempo, indolor” (LIPOVETSKY, 2010, s/p). Vive-se em uma sociedade democrática e, como tal, vista a partir da individualização. Não somos mais regidos pela transcendência moral ou religiosa, mas pela política do Estado liberal, do fim dos ideais e do sacrifício dos indivíduos em nome do bem comum. A mídia é uma das maiores responsáveis por sua vigência, com seu o princípio regulador de “sentir e viver as coisas” (LIPOVETSKY, 2010, s/p), que o autor chama de educação emocional da moral, pois funciona mais pela emoção do que pela obrigação e pela lei.

Ao contrário da ética hipermoderna que foralclui a Lei e a obrigação, relegando-a ao campo emocional, a psicanálise coloca-se frente à Lei que funda o sujeito, não a vendo como problema a ser eliminado . A sociedade seria marca do discurso do singular frente ao do universal, correndo o risco de massificar o sujeito mas sendo, ainda assim, necessária. A psicanálise lacaniana toma a linguagem como laço de sobrevivência do sujeito frente à impossível completude e à relação com o objeto *a*. Logo, a ética psicanalítica propõe a diferença. Perante a “ética” capitalista, ela apresenta-se como uma espécie de freio, de contenção à ditadura do objeto *a* elevado ao zênite social. A ética do desejo só pode existir onde há sujeito, e este só se mantém no lugar da falta que lhe estrutura.

Frente a suas escolhas, o sujeito deverá responsabilizar-se como desejante. Miller (2004) recorda que a psicanálise só pode ser pensada enquanto clínica dentro de uma ética que coloca o sujeito como responsável. Como afirma Lacan: “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis” (LACAN, 1966/1998, p.873).

Segundo Soler (1998), a verdade singular do sujeito só pode ser concebida na medida em que sua ética contraria as verdades universalizantes da hipermodernidade, oferecendo ao sujeito hipermoderno a retomada de condição desejante, sem ficar entregue à ditadura dos *gadgets*.

Ao propormos a ética psicanalítica como saída frente ao domínio do discurso do capitalista, somos levados a acreditar na possibilidade de o sujeito estabelecer questões frente à política do mais-de-gozar proposta pelo hiperconsumo. Essas questões podem fazer com que ele duvide e, ao duvidar, crie outras vias para que o desejo circule, desobstruindo sua divisão. Com essa escolha ética, apostamos que possa haver espaço para o advento do discurso do um a um.

Concluindo nossa contribuição com essa investigação, abrimos uma questão a ser pesquisada futuramente e que queremos deixar como aceno: a investigação

lacaniana sobre o amor. Lacan (1957-1958/1999) afirma que “amar é dar o que não se tem”, atrelando-o à falta, ao desejo, fazendo-nos dirigir ao outro, também faltoso, esperando algo dele.

A questão do amor é traço genuíno da ética psicanalítica porque é vista como princípio que sustenta o sujeito e sua subjetividade, ao dar o que não tem no ato de amar. Miller (2012) comenta que amar é ser capaz de reconhecer a própria falta e, nesse ato, assegurar a castração e conseguir “[...] doá-la ao outro em seu puro estado de indigência. Assim amar, não é dar o que se possui, os bens, os presentes: é dar algo que não se possui, que vai além de si mesmo” (MILLER, 2012, s/p).

“O amor, com efeito, só pode ser articulado em torno da falta, pelo fato de que, daquilo que deseja, só pode ter sua falta” (LACAN, 1960-61/2010, p. 161). Essa assertiva de Lacan sobre o amor instaura, na contramão da sociedade contemporânea, o campo da falta, o amor alojado na divisão do sujeito e sua responsabilização frente ao Outro e a suas escolhas. Esse amor convoca-nos a nos manter sujeitos e, com nossa precariedade e indigência, a sustentamos nossas escolhas e renúncias frente ao Outro da linguagem e ao outro vivente.

Fiquemos nesse ponto para nos refazermos na pausa do tempo, no silêncio da palavra e na ausência do sentido. Mais tarde, quem sabe, possamos dar continuidade ao que o tema aqui trabalhado deixa como provocação.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Sônia. **O discurso do capitalista e o mal estar na cultura**. 2010. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/19133239/Sonia-Alberti-O-Discurso-Do-Capitalist-A-e-o-Mal-Estar-Na-Cultura>>. Acessado em: 17 ago. 2010.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **A rosa do povo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1945.
- ANDRADE, Marta Rodrigues de Moraes; FERRARI, Ilka Franco. Legitimação do laço homossexual: um acolhimento possível na realidade social da hipermodernidade. **Revista Mal-estar e subjetividade** [online]. v. 9, n. 4, p. 1145-1172, 2009. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v9n4/05.pdf>>. Acesso em: 01 fev. 2012.
- AQUINO, Tomás de. Comentário ao tratado da trindade de Boécio. I, 7. In: MONDIN, Battista. **Curso de filosofia: os filósofos do ocidente**. São Paulo: Paulus, 1982. v. 1.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário ao tratado da trindade de Boécio: questões 5 e 6**. São Paulo: Unesp, 1999.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. VII.
- ARAIA, Eduardo. Ascensão e queda do consumismo. **Revista Planeta**, São Paulo, ed. 451, ano 38, abr. 2010.
- ARRUDA, José Jobson de A. **História moderna e contemporânea**. São Paulo: Ática, 1980.
- BACON, Francis. **Novum Organum**. Versão para eBook. 2002. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/norganum.html>>. Acesso em: 14 abr. 2012.
- BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 2010.
- BASZ, Samuel. Discuso. In: ESCOLA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE. **Scilicet: semblantes e sinthoma**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2009.
- BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991b.
- BAUDRY, François. Objeto. In: KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BAUMAN, Zigmunt. **Vida para o consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BECKER, Paulo. Prefácio. In: GOES, Clara de. **Psicanálise e capitalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

BESSET, Vera Lopes; VIEIRA, Marina Pereira. Psicanálise e laço social: breves considerações. **Revista Polêmica Eletrônica**. Rio de Janeiro, Laboratório de Estudos Contemporâneos, 2008. Disponível em: <[http://www.polemica.uerj.br/7\(4\)/arti-gos/lipis_3.pdf](http://www.polemica.uerj.br/7(4)/arti-gos/lipis_3.pdf)>. Acesso em: 10 set. 2010.

BRAGA, Marcus V. de Azevedo. **A ferramenta do bem**. 2004. Disponível em: <<http://www.espirito.com.br/artigos/diversos/comportamento/a-ferramenta-do-bem.html>>. Acesso em: 27 de agosto 2004.

CASTILHO, Pedro. **A vivência da linguagem em William Burroughs: o efeito *cut up***. Tese (mestrado em Psicanálise). 2004. Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte.

CHARLES, Sébastien. **Cartas sobre a hipermodernidade**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

CHARLES, Sébastien. O individualismo paradoxal, introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsky. In: LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sebastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2007;

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise Larousse**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

CIRILO JÚNIOR. 12% das famílias devem 5 vezes a sua renda. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Caderno Mercado, 1 set. 2010.

COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social, uma leitura do seminário 17. **Revista Mental**, ano 4, n. 6, jul. 2006. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/420/42000609.pdf> >. Acesso em: 03 ago. 2011.

CONTÉ, Claude. **Gozo**. In: KAUFMANN, Pierre (Org.). **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

COSTA, Domingos Barroso da. **A crise do supereu e o caráter criminógeno da sociedade de consumo**. Curitiba: Juruá, 2010.

COSTA, Regina Teixeira da. Semente do lucro. **Jornal Estado de Minas**, Belo Horizonte, Caderno Cultura, 7 ago. 2011.

COUTO, Luis Flávio Souza. **A constituição do sujeito**. Anotações de aula. Pontifícia Universidade Católica, Mestrado em Psicologia. Belo Horizonte: primeiro semestre, 2010.

DAVID-MÉNARD, Monique. Desejo. In: KAUFMANN, Pierre (Org.). **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

DESCARTES, René. **Os pensadores: René Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1989.

DOR, Joel. **Introdução à leitura de Lacan**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992. v. 1.

FERRARI, Ilka Franco. Melancolia: de Freud à Lacan, a dor de existir. **Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology online**, v. 1, n. 1, p. 105-115. Disponível em: <<http://www.fundamentalpsychopathology.org/journal/mai6/8.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano, entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

FORBES, Jorge (Org). **A invenção do futuro: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade**. Barueri: Manole, 2006.

FORBES, Jorge. A psicanálise do homem desbussolado. **Revista Psiquê, Ciência & Vida**, n. 53, mai. 2010. Disponível em: <http://www.psicanaliselacanianana.com/mural/textos/documents/JorgeForbes_Psique53_p14-15.pdf>. Acesso em: 4 out. 2010.

FORBES, Jorge. **Hipermodernidade, as reações ao futuro**. 2009. Disponível em: <<http://www.jorgeforbes.com.br/br/avesso-do-avesso/hipermodernidade-as-reacoes-ao-futuro.html>>. Acesso em: 10 out. 2009.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREUD, Sigmund. A dissecação da personalidade psíquica (1932-1933). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. XXIII.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XXIII.

FREUD, Sigmund. Carta 52 (1896). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. I.

FREUD, Sigmund. Caso 5: Srta. Elisabeth von R. (1893). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. II.

FREUD, Sigmund. O ego e o id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIX.

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XIV.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1929-1930). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.

- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1929-1930). In: FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.
- FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável (1937). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XXIII
- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do ego (1921). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.
- FREUD, Sigmund.). Uma criança é espancada (1919). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIII.
- FURBINO, Zumira. Banco Central aumenta o arrocho. **Jornal Estado de Minas**, Belo Horizonte, Caderno Economia, 21 jul. 2011.
- GALLI, Marcelo. Viver para o consumo. **Revista Filosofia**, n. 36, 2012. Disponível em: <<http://conhecimentopratico.uol.com.br/filosofia/ideologia-sabedoria/20/imprime151953.asp>>. Acesso em: 02 abr. 2012.
- GARCIA, Célio. Aceleração temporal. In ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet: a ordem simbólica do século XXI**. Belo Horizonte: Scriptum, 2011.
- GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GASPARD, Jean-Luc. **A clínica do monossintoma: a psicanálise e seus limites**. 2011. Disponível em: <<http://seer.psicologia.ufrj.br/index.php/abp/article/view/451/257>>. Acesso em: 20 dez. 2011.
- GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre. Interpretação teológica da modernidade. **Revista Concilium**, Petrópolis, v. 244. 1992.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GÓES, Clara de. **Psicanálise e capitalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- GOLDENBERG, Ricardo. Prefácio. In: GOLDENBERG, Ricardo (Org). **Goza!: capitalismo, globalização e psicanálise**. Salvador: Algama, 1997.
- HEGEL, Georg. W. **Esthétique/L'art classique**. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

HELLEBOIS, Philippe. Lalíngua. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet**: semblantes e sinthoma. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2009;

HOMEM, Maria Lúcia. **Esse tão obscuro objeto de desejo**. Disponível em: <http://www.mnemocine.art.br/index.php?option=com_content&view=article&id=97:e-sse-tao-obscuro-objeto-de-desejo&catid=44:psique-e-mnemosine&Itemid=67>. Acesso em: 04 mar. 2012;

ISQUIERDO, Maria Jesús. **El malestar em la desigualdad**. Madrid: Ediciones Cátedra S.A, 1998.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In: RINALDI, Doris; JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs.). **Saber, verdade e gozo**: leituras de O Seminário, livro 17, de Lacan. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. v. 1.

KOYRÉ, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Editorial Presença, 1963.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Lisboa: Gradiva, 1961.

KRISTEVA, Júlia. **História da linguagem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente (1957). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. A significação do falo (1966). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jacques. As identificações (1976). **L'insu-que-sait de l'une-bévue s'aile a mourre**. 2010. Traduzido por Jacques-Alain Miller. Inédito.

LACAN, Jacques. Da psicanálise em suas relações com a realidade (1967). In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LACAN, Jacques. Do discurso psicanalítico (1972). **Conferência de Jacques Lacan na Universidade de Milão**. Inédito.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. La terceira (1974). **Actas de la Escuela Freudiana de Paris**. Barcelona: Ediciones Petrel, 1980. Disponível em: <<http://www.edipica.com.ar/archivos/jorge/psicoanalisis/lacan6.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2012.

LACAN, Jacques. O engano do sujeito suposto saber (2001). In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

- LACAN, Jacques. **O saber do psicanalista** (1971). Seminário em Ste. Anne. Inédito.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986;
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 07**: A ética da psicanálise. (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16**: De um Outro ao outro (1968-1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17**: O avesso da psicanálise (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18**: De um discurso que não fosse semblante. (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: Mais, ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 23**: O sintoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 3**: as psicoses (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5**: As formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. Posição do inconsciente (1960). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 (1967). In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. Radiofonia (1970). In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. **Televisão** (1974). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- LAPLANCHE, Jean.; PONTALIS, Jean-Bertrand. B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora UNICAMP, 1990.

LEITE, Márcio Peter de Souza. **A teoria dos gozos em Lacan**. Disponível em: <http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=750>. Acesso em: 20 fev. 2012.

LEITE, Marcio Peter de Souza. **Lacan com Marx**: Clínica da cultura. 2008. Disponível em: <http://www.marciopeter.com.br/links2/ensaios/ensaios_lacanmarx.html>. Acesso em: 01 mar. 2011.

LEMOS, Ines. Civilidade e felicidade. **Jornal Estado de Minas**, Belo Horizonte, Caderno Pensar, 16 jul. 2011.

LIMA, Celso Rennó. Uma 'brecha' na fantasia: o traço de perversão. **CliniCAPS**, v. 4, n. 10, 2010. Disponível em: <http://www.clinicaps.com.br/clinicaps_pdf/Rev_10/Revista%2010%20art1.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2010.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. **Consumo**: uma perspectiva antropológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2010b.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Editora Manole, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. A pós-modernidade não existe. **Revista de Filosofia, Ciência & Vida**. n. 49, 2010. Disponível em: <<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/49/artigo179777-1.asp>>. Acesso em: 24 dez. 2010.

LIPOVETSKY, Gilles. Entrevista. **Jornal Extra Classe** [online], 17 jul. 2004. Disponível em: <www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/cibercidade/lipovetsky.pdf>. Acesso em: 20 de set. 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. O nascimento do hipermoderno: o caos organizador. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Caderno Mais!, 14 mar. 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. Pós-modernidade e Hipermodernidade. In: FORBES, Jorge (Org). **A invenção do futuro**: um debate sobre a Pós-modernidade e a Hipermodernidade. Barueri: Manole, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sebastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A cultura-mundo, resposta a uma sociedade desorientada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

LUSTOSA, Rosane Zélota. O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas conseqüências para o laço social. **Revista Ágora**, v. XII, n. 01, jan/jun, 2009.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MACEDO, Elza Mendonça. Sobre os “tempos hipermodernos”. **Projeto Análise**, 2004. Disponível em: <http://www.psicanaliselacanianana.com/estudos/13_sobre_os_tempos_hipermodernos_flash.html>. Acesso em: 1 julho 2010.

MAESO, Geraldo L. Latusa. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet: os objetos a na experiência psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2008.

MALISKA, Maurício Eugênio. Sintomas atuais e novas formas de gozo. **Psicanálise & Barroco em revista**, v. 8, n. 2: p. 112-120, dez. 2010. Disponível em: <<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/16/P&Brev16Maliska.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2012.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MATTA, João Osvaldo Shiavon. O supereu do gozo na mídia impressa: o discurso performativo da Boa Forma. **Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, 23, Curitiba, set. 2009. Disponível em: <http://espm.academia.edu/JoaoMatta/Papers/991175/O_supereu_do_gozo_na_midia_impressa_o_discurso_performativo_da_Boa_Forma>. Acesso em: 13 fev. 2012.

MAYOS, Gonçal. El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. **Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica**, Madrid, n. 195, v. 49, p. 371-390, jul.-sep. 1993.

MCLUHAN, Marshall. **McLuhan por McLuhan**. São Paulo: Ediouro, 2005.

MEIER, Celito. **Filosofia: por uma inteligência da complexidade**. Belo Horizonte: PAX Editora, 2010.

MELMAN, Charles. **O Homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

MICHAELIS. **Dicionário Eletrônico de Língua Portuguesa Michaelis**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=temperan%C3%A7a>> . Acessado: 21 jul. 2010.

MILLER, Dominique. Desejo. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet: a ordem simbólica do século XXI**. Belo Horizonte: Editora Scriptum, 2011;

MILLER, Jacques-Alain. Entrevista sobre o amor. **Psychologies Magazine**, out. 2008, n. 278. Disponível em: <<http://lacan.orgfree.com/entrevistas/milerentrevista.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

MILLER, Jacques-Alain. **Uma fantasia**. Opção Lacaniana, São Paulo, n. 42, 2004.

MILLER, Judith. Judith Miller en Clarín. **Jornal El Clarín**, Buenos Aires, Cultura, 29 nov. 2009 Disponível em: <<http://edant.clarin.com/diario/2009/11/29/sociedad/s-02051171.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2012.

MONDIN, João Battista. **Curso de filosofia**: os filósofos do ocidente. São Paulo: Paulus, 1981. v. 1.

MONTEIRO, Fábio. País lidera nos eletrônicos. **Jornal Estado de Minas**, Belo Horizonte, Caderno Economia, 11 jul. 2011.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**, tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2001;

MOSCHELLA, Alexandre; SALOMÃO, Alexa. Um país que rasga dinheiro. **Revista Exame**, São Paulo, ed. 997, ano 45, n. 14, 2011.

NASIO, Juan David. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

NASIO, Juan-David. **Édipo, o complexo do qual nenhuma criança escapa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

NATÉRCIA, Flávia; VALENTE, Luciano. Entrevista de Gilles Lipovetsky. **Com-ciência**. set. 2008. Disponível em: <<http://comciencia.br/comciencia/?section=8&tipo=entrevista&edicao=38>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

PESSANHA, José Américo Motta. **Os pensadores**: Bruno, Galileu, Campanella. São Paulo: Abril Cultural, 1983

POBLADE, Mário Diógenes. 52 Também é uma boa idéia: algumas articulações sobre a Carta freudiana de mesmo número. **Revista Interação**, Varginha, v. 01, p. 139-151, jan./dez. 1997.

POIAN, Carmen da. Inquietações contemporâneas: formas de vazio. **Cadernos de psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 21, n.14. 2000.

PONTES, José Adilson. **A vida consagrada no contexto da pós-modernidade**. Belo Horizonte: Instituto Santo Tomás de Aquino, 2002.

PORGE, Eric. Sujeito. In: KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de Psicanálise**: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

PORTILLO, Roland. O declínio do ideal, a exigência de gozo. **Latusa digital**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 16, jul. 2005. Disponível em: <http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_16_a1.pdf>. Acesso em: 20 out. 2011.

QUINET, Antônio. **A ciência psiquiátrica nos discursos da contemporaneidade**. 1999. Disponível em: <http://lacanian.memory.online.fr/AQuinet_Ciencia.rtf>. Acesso em: 20 jan. 2012.

QUINET, Antônio. **A heteridade de Lacan**. Colóquio “2001 – uma odisséia lacaniana”, Rio de Janeiro, 11 abr. 2001. Disponível em: <http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=728>. Acesso em: 10 fev. 2012;.

QUINET, Antonio. **O sintoma da medicina à psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1988.

QUINET, Antônio. O sujeito: uma neo-latua. In: ALBERTI, Sonia (Org.). **A sexualidade na aurora do Século XXI**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2008.

QUINET, Antônio. **Psicose e laço social, esquizofrenia, paranóia e melancolia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

QUINTANEIRO, Tânia *et al.* **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

RABINOVICH, Diana S. O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. **Cadernos de Psicologia**, Belo Horizonte, v.11, p.9-28, dez, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**, v. 3: do humanismo a Descartes. São Paulo: Paulus, 2004.

RIBEIRO, Lucas. O sentimento de culpa em Freud. **Semana de iniciação científica da UFMG**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

RIOLFI, Cláudia (Org). **O mágico do Real**. Disponível em: <http://www.psicanaliselacanianana.com/estudos/magicoreal.html#_ftn1>. Acesso em: 4 mai. 2012

RODRIGUES, Carlos Roberto. Não à miséria. **Jornal Estado de Minas**, Belo Horizonte, Caderno Opinião, 11 jul. 2011.

ROSA, Márcia. Jacques Lacan e a clínica do consumo. **Psicologia clínica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v22n1/a10v22n1.pdf>>. Acesso em: out. 2010.

RUSSELL, Bertrand (1872-1970). **História do pensamento ocidental**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SAFATLE, Vladimir. **Glossário lacanês**. Disponível em: <<http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi006.htm>>. Acesso em: 11 nov. 2011.

SAFATLE, Vladimir. **Por uma crítica da economia libidinal**. Disponível em: <http://www.eco.unicamp.br/docdownload/DIRECAO/eventos/108/Por%20uma%20cr%20tica%20da%20economia%20libidinal_Vladimir_Safatle.pdf>. Acessado em: 20 dez. 2008.

SAFATLE, Vladimir. **Um supereu para a sociedade de consumo: sobre a instrumentalização de fantasmas como modo de socialização**. 2010. Disponível em: <<http://murilocorrea.blogspot.com.br/2010/08/um-supereu-para-as-sociedades-de.html>>. Disponível em: 20 nov. 2010.

SALOMON, Marlon (Org.). **Alexandre Koyré, historiador do pensamento**. Goiânia: Almeida & Clément, 2010.

SANTI, Pedro Luis Ribeiro. **Desejo e adição nas relações de consumo**. São Paulo: Zagodoni Editora, 2011.

SANTIAGO, Jésus. Lacan e a toxicomania: efeitos da ciência sobre o corpo. **Ágora Online**. Rio de Janeiro, 2001, vol. 4, n. 1, p. 23-32. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151614982001000100002&script=sci_arttext&tlng=es#4>. Acesso em: 12 set. 2010.

SANTOS, Eliziane Jacqueline dos. **O discurso do capitalista e a questão do sujeito no laço social**. Tese (doutorado em psicologia). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Belo Horizonte. Disponível em: <http://www1.pucminas.br/documentos/dissertacao_eliziane_jacqueline.pdf >. Acesso em: 02 mai. 2010.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral (1916)**. São Paulo: Cultrix, 2004.

SCANNONE, Juan Carlos. O debate sobre a modernidade no mundo do atlântico norte e no terceiro mundo. **Revista Concilium**, Petrópolis, v. 244, 1992/6.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**. São Paulo: Editora Atual, 1994.

SILVA, Alexandra. **A sociedade do hiperconsumo**. 2007. Disponível em: <<http://ppresente.wordpress.com/2007/09/21/a-sociedade-do-hiperconsumo>>. Acesso em: 22 nov. 2007.

SILVA, Juremir Machado da. Apresentação: vazio e comunicação na era “pós-tudo”. In: LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Editora Manole, 2009.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Documentos de Identidade. **Revista Aulas**, São Paulo, 2006.

SINATRA, Ernesto. El toxicómano es un sin-vergüenza. **Virtualia Digital**, n. 17, jan/fev. 2008. Disponível em: <http://virtualia.eol.org.ar/017/pdf/dossier_sinatra.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2010.

SINATRA, Ernesto. Ideales del fin del siglo. In: **Revista Pharmakon**, n. 08. Buenos Aires: Plural Editores, 1998.

SINATRA, Ernesto. **La toxicomanía generalizada y el empuje al olvido, en más allá de las drogas**. Bolívia: Plural Editores, 2000.

SOLER, Colette. **Declinaciones de la angustia**. España: Libreria Xoroj, 2000.

SOLER, Colette. **La maldición sobre el sexo**. Buenos Aires: Manancial, 2008.

SOLER, Colette. O sintoma na civilização (o psicanalista e as latusas). **Revista Curinga**, Belo Horizonte, n. 11, Escola Brasileira de Psicanálise, abr. 1998.

SOLIMANO, Maria Leonor. Gadget. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet**: os objetos a na experiência psicanalítica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2008.

SOUZA, Aurélio de. **Os discursos na psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

TARRAB, Maurício. Mais além do consumo: Parte I – a maldição do sexo e a época. **Revista Curinga**, Belo Horizonte, n. 20, nov. 2004.

TAVOILLOT, Pierre-Henri. Prefácio. In: LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sebastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2007.

TEIXEIRA, Marcus do Rio. Objeto a: invenção lacaniana. **Campo Psicanalítico**. 2011. Disponível em: <[http://www.campopsicanalitico.com.br/biblioteca/OBJETO_a_\(texto_atualizado\)1.doc](http://www.campopsicanalitico.com.br/biblioteca/OBJETO_a_(texto_atualizado)1.doc)>. Acesso em: 20 dez. 2011.

TEIXEIRA, Vanessa Leite; COUTO, Luis Flávio. A cultura do consumo, uma leitura psicanalítica lacaniana. In: **Psicologia em Estudo**, Maringá. v. 15, n. 3, jul/set. 2010.

TRANSFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo S. Lopes (Orgs.). **Teologia na pós-modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo, Paulinas, 2003.

VIEIRA, Marcus André. **A hipermodernidade lacaniana**. 2011. Disponível em: <http://litura.com.br/artigo_repositorio/a_hipermodernidade_lacaniana_pdf_1.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2011.

VOGT, Carlos. O signo do vazio e o vazio do signo. **Com-ciência**: revista eletrônica de jornalismo científico. set. 2008. Disponível em: <<http://comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=38&id=454>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2001. São Paulo: Companhia das Letras. Disponível em: <<http://www.box.com/shared/fna0sf2oyg>>. Acesso em: 20 jan. 2012;

ZALOSZYC, Armand; BAAS, Bernard. **Descartes e os fundamentos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.