

O olhar e a voz em tempos virtuais

The look and the voice in virtual times

Mario Fleig¹
mfleig@unisinos.br

RESUMO: O artigo se propõe descrever e caracterizar o olhar e a voz como dois operadores fundamentais da estruturação da condição humana, com especial referência ao conceito freudiano de pulsão, com vistas à diferenciação entre um modelo trinitário e um modelo binário de organização, explicação e interpretação dos fenômenos subjetivos e sociais. Com base nessa diferenciação, pretende-se então iniciar uma discussão em torno dos efeitos subjetivos e sociais decorrentes da passagem do modelo trinitário para o modelo binário de referência, presente na revolução virtual e determinante do advento da cibercultura.

Palavras-chave: olhar, voz, linguagem, racionalidade, virtual, cibercultura.

ABSTRACT: The article describes and characterizes the look and the voice as two basic operators of the structuring of the human condition, making special reference to the Freudian concept of drive, in order to distinguish a trinitarian and a binary model of organizing, explaining and interpreting subjective and social phenomena. On the basis of this distinction it starts a discussion on the subjective and social effects resulting from the transition from the trinitarian to the binary model of reference, which is present in the virtual revolution and determines the advent of cyberculture.

Key words: look, voice, language, rationality, virtual, cyberculture.

Problema

O olhar e a voz sempre constituíram dois dos grandes operadores da estruturação da condição humana, tanto da subjetividade quanto do laço social. A passagem das culturas orais para as culturas da escrita determinou mudanças inusitadas e de conseqüências insólitas, viabilizando a universalização de um dado sistema de referências. Hoje assistimos à passagem da cultura da escrita para a cultura virtual, a cibercultura. Quais os efeitos sociais e subjetivos dessa revolução? O que de fato significa o novo ordenamento social determinado pelo dispositivo virtual?

¹ Doutor em Filosofia (PUC-RS), Professor do PPG-Filosofia da UNISINOS, psicanalista, membro da *Association Lacanienne Internationale*.

Problematizar, de modo introdutório, alguns aspectos e efeitos dessa revolução em curso, tomando como fio condutor o olhar e a voz, é o objetivo que nos propomos neste artigo.

A revolução digital

Levy (1999), autor de referência no estudo do virtual e da cibercultura, afirma que querer examinar os impactos da mesma é condenar-se a padecer, e esquecer que a técnica propõe, mas o homem dispõe. Postula então que deixemos de diabolizar o virtual e nos dediquemos a examinar e escolher entre diferentes concepções do virtual. Advoga uma posição de otimismo, reconhecendo que o crescimento do ciberespaço resulta de um movimento internacional de usuários ávidos por experimentar novas formas de comunicação e que, nesses novos espaços de comunicação, cabe apenas explorar as potencialidades positivas em seus diversos âmbitos, como a economia, a política, a cultura, etc. Ademais, considerando-se que o digital encontra-se ainda no início de sua trajetória, afirma que “a dificuldade em analisar concretamente as implicações sociais e culturais da informática ou da multimídia é multiplicada pela ausência radical de estabilidade neste domínio” (Levy, 1999, p. 24).

Antes de entrarmos na discussão de nossos dois operadores – o olhar e a voz –, examinemos o estatuto da revolução virtual. Segundo Santaella (2000, p. 7),

propiciada, entre outros fatores, pelas mídias digitais, a revolução tecnológica que estamos atravessando é psíquica, cultural e socialmente muito mais profunda do que foi a invenção do alfabeto, do que foi também a revolução provocada pela invenção de Gutenberg. É ainda mais profunda do que foi a explosão da cultura de massas, com os seus meios técnicos mecânico-eletrônicos de produção e transmissão de mensagens. Muitos especialistas em cibercultura não têm cessado de alertar para o fato de que a revolução teleinformática, também chamada de revolução digital, é tão vasta a ponto de atingir proporções antropológicas importantes, chegando a compará-la com a revolução neolítica.

Vejamos dois termos comuns nessa nova linguagem: digital e virtual.

O termo “digital” vem do termo latino *digitalis*, relativo a dedos ou que tem analogia com eles. Seu uso mais recente, ligado à numeração, vem do antigo termo inglês da aritmética *digit*, relativo aos números inferiores a dez, ou seja, que possam ser contados com os dedos, do qual decorre *digital*, relativo à operação sobre dados discretos, numéricos e não contínuos. *Digital* inicialmente foi aplicado às máquinas de calcular e depois se difundiu com a informática. Desse modo, diz-se de um dispositivo que ele é digital quando trabalha exclusivamente com valores binários, o que permite transformar dados analógicos em grandezas expressas que assumem valores inteiros, ou seja, codificar em sistema binário dados de qualquer natureza, de modo a permitir o processamento por computador e armazenamento em arquivo. Importa ressaltar que o sistema digital é um sistema ordenado de modo binário.

O que significa dizer que houve uma transformação do analógico para o digital? Sabe-se que *analógico* vem do termo latino *analogicus*, ou seja, aquilo que trata da analogia, análogo, conforme, e tem sua origem no grego *analogikós*, analógico, proporcional. Na filosofia platônica, com tendência matematizante, analogia se refere à identidade de relação entre pares de conceitos dessemelhantes, como, por exemplo, a proposição: “A inteligência está para a opinião assim como a ciência está para a crença.” Na filosofia medieval, a analogia indica parentesco

ontológico que estabelece relação de semelhança entre o ser finito da criatura e o ser pleno de Deus. Enfim, o que nos interessa salientar é que a analogia supõe um sistema ternário, visto que a passagem de um termo da comparação ao outro requer um terceiro. Isso aproxima o analógico do metafórico. No campo da informática, o sinal analógico consiste em forma de medida ou representação de grandezas na qual um sensor ou indicador acompanha de forma contínua, sem hiatos nem lacunas, a variação da grandeza que está sendo medida ou representada. Exemplos do mesmo encontramos no velocímetro analógico de ponteiros, no termômetro analógico de mercúrio, na balança analógica de molas, no voltímetro analógico de ponteiros, nos telefones celulares analógicos, etc., nos quais os sinais são lidos de forma direta sem passar por qualquer decodificação complexa, pois as variáveis são observadas diretamente. Em contrapartida, o sinal digital é uma informação convertida em bits, com funcionamento na lógica binária, em que toda a informação é guardada e processada sob a forma de zeros (0) e uns (1), por intermédio de circuitos digitais denominados de portas lógicas.

O termo virtual tem sua origem no termo latino medieval *virtualis*, que se deriva do latino clássico *virtus*, que significa virtude, força corporal, ânimo, valor, bravura, força de espírito, boas qualidades morais; este, por sua vez, deriva-se do termo latino *vir*, homem. Opõe-se a efetivo, formal, real, e significa aquilo que existe apenas em potência ou como faculdade, não como realidade ou com efeito real, aquilo que poderá vir a ser, existir, acontecer ou praticar-se, possível, factível. O termo “virtual” entrou na linguagem científica, inicialmente na física clássica, com a expressão *trabalho virtual*, depois na física atômica, com a expressão *estado virtual de um núcleo*, e, mais recentemente, na informática, por meio da expressão *memória virtual*, ou seja, memória de dimensões não limitadas, e *realidade virtual*. Ele já havia feito história em óptica através das expressões *imagem virtual* e *objeto virtual*. Atualmente, os termos *virtual* e *virtualização*, segundo Levy (1996), adquirem um novo sentido, não se opondo ao real, mas ao atual. A virtualização pode ser definida como o movimento inverso da atualização (esta considerada como a solução de um problema por meio de uma invenção), não como um processo desrealizante, mas como o desprendimento do aqui e agora. Por exemplo, uma organização virtual não pode mais ser localizada no espaço e no tempo com precisão. Seus componentes se tornam nômades, e um elemento qualquer, como um texto, *virtualmente* ocupa todos os pontos da rede à qual está conectada sua memória digital. A desterritorialização e a destemporalização caracterizam toda e qualquer informação *on line*, que está presente em cada uma de suas versões veiculadas no ciberespaço, encontra-se multiplicada em hipertexto e, além disso, poderá, a qualquer momento, produzir acontecimentos de atualização textual, de navegação e de leitura. Somente tais eventos são verdadeiramente situados e, embora tenham suporte físico determinado (das complexas e pesadas máquinas até os leves PCs), o hipertexto está fora de qualquer lugar e mesmo do tempo. A virtualização da realidade já se fazia há muito tempo, desde a formulação do não-sensível pelos gregos. Ela implica as formas de constituição de algo desprendido da referência ao lugar e ao tempo, ou seja, a constituição da não-presença, que podemos aproximar do surgimento da metafísica em contraposição ao mundo fático.

Com base nas noções de digital e virtual, podemos nos aproximar da delimitação do alcance da mutação contemporânea da civilização, em contraposição à primeira grande transformação na ecologia das mídias: a passagem das culturas orais às culturas da escrita. Nas culturas orais, as mensagens são sempre recebidas no tempo e no lugar em que são emitidas, dentro de um universo de significações compartilhadas, ao passo que, nas culturas da escrita, é possível receber mensagens que são emitidas em outro lugar e em outro tempo, e até mesmo em uma cultura completamente diferente, com um universo de significações não-homogêneo. As

mensagens escritas perduram fora de seu contexto de enunciação, tendo um alcance não restrito ao tempo e lugar em que foram legitimadas. Essa peculiaridade das mesmas é o que, de um lado, requer a arte de interpretação em sua recepção e, de outro lado, determina seu possível caráter universal. As mensagens não necessitam mais ser apoiadas na tradição que as enuncia, mas apenas o texto funda a verdade e a racionalidade, desprendendo-se de qualquer contexto condicionante. Com o advento da escrita surgem as religiões universais, referidas pelo livro, cuja fonte de autoridade se encontra no autor, ao passo que o intérprete, tão fundamental nas tradições orais, apenas atualiza a verdade universal veiculada pela mensagem escrita, relativa sempre a um sentido suposto como único. O universo fundado na escrita pressupõe uma vetorização fornecida por um sentido, que sempre precisa ser buscado, por intermédio de operações de interpretação, tradução, transmissão e manutenção do mesmo, pressupondo uma relação interna entre o universal proposto e a homogeneidade de seu sentido. Trata-se de um universal vetorizado por sua totalização na realização do sentido unitário. Esse mesmo modelo vamos encontrar na racionalidade filosófica, assim como no modelo da exatidão científica. O organizador social nas culturas da escrita poderia ser, por exemplo, um tipo de divindade que revelaria a Lei e se expressaria em um Livro sagrado.

O que se passou com a revolução digital? Parece que não se trata apenas da emergência do que foi denominado de pós-modernidade, com o suposto fim das grandes narrativas que teria acabado com o universal e também com a unidade do sentido. A revolução virtual, com o advento da cibercultura, é de outra ordem. O organizador do social como presença da humanidade em si mesma, em seu caráter universal, se faz sem que a unidade de sentido seja condição necessária. O ciberespaço dissolve a unidade de sentido e cada fragmento de texto partilha do hipertexto móvel e mutável, de modo que uma multidão de fragmentos se interconectam no fluxo de comunicação transversal, caótico, em turbilhão, ao modo fractal. É a interconexão generalizada da Internet que consolida uma nova universalidade que multiplica a polifonia dos sentidos. Segundo a afirmação de Levy (1999, p. 119), “a cibercultura dá forma a um novo tipo de universal: o universal sem totalidade”.

O olhar e a voz

Feitas essas considerações sobre o virtual, retomemos os dois operadores da estruturação da condição humana, o olhar e a voz. Mais do que a analítica existencial de Heidegger (1967), que substituiu as categorias aristotélicas supostamente definidoras da natureza humana pela postulação da condição humana determinada por acontecimentos históricos (fenomenologia do olhar e da voz), o mundo virtual nos mostra, de outra forma, que o ser do homem não é dado nem em seu suporte biológico, nem em uma suposta natureza. O que as formulações mais recentes das neurociências afirmam é que o ser do homem se constitui a partir do suporte biológico, altamente permeável aos ordenadores a que está submetido de modo histórico e contingente. Greenfield (1997, 2000, 2003), eminente professora de farmacologia da Universidade Oxford, desenvolve pesquisas sobre a neurológica da consciência e postula o alto potencial de vulnerabilidade do cérebro às novas tecnologias, dada a permeabilidade do mesmo às condições ambientais. Como diretora do *Institute for the Future of the Mind*, pesquisa o paralelo entre o cérebro das crianças pequenas e jovens e o dos adultos, e como são vulneráveis à tecnologia, à manipulação química e ao ambiente. Através de seus estudos, ela detecta que as crianças expostas ao mundo virtual desde muito cedo começam a ter necessidade de aulas especiais de comunicação, pois não aprenderam a interagir de modo interpessoal, e, mais do que isso, as pessoas tendem a se tornar assexuadas. Postula,

então, que o impacto do computador, ao ser usado desde muito cedo pelas crianças, afeta de forma profunda a maneira de pensar e agir, produzindo desordens na atenção e na motricidade, incapacidade de distinguir entre informação e conhecimento. Assim, para ela, o computador não é apenas uma ferramenta, mas determina a estrutura de conhecimento de seus usuários, tendo impacto enorme nas crianças que estão em formação, visto que o cérebro de uma criança é muito permeável e vulnerável. Posição semelhante encontramos nas afirmações de Eric Kandel (Schwartz *et al.*, 1997; Squire e Kandel, 2003), prêmio Nobel de Medicina em 2000, co-autor de um famoso livro-texto de neurociências intitulado *Fundamentos das neurociências e do comportamento*. A partir do estudo do aprendizado e da memória no nível sináptico de uma espécie de lesma marinha, ele queria saber o que acontece com as células cerebrais quando memórias são formadas. Descobriu que a intensidade de conexões entre neurônios pode mudar e ser influenciada pelo aprendizado. O aprendizado envolve a criação de memórias, e memórias trazem alterações nas sinapses do cérebro, e, mais do que isso, Kandel mostrou que as memórias de curto prazo modificam sinapses já existentes e as memórias de longo prazo envolvem a criação de novas sinapses.

Sendo assim, postulamos que o advento do mundo virtual tem alto impacto na constituição de uma nova condição humana. E isso justifica que tenhamos que refletir sobre o que constitui o mundo virtual e quais os impactos que produz, ou seja, em que consiste a nova subjetividade que se organiza, seus impasses, e o que caracteriza a nova socialidade que lhe corresponde.

O que é o olhar e como falar dele, sempre tão inacessível por trás da visão e do que se deixa ver? O advento da representação, como todas as invenções modernas a respeito da construção do visível, modificou radicalmente a cultura e os sujeitos. O recorte do olhar como um organizador fundamental da condição humana tem uma longa história em nossa tradição ocidental. Apenas como indicação parcial, lembramos que a tragédia grega se organiza a partir dos personagens, que portam máscaras que deixam transparecer os olhos dos atores, e estes, por sua vez, vêem o mundo através da ótica das máscaras que vestem. A tragédia de Édipo alcança seu impasse máximo e respectivo desenlace quando o herói se desfaz de sua cegueira e, na clarividência fulgurante, descortina a verdade de seu ato, instante em que, arrancando os broches de ouro do vestido de Jocasta que se enforcara, ele fura os próprios olhos por ter estado cego.

Outra referência fundamental quanto à história da noção de olhar encontramos no mito recolhido por Ovídio (1983), *o mito de Narciso*, retomado por Freud (1982a) no conceito de narcisismo, considerado como uma forma de investimento pulsional necessária à vida subjetiva, isto é, não mais algo de patológico, mas, ao contrário, um dado estrutural do sujeito, no sentido do amor que o sujeito dedica a si mesmo, tomado como objeto. Ora, o que está presente no mito, sobretudo, é a questão do outro apreendido por intermédio do olhar no espelho da água, considerando-se a perspectiva do próprio Narciso.

Esta é a direção tomada por Lacan (1966) em sua análise da fase do espelho, como processo de estruturação do sujeito: o bebê que ainda não fala não possui uma imagem unificada de seu corpo, não faz bem a distinção entre si mesmo e o exterior, não tem a noção nem do eu, nem do objeto. Os primeiros investimentos pulsionais que então ocorrem, durante essa espécie de tempo zero, são, pois, os do auto-erotismo. As passagens do registro da necessidade para o do desejo, por meio do apelo, a diferenciação entre interior e exterior, eu e outro, sujeito e objeto, requerem a primeira e única discriminação entre prazer e desprazer. E o suporte dessa discriminação é dado pela função do olhar de reconhecimento do Outro. Nesse momento, descreve Lacan, o sujeito se identifica com uma imagem unificada de si próprio, que é a imagem do outro como semelhante, base da identificação

primordial e das identificações sucessivas, constitutivas do "eu". O "eu", como imagem de si, se constitui a partir da imagem do outro, ou seja, o "eu" apreende sua imagem na imagem que o outro lhe devolve. Para ilustrar isso, Lacan cita a frase de Rimbaud: "Eu é um outro".

Porém, é essencial na assunção da imagem do corpo no espelho que a criança se volte para aquela que a segura, sua mãe no caso, e lhe demande que autentique sua descoberta. É no reconhecimento do Outro, operado por quem ali faz a função materna, que a criança pode assumir uma determinada imagem de si mesma, na identificação no espelho. Contudo, a identificação jamais se fecha em uma identidade unívoca, pois nunca é com seus próprios olhos que a criança se vê, mas sempre com os olhos da pessoa que a ama ou a detesta. Entramos, assim, no drama de Narciso, dado que ele se vê sempre no outro, fundando-se a imagem do corpo da criança a partir do que é o amor da mãe e do olhar dirigido a ela. Para que a criança possa se apropriar dessa imagem, para que possa interiorizá-la, necessita que tenha um lugar no Outro, um terceiro entre a criança e seu outro (a imagem). É um terceiro tempo que não aconteceu para Narciso, visto que ficou siderado na imagem que o outro lhe devolve. Quando a criança se vira para buscar a autenticação de sua imagem no olhar do Outro e tem sucesso, produz-se um júbilo. E, logo a seguir, a grande decepção que desencadeia a matriz da capacidade de se deprimir: a queda de sua onipotência, pois o Outro lhe escapa, ou seja, a mãe não lhe obedece mais. Essa encruzilhada comporta ainda muitos enigmas que não se esgotam em nossa precária descrição dessa alienação e separação do Outro e do semelhante. O desconhecimento da alienação em que o "eu" se encontra na apreensão de si a partir do semelhante e da autenticação do Outro, assim como a relação de captação imaginária do duplo, determinam a constituição do objeto do desejo como desejo do outro, assim como a matriz da agressividade no ser humano. Retomaremos adiante essa problemática a partir da noção freudiana de pulsão.

Outra referência que julgamos determinante na história do olhar encontramos no relato autobiográfico de S. Agostinho (1997), nas caracterizações que faz do *amarus aspectus*, ou seja, o do olhar amargo da inveja, assim como na descrição das formas de degradação do olhar na curiosidade e cupidez. Entretanto, a conceituação da noção de olhar, diferenciada da visão, ganha nova luz a partir da descoberta da perspectiva no início da Modernidade, tendo conseqüências no campo das artes, especialmente na pintura. O surgimento da arte do retrato tem seu ponto de foco no próprio olhar. A pretensão inicial, como aparece na perfeição perseguida por Leonardo da Vinci (1452-1519) e nos trabalhos magistrais de Desargues (1591-1661), era dominar a perspectiva de tal modo que se atingisse a adequação perfeita entre a representação e a coisa representada: buscava-se a relação biunívoca entre o objeto e sua projeção, ponto por ponto. Frente à impossibilidade de fornecer uma imagem da realidade que fosse exata, o trabalho daquele momento era de mostrar que não se podia representar a realidade senão com erros matemáticos, medidos segundo o número de ouro ou a proporção áurea. A não-adequação estrutural da perspectiva é o que permitiu descobrir a dimensão da obliquidade do olhar, o que rompe qualquer pretensão de reduzi-lo a uma relação de bijeção unívoca. Sendo assim, entre o olhar e a coisa olhada se interpõe uma brecha introdutora de um elemento terceiro, determinante do deslizamento e metaforização possível do olhar, que se diversifica em angulações.

Então, o estudo do olhar, tanto dentro das investigações ópticas como no campo da arte e da literatura, se multiplica na Modernidade, e não temos como abordar aqui esta rica história. Cabe lembrar a invenção óptica da câmera escura, difundida por A. Dürer (1471-1528), com conseqüências importantes na pintura, e um dos passos mais fundamentais que conduziram à fotografia. Os estudos sobre a perspectiva no Renascimento determinam o aparecimento de novos problemas

que, somando-se à retomada dos conhecimentos geométricos gregos, resultaram no nascimento da geometria projetiva, com nomes de referência como Kepler (1571-1630), Desargues (1591-1661) e Pascal (1623-1662).

No que diz respeito à voz, proponho partirmos das indicações de Aristóteles, na *Política* (1998, p. 10-18), onde ele afirma:

O homem é o único vivente dotado de linguagem. A voz, com efeito, é signo de dor e prazer, é porque ela pertence também aos outros viventes (pois sua natureza vai até lhe fazer experimentar a sensação de dor ou de prazer que eles podem se significar uns aos outros); a linguagem, ao contrário, serve para manifestar o que convém e o que não convém, igual o que é justo e injusto; o próprio dos homens em relação aos outros seres vivos é que eles têm a sensação de bem e de mal, do justo e do injusto e outras coisas do mesmo gênero; e a comunidade (*koinonia*) destas coisas faz a habitação (*oikia*) e a cidade (*pólis*).

Este texto clássico, rico de elementos, aponta para a problemática da relação possível entre a voz (tomada aqui como a simples emissão de sons, tanto nos animais quanto nos humanos) e a linguagem (*logos*), assim como o surgimento da ética com base no julgamento subjacente ao próprio ato de falar. Falar é muito mais do que apenas emitir sons. Propomos ligar essa passagem de Aristóteles com a que encontramos no *Periermeneias* (16a, 3-7), onde ele afirma que a significação se dá a partir de quatro elementos: a voz (*phoné*), os patemas ou afecções da alma e das coisas exteriores e o quarto hermeneuta que é a letra (*gramma*).

As palavras faladas (*phoné*) são símbolos das afecções da alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E como a escrita (*gramma*) não é igual em toda a parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda parte, ainda que as afecções da alma de que as palavras são signos primeiros sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas de que as afecções referidas são imagens (Aristóteles, 1985. p. 121).

A letra ou escrita (*gramma*) não é simplesmente, como os outros três elementos da voz, um signo (símbolo), mas, ainda assim, ela é um elemento da voz, e é por essa razão que os gramáticos antigos definem o *gramma* como *pars minima vocis articulatae*, a saber, o que há de articulável na voz. Então, o que há desde o começo é a letra e não a voz que se encontra no lugar originário. A voz é o lugar do negativo, ela é a Voz, pura temporalidade, e essa negatividade é ocupada pela letra, que articula voz e linguagem. Pode-se, então, pensar que a letra (*gramma*) é o que ocupa este intervalo abismoso que existe entre a voz (*phoné*) e a linguagem (*logos*). Aristóteles parte da oposição entre ato e potência, que aparece na cisão entre voz e linguagem. A voz não está jamais completamente inscrita na linguagem, e o *gramma* é a própria forma da pressuposição de si e da potência. O espaço entre voz e *logos* é um espaço vazio, uma borda, um abismo. E o homem se define pela experiência de uma língua que jamais realiza a adequação perfeita entre o que é dito e a coisa referida no dito, ao passo que o canto do pássaro é um signo perfeito da coisa indicada. Trata-se da distância entre as linguagens unívocas e a linguagem cotidiana dos seres humanos, sendo que naquelas se pressupõe a possível adequação entre a representação e a coisa representada (o referente), ao passo que nesta se dá uma relação oblíqua e imperfeita, de modo que entre o dito e seu suposto referente há sempre uma margem de equivocação. Quanto ao exame da instância da letra na estruturação da subjetividade humana, não temos como nos deter nele aqui, e propomos entrar na discussão da função da voz e da fala, dando ênfase ao seu lugar no campo da psicanálise.

A direção de um tratamento psicanalítico requer, da parte do psicanalista, como condição ética, uma conceituação da especificidade da operação clínica. Par-

tindo do conceito freudiano de defesa, Lacan afirma que é na medida em que uma atividade é erotizada, ao ser tomada no mecanismo do desejo, que a angústia, ponto-chave na determinação dos sintomas e das inibições, intervém. É então que a defesa se organiza como defesa contra o desejo, noção central da teoria psicanalítica. Frente ao desejo, que emerge com a presença primitiva e obscura do desejo do Outro, o sujeito se encontra lançado no desamparo, matriz de toda experiência traumática. O desejo nasce neste mesmo lugar em que se produz o desamparo, e por isso mesmo é que o sujeito tenta desesperadamente se proteger do desejo com o que tem à mão, seu eu, seu ser, seu corpo, etc. A defesa contra o desamparo, tendo na angústia a sinalização da proximidade do perigo, se constitui com os próprios recursos da linguagem – condensação, deslocamento, e outras formas de distorção isoladas por Freud –, e por isso mesmo é através desta que o tratamento também encontra sua via principal.

Sendo, então, a fala o meio em que se dá uma análise, qual é sua função específica e que poderes detêm os personagens que participam desta experiência? Quais são os poderes do psicanalista e como se concebe o exercício dos mesmos? Quais os poderes daquele – denominado por Lacan de psicanalisante – que se lança na experiência de fala de suas lembranças, sentimentos, impressões, pensamentos, enfim, de tudo o que lhe passa pela cabeça?

Partindo do uso cotidiano da fala na interação com o outro, vê-se que falar implica de saída um emissor e um receptor e a circulação de uma mensagem. A mensagem, por sua vez, para que possa funcionar como tal, pressupõe que os implicados no ato de falar partilhem um código comum que tanto permite a produção de significação como determina o endereçamento último de toda fala e sua autenticação (cf. Jakobson, 1963). É por referência à noção de código que Lacan introduz a noção de Outro, não apenas como sendo o que fornece a chave de decodificação da mensagem e a autenticação do discurso em pauta, mas também como o lugar e tesouro dos significantes, marcado pela falta de ao-menos-um significante. A falta de ao-menos-um significante no campo do Outro determina a impossibilidade da existência do universo do discurso e indica o reconhecimento de que deva existir um significante alhures, o significante freudiano “pai”. A criança, ao lhe ser assinalada essa contingência, é introduzida no discurso que organiza seu modo de endereçamento, ou seja, ela é submetida à castração, para utilizar a expressão freudiana, à medida que se defronta com a falta no Outro, operado de saída como sendo o Outro materno. Esse processo de estruturação acha-se, assim, demarcado dentro de um modelo trinitário (Dufour, 2000). Sabe-se que na psicose o sujeito é introduzido na linguagem, mas lhe falha a operação discursiva da metáfora, ou seja, o modelo em jogo não rompe com a binariedade, fixando-se em uma relação dual. Isso tem como efeito principal sua não-inserção no laço social, e, assim sendo, seu modo de endereçamento ao Outro não encontra a falta de ao-menos-um significante que lhe permitiria efetivar a operação de substituição, necessária ao jogo metafórico e metonímico. Como efeito subsequente disso, observa-se que o sujeito organizado na psicose precisa se agarrar nos significados, tendo sua expressão plena no delírio do sistema completo, universo do discurso efetivado, no qual um significante se solidifica no delírio de ser causa de si mesmo. O efeito é sempre o mesmo: a presunção de realizar a enunciação do sentido do sentido, da verdade da verdade, enfim, o advento da posição subjetiva da certeza, da inexistência de crença no Outro ou de qualquer hipótese de um desconhecimento, como se passou com o famoso magistrado e presidente da Corte de Apelação de Dresden Daniel Paul Schreber (1842-1911), segundo os estudos retomados por Melman (2006).

Voltando ao uso cotidiano da fala, observamos que a função mais comum desta aparece no ato de comandar, como nos lembra Melman (2004). Quem toma a palavra, pelo próprio exercício desta, funda uma disparidade, e logo se descortina

a dimensão imperativa. Aquele que fala tende a instaurar a voz de comando. Assim, entra em operação uma das funções primordiais da fala: o comandar. Ora, a voz de comando, para ser bem exercida, requer ser acompanhada de uma segunda função da fala, a sedução. O discurso imperativo, adornado pela voz sedutora, impõe-se, especialmente na política, de uma forma absolutamente convincente, arrastando os indivíduos e catalisando as massas. A composição dessas duas funções da fala poderia dar uma chave de decifração do mecanismo da sugestão, fenômeno que perpassa a eficácia simbólica presente nos rituais religiosos, na hipnose moderna, nas incorporações de entidades divinas em diversas religiões, etc.

Para além dessas duas funções da fala, o imperativo e a sedução, há este efeito paradoxal: se a fala, em seu próprio endereçamento a outro, parece visar à instauração da comunicação perfeita e igualitária, como pode ocorrer que, no mais das vezes, produzam-se lugares heterogêneos e disparidade entre os interlocutores? Em contrapartida, nas situações em que venha a ocorrer uma comunicação perfeita e exitosa, próxima do modelo binário, isso se dá às custas de um desaparecimento da dimensão sexual e do próprio erotismo entre os interlocutores. É o caso da perfeita comunicação entre filho e mãe, ou quando o laço fraterno se torna a dimensão determinante em um casal. Estes são paradoxos que a descoberta freudiana da função da fala traz à luz, e certamente ainda há muito a descobrir sobre isso.

O retorno ao sentido da descoberta de Freud, proposto por Lacan, aponta primordialmente para a genialidade deste achado: a função da fala. O texto inaugural de Lacan (1966), "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", não cessa de insistir na função da fala. Por exemplo, sempre nos perguntamos sobre como uma criança aprende a falar. Lacan, surpreendentemente, afirma que jamais uma criança aprende a falar, visto que não se trata de uma etapa na maturação biológica e muito menos de uma função que seria instaurada de modo uniforme para a espécie. O que ela aprende é a responder. Responder implica que, antes de tudo, haja alguém que lhe fale, alguém que, supondo que no pequeno *infans* já exista um sujeito capaz, lhe enderece uma pergunta e, assim, aposte que deste virá uma resposta. Por isso, falar é já sempre ser chamado para o lugar da responsabilidade, de quem se põe como respondendo a.

Lacan introduz um elemento novo: a fala requer um suporte, tão ou mais enigmático que esta, a voz. As referências lacanianas a respeito da voz, ao lado do olhar, aparentemente são periféricas. Contudo, parece que, na questão da voz, Lacan toca no que constitui o cerne da experiência psicanalítica. Voz e olhar constituem as duas pulsões isoladas por Lacan, a pulsão invocante e a pulsão escópica: "Acrescento a pulsão escópica e aquela que será quase preciso chamar de pulsão invocante", que tem, acrescenta, "esse privilégio de não poder se fechar" (Lacan, 1979, p. 188). O se fazer ver, circuito da pulsão escópica que se vira para o próprio sujeito, segue o mesmo padrão das demais pulsões já descritas por Freud, pulsão oral, pulsão anal e pulsão genital. Em contrapartida, a pulsão invocante, cujo circuito se organiza no ato de se fazer ouvir, vai em direção ao outro, e seu retorno se dá como pulsão de escuta. Este é o privilégio e a especificidade desta pulsão: instaura um circuito que não pode se fechar.

Ora, toda pulsão, em seu circuito, circunscreve e recorta um objeto, o objeto pulsional. Antes da virada da pulsão invocante em pulsão de escuta, temos a voz como seu objeto primitivo. De saída, poderíamos supor que a complexidade deste objeto pulsional primitivo encontrasse seu ponto organizador no fato de que o órgão fonador tem condições de produzir seu próprio objeto sem nenhuma intervenção do Outro. Entretanto, como se produziria a diferenciação entre a voz do sujeito e a voz do Outro, como no caso das alucinações auditivas? Questão que deixamos em suspenso.

Lacan (1996, p. 315) no seminário *A angústia*, a respeito do Shofar como voz de Deus, afirma que estamos “em presença de uma certa forma do objeto *a*, [...] voz em sua face enfim desvelada em sua forma separável”.

A voz, o que é? Como esse objeto voz se estrutura na função da fala e no circuito da pulsão invocante e da pulsão de escuta?

Em um de seus textos mais densos e talvez mais enigmáticos, *O aturdido*, escrito em 1972, Lacan (2003, p. 448) propõe uma frase que desafia seus intérpretes: “Que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve.” Com esta frase, enunciada no subjuntivo, propomos um retorno ao objeto primitivo da fala, a voz, através do mito do canto das Sereias presente na poesia homérica. A indicação do alcance da articulação da voz no canto das Sereias é feita pelo próprio Lacan. Encontramos uma primeira e rápida referência ao “canto das Sereias” na lição de 13 de janeiro de 1960, em seu seminário *A ética da psicanálise* (Lacan, 1991). Contudo, é no seminário *... ou pire* (lição de 8 de dezembro de 1971) que Lacan (2000) faz uma aproximação entre a posição de Ulisses, amarrado ao mastro de sua nau e exposto ao inebriante canto das Sereias, e a função do analista na escuta da fala do analisante. O interessante é que a aproximação se dá a partir do verbo “seriner”², ao fazer referência à repetição fastidiosa, e ainda assim sem que seja anulado o desconhecimento, de que não há proporção sexual. Assim, a etimologia de “seriner” nos leva diretamente a “sereia”, e continua Lacan:

Sem dúvida é por isso que o psicanalista, como Ulisses o faz em tal conjuntura, fica amarrado a um mastro [...] sim ! [...] naturalmente, para que isso dure, é que ele ouve o canto das Sereias, isto é, ao ficar encantado, ao ouvi-las completamente enviesado, bem, o mastro, este famoso mastro no qual naturalmente os senhores não podem não reconhecer o falo, isto é, o significante maior, global. Bem, ele fica amarrado e com isso todo mundo se arranja. Isso arranja todo mundo pelo fato de que isso não tem nenhuma consequência desagradável, visto que é feito para isso, para a própria nau psicanalítica, isto é, para todos aqueles que estão no mesmo barco. Não é por nada que ele a ouve, esta cantilena (*serinage*) da experiência e que é por isso que, até agora, isso permanece um domínio privado para aqueles que estão no mesmo barco. O que se passa neste barco, no qual existem seres dos dois sexos, é, no entanto, notável (Lacan, 2000, p. 16).

Nesta referência a Ulisses, Lacan não faz mais do que indicar que reconhece algo da experiência psicanalítica no famoso canto das Sereias, ouvido e atravessado apenas pelo herói homérico. Uma terceira referência explícita ao mesmo será feita durante o seminário de 21 de dezembro de 1976, quando o convidado de Lacan, Didier-Weill, se pronuncia precisamente sobre a música e a questão do circuito pulsional. É a título de ilustração a respeito da divisão do sujeito entre aquele que é falante e aquele que é ouvinte que o mito de Ulisses e o canto das Sereias é introduzido:

Vocês sabem que Ulisses, para escutar o canto das Sereias, havia tapado com cera os ouvidos de seus marinheiros. Como devemos compreender isso? Ulisses expõe-se a ouvir, a ouvir a pulsão invocante, a ouvir, enfim, o canto das Sereias; mas ao que ele se expõe, vocês sabem que a história nos conta, quando ele vai ouvir o canto das Sereias, que ele berra para os marinheiros, que ele lhes diz: “Parem, vamos ficar”. Mas ele havia tomado suas precauções: sabe que não será ouvido (Lacan, 2001, p. 42).

É no Livro XII da *Odisséia* (Homero, 1953) que encontramos a narrativa épica do encontro com a voz, no episódio da passagem de Ulisses pelas Sereias. Qual o interesse que isso pode ter para a questão da função da fala e no que pode contri-

² Em francês, “seriner quelqu’un” significa importuná-lo com repetições cansativas e incessantes.

buir para fornecer maior determinação à articulação entre a voz e a pulsão? Vejamos o que este relato mítico pode nos ensinar.

Antes da célebre, apesar de breve narrativa do encontro com as Sereias³, Ulisses atravessara os infernos, enfrentando todos os tipos de obstáculos. Diante dos gigantes, para se safar, havia declarado que seu nome era “ninguém”. Num tempo seguinte, pode se defrontar com seu nome e passar a falar em nome próprio. São travessias ricas de significação. Habitando uma ilha na entrada do estreito da Sicília, que antecede a passagem pelos dois maiores obstáculos para toda navegação, o turbilhão Caribde e o monstro Cila, as Sereias atraíam os navegantes com seu canto e os precipitavam na morte. Essas divindades do mar eram representadas com um corpo de pássaro e uma cabeça de mulher (o corpo de peixe, como se tornou corrente em nosso meio, é uma representação da mitologia nórdica).

A voz é um ser mítico, na forma como aparece na poesia homérica, através do canto das Sereias, do qual apenas dois mortais saíram com vida: Orfeu e Ulisses. O primeiro, ao se defrontar com o sedutor canto, por ocasião da expedição dos Argonautas em busca do toção de ouro, toca sua lira de tal modo que consegue abafar as vozes mortíferas das Sereias e, assim, ultrapassa o obstáculo (poder-se-ia pensar no recurso utilizado pelas crianças autistas que se rebelam contra a voz do Outro, cobrindo-a com suas melopéias). O segundo, Ulisses, seguindo as instruções de Circe, vence a sedução, mas sem deixar de ouvir as melodiosas vozes.

Se o mito, como diz Lacan (2003, p. 531) em “Televisão”, “é a tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura”, então, o que o encontro de Ulisses com o canto mortífero das Sereias pode nos ensinar sobre a voz, a função da fala e pulsão invocante? O que é falar?

A voz que toma corpo, assim poderíamos caracterizar o canto das Sereias.

Na poesia homérica, narra-se que as Sereias encantam os marinheiros através da doçura de seu canto, sentadas em uma praia, tendo à sua volta um monte de ossos humanos e de peles em putrefação. Circe, a conselheira de Ulisses, adverte que “aquele que, por imprudência, ouve seu canto está perdido”. E para que Ulisses possa escapar desta morte sem sepultura, aconselha-o a tapar com cera os ouvidos de seus companheiros e ele mesmo ser amarrado ao mastro do navio.

A travessia dos Infernos levava Ulisses ao encontro das sombras: a morte sem sepultura em seu amigo Elpenor; a doçura do reencontro ao rever sua mãe morta de tristeza por sua ausência; e a luz do saber que alcança ao encontrar o adivinho Tirésias. Nesses três encontros, podemos ler a prefiguração dos três registros isolados por Lacan: o Real da morte e da putrefação, o Imaginário da completude com o Outro materno e o Simbólico da articulação significativa em forma de saber.

No canto sedutor das Sereias, podem-se recortar as três dimensões (R, I, S) em três significantes que caracterizam esse canto: o grito inarticulado (*phthoggos*)⁴, a voz sedutora e enfeitiçadora (*op's*) e *aoide* (o canto articulado).

O termo grego *phthoggos* designa o canto enquanto grito, o barulho, o som diferente da voz, o barulho do vento, o uivo de um cão ou o canto de um pássaro, o puro som e até mesmo o grunhido do Ciclope. Aponta para a dimensão inarticulada da voz, associada assim com a morte. É o real da voz.

Na ópera há uma emergência desta dimensão da voz, em sua desarticulação, quando a Diva alcança o máximo, que se desarticula no grito, provocando a emoção maior nos ouvintes. É um grito de gozo e morte, coagulação de um gozo que confunde a vida com a morte. Também pode ser ouvido no grito surdo do orgasmo.

O grito das Sereias, como promessa de gozo sem limites, também tem uma função de apelo imperativo que é feito para a presença do Outro, atraindo e subju-

³ É interessante observar que em português, sirene e sirena são variantes de sereia.

⁴ Para os termos gregos, consultamos A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 26ª ed., Paris, Hachette, 1963.

gando os marinheiros incautos. A dimensão de apelo encontramos no grito do bebê, endereçado ao Outro materno. As mães, que estão bem posicionadas em sua função, não resistem a este apelo. Neste caso, a dimensão simbólica da voz já está presente, de modo que o real da pura voz não dura mais do que um instante.

O termo grego *op's* designa voz em sua dimensão de fala, presente no canto dos humanos ou de uma divindade, ou mesmo de um animal, mas com sua dimensão de sedução. Nesse termo predomina o sentido físico com uma conotação de harmonia, e, frequentemente, ele designa uma voz de mulher. É a voz doce falada, harmoniosa e até mesmo cantada, de preferência uma voz feminina.

Op's é o termo que aparece também no encontro de Ulisses com sua mãe morta e coincide com a voz doce do reencontro, e por isso mesmo indica também a voz ancestral, primordial, do que aconteceria para o bebê antes da amamentação, em um tempo em que ainda nada estaria perdido. É a canção de ninar entoada pela mãe, a voz doce e sedutora, correspondendo, então, à dimensão imaginária da voz. Ao ouvir esta voz doce, a criança é levada, em extrema excitação, a mamar compulsivamente.

Contudo, o ninar materno tem ritmo, picos prosódicos que já preparam o bebê, nessa modulação, para o corte significativo e, através deste, seu desprendimento do Outro materno.

A voz das Sereias, com o *op's*, evoca o encantamento da voz materna do tempo de outrora: a voz do Outro materno segue-se ao grito de apelo, enodando-se os dois mutuamente. Na fala primitiva do bebê se presentifica o enodamento dos três elementos presentes no canto das Sereias: o grito da criança (*phthoggos*), a resposta da mãe (*op's*) e também sua pergunta (*aoide*), "o que queres, meu amorzinho?".

O termo grego *aoide* designa não apenas o continente, mas o conteúdo, ou seja, não apenas a voz, mas o próprio hino, associado ao saber prometido, transmissão simbólica. O que as Sereias prometem? Ao se aproximar, as Sereias, no canto entoado pelo coro, prometem a Ulisses um saber: "Venha aqui, venha a nós, Ulisses famoso, [...] nenhum homem ultrapassou esta ilha [...] sem escutar nossa doce voz [...] e depois ele se afasta, cheio de alegria e sabendo numerosas coisas" (Livro XII, 185 ss).

Guiado pelas orientações que a astuta Circe lhe deu, Ulisses terá acesso a este saber que as Sereias prometem. O que é esse saber? Parece ser um saber sobre o nome e a origem, pois é pela travessia do ordálio do canto das Sereias que Ulisses se nomeia, tornando-se o *narrador de sua história*, e ao mesmo tempo descortina o caminho de retorno a Ítaca, sua terra de origem. Vemos nessa nomeação um efeito de subjetivação que passa pela voz do Outro, de acordo com o que afirma Lacan (1966): o sujeito se constitui no lugar e a partir do desejo do Outro.

A travessia realizada pelo herói homérico indica de forma épica aquilo que se opera na estrutura como enodamento borromeano dos três registros lacanianos: enodamento do real presente no inarticulado da voz com a consistência da sedução imaginária da voz materna, abrindo-se na pergunta sobre o desejo que concerne ao sujeito simbolicamente. Na fala articulada na enunciação, suportada no jogo metafórico e metonímico, enoda-se borromeamente o nó que articula a verdade de cada falante. A voz, articulada na função da fala, recorta o desejo no Outro, permitindo que o objeto voz como puro objeto se perca, assim como suspende a imaginarização desta como voz acusatória do supereu. Caberia perguntar: por que uma análise requer o exercício da função fala e a articulação do objeto voz, e não simplesmente uma operação da função do olhar? Não é aqui que poderemos desdobrar esta questão, e queremos apenas indicar a especificidade da função da fala em uma psicanálise, através da qual o sujeito pode enunciar com voz própria no exercício de sua fala endereçada a um outro. Esta é a base do novo método desco-

berto por Freud no final do século XIX: a verbalização das vivências e das experiências inconciliáveis, ligadas certamente aos sintomas, determinava a suspensão destes. Contudo, é certo que a complexidade implicada no ato de falar em uma análise não se esgota nessa primeira descrição, e talvez tenhamos apenas tocado nas primeiras determinações que constituem um campo cujos limites definem tanto a relatividade das operações clínicas quanto a parcialidade da verdade do desejo em jogo.

O corpo, o gozo e o circuito pulsional

Quando tratamos da constituição da subjetividade, ou fazemos a suposição de que é um dado de natureza (já prefigurado na estrutura biológica) que teríamos apenas que descrever com precisão, ou então a consideramos como uma estrutura que seria resultante de um processo de formação. Aqui seguimos a segunda hipótese, que julgamos também encontrar na teoria freudiana: a subjetividade, assim como a cultura, situam-se em uma relativa autonomia em relação ao suporte biológico. E, mais do que isso, pode-se até mesmo afirmar que a cultura é uma das mais surpreendentes soluções biológicas encontradas pela espécie humana: a regulação por meio da linguagem, permitindo que, através dela, a espécie humana não tivesse o mesmo destino que os dinossauros, isto é, desaparecer. Contudo, o biológico produziu uma solução que criou autonomia em relação à sua fonte. Esta dependência do suporte biológico, hoje em vias de poder ser mapeado através do genoma humano, e ao mesmo tempo subversão do mesmo, caracteriza o enigma do ser humano como ser de cultura, capaz de invenção de novas ligações, determinando novas possibilidades de constituição do corpo erógeno. Ora, a subversão do biológico se dá, segundo Freud, na organização do corpo erógeno através do *apoio da pulsão* na função fisiológica.

É nessa direção que gostaríamos de retomar o conceito freudiano de *pulsão* (*Trieb*), em sua formulação de 1915, no texto *As pulsões e suas vicissitudes*, que se distingue radicalmente do instinto e caracteriza uma certa distância do puramente biológico. Sabemos que Freud nunca ficou completamente tranqüilo quanto a este conceito fundamental da psicanálise, situando a pulsão como “um conceito fundamental convencional dessa espécie, que no momento ainda é algo obscuro, mas do qual a psicologia não pode prescindir” (Freud, 1982b, p. 81). Essa obscuridade conceitual perdurará ao longo da pesquisa de Freud, como vemos mais adiante, referindo-se à pulsão como “o elemento ao mesmo tempo mais importante e mais obscuro da pesquisa psicológica” (Freud, 1982c, p. 244).

É importante frisar que Freud introduz a pulsão como sendo um conceito fundamental (*Grundbegriff*) da psicanálise: conceito fundamental é aquele que abre um campo científico, como, por exemplo, o conceito de força ou energia na física moderna. É um conceito limite, para ser posto à prova e, então, guardado ou rejeitado. Qual o destino do conceito de pulsão, especialmente diante dos avanços da cibercultura? Se o conceito de pulsão for tomado apenas como sendo uma questão da conexão entre o biológico e o psíquico, então seu destino seria desaparecer. Freud formula sua proposta assim: “Se agora nos dedicamos a considerar a vida anímica do lado biológico, então a *pulsão* nos aparece como sendo um conceito limite entre o anímico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam de dentro do corpo e alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho que é imposta à alma em conseqüência de sua conexão com o corpóreo” (Freud, 1982b, p. 85). Lacan (1979) contrapropõe uma outra possibilidade, articulando não o biológico com o psíquico, mas, antes, o significante com o corpo.

Deste modo, sendo a pulsão um conceito fundamental, como seria possível pensar o que lhe corresponde em nível do biológico, como código genético? O que é um código genético? De maneira leiga, podemos toscamente dizer que é aquilo que opera a regulação do organismo. Ora, o que lhe corresponderia no nível da cultura? Talvez possamos dizer que ali onde a regulação biológica não dá conta da questão surge a cultura. A cultura seria, então, uma tentativa de regular esse organismo e suas interações. E como opera a regulação no nível da cultura?

Podemos considerar que existem dois grandes modelos de regulação: os modelos trinitários e os modelos binários, que coexistem desde sempre. O modelo binário está presente em toda formulação dualista, como no modelo teórico das ciências causalistas, na física clássica e até mesmo no código genético (o DNA funciona em redes de informações binárias). Além disso, o digital está organizado segundo um modelo informático dual. O modelo ternário, muito antes do surgimento do dogma cristão trinitário, ou da teoria freudiana de estruturação do sujeito, já estava em operação na linguagem cotidiana: a estrutura gramatical profunda da frase implica a articulação de três modos de endereçamento: eu, tu, ele, que são evacuados nos enunciados binários do discurso científico. Neste resta apenas o modo de endereçamento impessoal, que põe em jogo uma pretensão da biunivocidade.

Tendo, então, ressaltado a importância dessa questão, prossigamos na elucidação da regulação no modelo proposto por Freud. Ora, para este, a regulação somente é possível onde se dá, em primeiro lugar, a marcação do que está aí, e, então, a articulação desta marcação com outras, e para isso não basta o pensamento, mas se requer a intervenção da voz por intermédio da fala (Freud, 1987[1895]). Essa marcação é denominada por Lacan de significante, que se articula segundo uma lógica própria, determinando a estruturação do sujeito do inconsciente, a qual implica corpo, desejo, gozo. Em outras palavras, o corpo, como formação da cultura, e não apenas funcionamento fisiológico regulado pelo código genético, estrutura-se pela inscrição – linguagem – da função fisiológica em outro registro. Esta inscrição, que resulta na organização do corpo erógeno, não se dá sem o apoio da pulsão na função fisiológica, isto é, sem que a pulsão passe pelo órgão, para então subverter sua função.

A subversão da função biológica determina o que Freud denomina de as *vicissitudes da pulsão*, que são quatro (a reversão em seu contrário; o retorno contra a própria pessoa; o recalque; a sublimação), assim como são quatro os elementos que compõem a pulsão, constituindo o circuito pulsional. Os quatro elementos da pulsão: a pressão (*der Drang*), que é constante e se diferencia de qualquer função biológica, que se caracteriza pelo ritmo; a fonte (*die Quelle*), que tem estrutura de borda, uma abertura onde a pulsão pode se pôr, se enlaçar – como a superfície do polegar, o bico do seio, os esfíncteres, os lábios, etc. –, tornando-se zonas de investimento erógeno; o alvo (*die Ziel*) de toda pulsão é a satisfação, que pode acontecer mesmo quando este alvo não é atingido, como é o caso da inibição ou da sublimação; o objeto (*das Objekt*), acerca do qual Freud é incisivo em afirmar que o objeto da pulsão é indiferente, pois não se trata da satisfação de uma necessidade, mas da satisfação pulsional, como ocorre na boca que se abre no registro da pulsão, que não se satisfaz pelo alimento.

A satisfação da pulsão, como nos mostra Lacan (1979), dá-se no percurso de um trajeto em forma de circuito que se fecha sobre seu ponto de partida. O circuito pulsional se diferencia radicalmente de todo circuito da necessidade orgânica. Trata-se de seguirmos a posição de Freud, que, a partir de seu esboço precoce de 1895 até o final de sua investigação, diferencia o registro neurológico e o registro psicológico. Deste modo, a pulsão, no circuito pulsional, rompe com a articulação supostamente natural, próprio do suporte somático, biológico, mesmo quando considerada no registro neurológico, impondo ao sistema nervoso um modo de funciona-

mento que subverte seu circuito biológico. Neste sentido, vemos que Freud, de modo precoce e antecipado, está de acordo com as postulações recentes das neurociências (Greenfield, 2000, 2003; Schwartz *et al.*, 1997; Squire e Kandel, 2003), que propugnam a vulnerabilidade e a permeabilidade do sistema nervoso.

O circuito pulsional se faz através de um percurso de vai e vem, com a reversão (*Verkehrung*) neste percurso. Até 1914, Freud explicita dois pontos deste circuito: o movimento que sai através da borda erógena para a ela retornar após ter feito o contorno de algo que é seu objeto. Por exemplo, do seio que produz satisfação, para além do alimento, o sujeito – identificando-se com este objeto – faz um desvio, uma reversão para uma parte de seu próprio corpo, o dedo que passa a chupar. Outro caso de reversão da pulsão em direção ao próprio eu, por exemplo, ocorre no masoquismo como sendo de fato a reversão do sadismo em direção ao próprio eu do indivíduo. Mas em 1915, buscando elucidar o circuito pulsional de forma mais completa, Freud introduz o terceiro tempo, e esse é importante. No terceiro tempo, “uma pessoa estranha é mais uma vez procurada como objeto; essa pessoa, em consequência da transformação do alvo, tem que assumir o papel do sujeito” (Freud, 1982b, p. 91). No caso da pulsão do olhar, temos a seguinte descrição: “a) O olhar como uma *atividade* dirigida para um objeto estranho. b) O desistir do objeto e dirigir a pulsão escopofílica para uma parte do próprio corpo; com isso, a reversão em passividade e o estabelecimento de nova finalidade: ser olhado. c) Introdução de um novo sujeito, ao qual a gente se mostra a fim de ser olhado por ele” (Freud, 1982b, p. 92). Este *novo sujeito* (*neues Subjekt*), o sujeito da pulsão, aparece no momento em que a pulsão pôde fechar seu circuito. Para a pulsão completar o seu circuito e poder fazer essa regulação, constituindo o corpo cultural, o corpo erógeno, não só mais o corpo biológico, mas essa sobredeterminação como corpo erógeno, é preciso que esse circuito se complete. Completar-se esse circuito é produzir uma satisfação. Esse circuito pulsional em três tempos demarca, segundo Lacan (1979), que o sujeito, como sujeito do inconsciente, atinge a dimensão do Outro, de onde se constitui. O sujeito, diz Lacan, “[...] só é *sujeito por seu assujeitamento ao campo do Outro*” (1979, p. 178). Aqui já se articula o âmbito da cultura. Dizendo com outras palavras, esse circuito pulsional, implicando esses três momentos: o momento de poder enlaçar algo, que é exterior ao organismo; o momento de retorno ao organismo; e o momento em que há um outro que testemunha a operação. Isso implica a estruturação do social, no enodamento entre a pulsão e o social, que não ocorrem como processos diferentes. Considerando o duplo movimento de alienação e separação, aqui se situa o momento de alienação, no qual o sujeito desejante se constitui a partir do Outro, por seu assujeitamento a este Outro. A constituição do corpo erógeno e do sujeito desejante acontece nesse movimento em três tempos, no qual “o sujeito se aperceberá que seu desejo é apenas vão contorno da pesca, fígamento do gozo do outro [...]” (Lacan, 1979, p. 176).

Assim, o circuito pulsional parte do momento ativo, busca de um objeto externo, passa pelo momento passivo, em que o sujeito toma uma parte de seu corpo como objeto, e se fecha no terceiro momento, em que o sujeito se *faz ver* (*beschaut werden*) por uma outra pessoa. Segundo Lacan (1979), a atividade da pulsão se concentra neste terceiro momento, como um se *fazer*: se fazer ver, se fazer ouvir, se fazer sugar, se fazer defecar, se fazer comer, se fazer amar, etc. Não estamos mais nem na voz ativa, nem na simples voz passiva, mas naquilo que seria, segundo Freud, a voz reflexiva média, que existe, por exemplo, na língua grega.

As pulsões e seu circuito, possibilitando a inscrição e a ligação de um algo, constituindo assim o corpo erógeno unificado, delimitando um lugar para o sujeito e viabilizando formas de gozo, abrem um leque de diversidade, que é próprio de cada cultura. A diversidade, que está colocada tanto em nível genético, dentro de

uma mesma espécie, e nesse nível é regulada pelo código genético, quanto em nível da cultura, regulada aí pela lei simbólica, encontra possibilidades de ampliação. No primeiro caso, através das mutações gênicas e no segundo caso, graças à relativa flexibilidade da pulsão, que se articula permeada pela cultura, estruturando-se como linguagem. Código genético e código cultural são registros diferentes e autônomos, com seu funcionamento próprio, sem que seja excluída uma sobredeterminação mútua. Nosso destino está suspenso, não no código genético, no qual se inscrevem apenas possibilidades que se concretiza por via dos múltiplos mediadores, um dos quais é a cultura, mas nas pulsões. Freud refere-se ao destino (*Schicksal*), que melhor se traduz por *vicissitudes*, que retém a idéia de errância. O aparelho psíquico, conforme Freud, é um aparato de captura do disperso pulsional, e nesta captura ocorrem variadas vicissitudes. Tomando apenas a questão do objeto pulsional, que é indiferente, de modo que a pulsão vai poder se alocar de modo contingente, resultando na autonomia relativa da cultura em relação ao substrato biológico. O projeto do genoma humano, por exemplo, poderá mapear a constância e as invariantes biológicas dentro de todas as diversidades culturais. Cada vez mais temos indícios de que não encontramos invariantes culturais. Aqui se coloca a questão: como dar conta da diversidade cultural, isto é, das possibilidades de invenção de cultura na constância do código genético? O avanço na elucidação da causalidade genética levaria a um desaparecimento das questões relativas à causalidade psicossocial? O avanço no mapeamento do código genético alcançaria reduzir o não-saber humano sobre seu comportamento e sobre seu corpo? Parece-nos que sempre estamos defrontados com um resto não sabido que é irreduzível, gerando sempre a surpresa e possibilitando o debate entre a perspectiva binária (modelo causal, como o biológico e o virtual) e a perspectiva trinitária (linguagem cotidiana).

Considerações críticas

Podemos agora retomar a interrogação inicial sobre os efeitos subjetivos e sociais que a revolução digital poderia provocar. Ora, a entrada no mundo virtual foi acompanhada da grande revolução biológica, determinante do ato de possível dispensa do pai nos processos de reprodução e fecundação. Levantamos a hipótese de que essas duas revoluções determinam uma acelerada passagem do modelo trinitário de organização e estruturação da condição humana para a prevalência do modelo binário. À luz dessa hipótese, poderíamos examinar fenômenos emergentes na subjetivação da geração submetida à ferramenta digital, assim como fenômenos emergentes no campo social. Se antes o ordenamento social e subjetivo se fazia a partir da referência a uma função operada por um terceiro, nomeado como sendo o pai e seus representantes, que tanto determinava a fonte do interdito (a Lei) quanto assinalava o lugar a ser ocupado por cada sujeito, fundando o desejo e o acesso a um gozo limitado, agora não há nenhuma instância ou programa que aponte para a Lei, mas apenas um convite veiculado pela economia liberal, que parece homogêneo com o progresso da biologia no campo da reprodução, para que cada um goze sem limites. O ciberespaço coloca cada internauta frente ao sem-limites do hipertexto, em uma relação binária com a tela à sua frente. É ao que também assistimos nas apresentações de trabalhos com o uso da ferramenta digital, quando o interlocutor do conferencista não é mais o público, mas a tela virtual que comanda sua exposição. Instala-se uma nova economia psíquica, conforme propõe Melman (2004), na qual se dispensa o pai, assim como a linguagem cotidiana e a função da fala. Seria possível e viável a subjetivação e o laço social passarem a estar ancorados em relações duais, segundo um modelo binário? Não seria uma decorrência do incremento das relações duais o afluxo crescente de violência que se

derrama na vida cotidiana, assim como a inflação da paranóia social, na qual o cidadão se sente cada vez mais acossado por ameaças de catástrofes iminentes, sejam oriundas da natureza ou de poderes de grupos e organizações, frente às quais não há nenhuma instância a quem recorrer?

Ora, Lacan (2003), em seu artigo de 1938 sobre “A família”, havia enunciado a tese do declínio da imago social do pai e o deslocamento da autoridade como determinante das patologias de nossa cultura, decorrente da entrada em operação do discurso da ciência e seus corolários, como a exclusão do sujeito da enunciação. E isso ele descreve como sendo a forclusão do nome-do-pai, ou seja, um discurso no qual não está em operação a referência ao terceiro, o que impede as operações de substituição e deslocamento na fala do sujeito. Os efeitos da ausência da operação da função paterna aparecem na fala e nos modos como se dá o endereçamento ao outro. Poderia ser, então, alguém que fala sem conversar, ou seja, alguém que está situado na linguagem, mas não consegue operar com o terceiro em sua fala e, então, fica colado no discurso da certeza. Este é um modo de aparecer uma torção no discurso, com a entrada de uma progressiva impessoalização. Fala-se, mas já não se sabe mais quem fala e para quem se fala. É interessante ver se esta hipótese permite uma leitura dos sintomas que emergem na contemporaneidade. Acompanhamos a progressiva impessoalização do discurso, a crescente instrumentalização das relações, aliada à velocidade da substituição dos artefatos (o instantâneo, a obsolescência programada, o descartável), a desresponsabilização em relação ao outro e a si mesmo, a progressiva queda da consistência do outro e da relação com ele, a equiparação entre o objeto de consumo, rapidamente descartável, e a pessoa de meu semelhante, a dissipação da intimidade e da privacidade, o surgimento de corpos angelicais deserotizados, inodoros, assépticos, etc., a desconexão entre sexo, erotismo e amor? O ciberespaço e a cibercultura são os culpados de tudo isso? Não é o que pensamos, mas temos que convir que um novo mundo, uma nova subjetividade e um novo laço social estão se configurando com o advento da revolução digital, por certo maravilhosa e irrecusável, devido à gama incalculável de benefícios que nos oferece. Pensar e conceituar o que constitui o mundo digital e encontrar modos pertinentes de nos situarmos em relação ao mesmo tem sido nossa pretensão. Ou seja, o virtual requer uma análise crítica séria, assim como a promessa que apresenta, para que não sejamos tomados na dupla armadilha de que somos nós que comandamos o objeto virtual, como todos os outros objetos de consumo, e da posição do sujeito que se crê não assujeitado a nada, ou seja, crê que não deve nada.

Referências

- AGOSTINHO. 1997. *Confissões*. 12ª ed., Petrópolis, Vozes, 367 p.
- ARISTÓTELES. 1985. *Periermeneias*. In: ARISTÓTELES, *Organon*. Lisboa, Guimarães, p. 119-173.
- ARISTÓTELES. 1998. *Política*. Lisboa, Veja, 664 p.
- DUFOUR, D.-R. 2000. *Os mistérios da trindade*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 435 p.
- FREUD, S. 1982a. *Zur Einführung der Narzissmus*. In: S. FREUD, *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, p. 37-68.
- FREUD, S. 1982b. *Triebe und Triebchicksale*. In: S. FREUD, *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, p. 75-102.
- FREUD, S. 1982c. *Jenseits des Lustprinzips*. In: S. FREUD, *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, p. 213-272.
- FREUD, S. 1987[1895]. *Entwurf einer Psychologie*. In: S. FREUD, *Nachtragsband*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, p. 375-486.
- GREENFIELD, S. 1997. *The Human Brain: A Guided Tour*. London, Orion-Phoenix Press, 224 p.

- GREENFIELD, S. 2000. *Private Life of the Brain*. London, Penguin, 272 p.
- GREENFIELD, S. 2003. *Tomorrow's People: How 21st Century Technology Is Changing the Way We Think and Feel*. London, Penguin, 256 p.
- HEIDEGGER, M. 1967. *Sein und Zeit*. 11ª ed., Tübingen, M. Niemeyer, 437 p.
- HOMERO. 1953. *L'Odyssée, "poésie homérique"*. Paris, Les Belles Lettres, 437 p.
- JAKOBSON, R. 1963. Deux aspects du langage et deux types d'aphasies. In: R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*. Paris, Minuit, p. 43-67.
- LACAN, J. 1966. *Écrits*. Paris, Seuil, 924 p.
- LACAN, J. 1979. *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 270 p.
- LACAN, J. 1991. *Seminário 7: A ética da psicanálise*. 2ª ed., Rio de Janeiro, J. Zahar, 396 p.
- LACAN, J. 1996. *L'angoisse*. Paris, Association Lacanienne Internationale, 431 p.
- LACAN, J. 2000. *... ou pire*. Paris, Association Lacanienne Internationale, 185 p.
- LACAN, J. 2001. *L'insu que sait de l' une-bévue s'aile a mourre*. Paris, Association Lacanienne Internationale, 132 p.
- LACAN, J. 2003. *Outros escritos*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 607 p.
- LÉVY, P. 1996. *O que é o virtual?* São Paulo, Editora 34, 157 p.
- LÉVY, P. 1999. *Cibercultura*. São Paulo, Editora 34, 260 p.
- MELMAN, C. 2004. *Formas clínicas da nova patologia mental*. Recife, Centro de Estudos Freudianos do Recife, 243 p.
- MELMAN, C. 2006. *Retorno a Schreber*. Porto Alegre, CMC Editora, 340 p.
- OVÍDIO. 1983. *Metamorfoses*. São Paulo, Tecnoprint, 401 p.
- SANTAELLA, L. 2000. Apresentação. In: S. BAIRON e L. C. PETRY, *Psicanálise e história da cultura*. Caxias do Sul, EDUCS; São Paulo, Ed. Mackenzie, p. 7-13.
- SCHWARTZ, J.H.; JESSEL, T.M. e KANDEL, E.R. 1997. *Fundamentos da neurociência e do comportamento*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 591 p.
- SQUIRE, L.R. e KANDEL, E.R. 2003. *Memória: da mente às moléculas*. Porto Alegre, Artmed, 252 p.