

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

LUANDA FRANCINE GARCIA DA COSTA

**Restos sob(re) restos: perspectivas psicanalíticas acerca da
poluição e degradação de ambientes no capitalismo de
consumo**

Mestrado em Psicologia Social

São Paulo
2018

LUANDA FRANCINE GARCIA DA COSTA

**Restos sob(re) restos: perspectivas psicanalíticas acerca da
poluição e degradação de ambientes no capitalismo de
consumo**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
como exigência para obtenção do título de Mestre
em Psicologia Social, sob a orientação do
Professor Doutor Raul Albino Pacheco Filho.

São Paulo

2018

LUANDA FRANCINE GARCIA DA COSTA

**Restos sob(re) restos: perspectivas psicanalíticas acerca da
poluição e degradação de ambientes no capitalismo de
consumo**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
como exigência para obtenção do título de Mestre
em Psicologia Social.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Júnior
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Yolanda Gloria Gamboa Muñoz
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Daniele Rosa Sanches
Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise

Aos viventes que restam encobertos, subordinados às expulsões.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa – sob o número de processo 130179/2016-7 –, que possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Raul Pacheco Filho, por acreditar na possibilidade desta pesquisa e acolhê-la no Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade; por suas preciosas transmissões sustentadas numa escuta atenta e cuidadosa, permitindo, ao mesmo tempo, o espaço para que meu desejo também me orientasse.

À Professora Yolanda Gamboa Muñoz, por sua abertura filosófica e por ter me possibilitado, quando ainda em minha graduação na Filosofia, o encontro com o livro *O Contrato Natural*, de Michel Serres – obra cujo apreço cultivei por anos, a fim discuti-la sob a perspectiva da psicanálise. Grata pelo aceite em fazer parte de minha Banca de Defesa.

Ao Christian Dunker pelo primeiro incentivo a essa pesquisa, pelo acolhimento amigo e suas precisas indicações que se mostraram para mim uma agradável surpresa.

À Daniele Sanches, quem pude fortuitamente reencontrar e receber generosas e espontâneas contribuições, que se configuraram em pontos fundamentais neste trabalho. Agradeço também pelo aceite em fazer parte de minha Banca de Defesa.

À Sandra Berta, pela graciosa disposição e clareza de esclarecimentos fundamentais para essa investigação.

Aos colegas do Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade, pessoas com quem tive o privilégio de aprender e transmitir. Agradecimentos especiais a Ingrid Figueiredo, por ter me incentivado a prestar a prova para entrada no mestrado. Leandro dos Santos por sua torcida e leitura do meu projeto. Tomás Mendes, Gabriel Maia, Milton Nuevo, Paulo Bueno, Augusto Coaracy e Marina Carrilho pelos atenciosos comentários de arguição. Fernanda Zacharewicz pela presteza com minhas buscas. E Ana Paula Baima, por tudo isso e por ser a amiga e parceira de estudos a quem tanto recorri nos momentos de dúvidas e fui acudida.

Ao Laerte de Paula, pela gentileza de tradução.

Ao corpo docente do programa de Psicologia Social da PUC-SP e à Marlene Camargo, secretária acadêmica, pela ajuda com trâmites institucionais.

À Vanessa e à Bia, do Espaço Cultural Construindo o Futuro (e à Perla, pela indicação), e também às vizinhas, Sandra e Nira, que contribuíram na fase final da minha escrita, recebendo e cuidando da minha filha com muito carinho.

Às amigas e amigos queridas(os), em especial Lilian, Dimitri e Jennifer, pela torcida e compreensão diante dos meus momentos de afastamento.

À Marisa e à Monica, minhas matrizes terrosas, que desde a minha infância acompanham meus estudos e incentivam minhas buscas. Gratidão Marisa, pelo vibrar, ainda que a distância. Gratidão Monica, também pelos momentos de longos deslocamentos para auxiliar na organização das coisas.

Ao meu pai, Antonio, que desde sempre me transmitiu o seu amor às coisas da terra.

Ao Dirk, homem amado, paisagem que me anima. Agradeço pelo imenso companheirismo, conversas, sugestões, cuidados, jantares e a disposição generosa e ousada de aventura de, por tantas vezes, ter sustentado sozinho difíceis *Kháos* e lindas poesias enquanto eu realizava esta pesquisa.

À Lívia Moana, amor trans-bordante que abre a clareira e o furo, cuja chegada no meio deste percurso me possibilitou encontrar forças que eu não suspeitava ter.

Por fim, agradeço aos restos que me propiciaram, um dia, o encontro com a psicanálise.

GARCIA DA COSTA, Luanda Francine. **Restos sob(re) restos: perspectivas psicanalíticas acerca da poluição e degradação de ambientes no capitalismo de consumo**. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2018.

RESUMO

Mediante o perturbador fenômeno de extensão do lixo que atinge proporções planetárias na contemporaneidade, a presente pesquisa se propõe a levantar algumas discussões sob a perspectiva da psicanálise freudiana e lacaniana acerca da implicação do sujeito do inconsciente no ato de poluir os ambientes naturais na sociedade capitalista de consumo. Pautando-nos na pesquisa teórica psicanalítica em articulação com outras áreas do conhecimento, em especial, a filosofia e a sociologia, tencionamos estabelecer conjecturas entre o contexto transhistórico da estrutura psíquica do sujeito neurótico – no que concerne à sua entrada na linguagem e à produção do resto Real – e o contexto histórico atual, investigando o tema da degradação dos ambientes pela poluição, no horizonte do sistema político-econômico capitalista de consumo, em sua especificidade de produção de restos e recusa do resto Real. Ao longo da pesquisa, foram apresentadas aberturas e possibilidades conectivas entre os âmbitos que tratam do resto como poluição, do resto como operação de perda constitutiva do sujeito e do resto como opacidade indescritível remetida ao corpo, bem como o gerenciamento desses pelo discurso capitalista, a fim de pensarmos o lugar da produção dos restos na contemporaneidade – o que concluímos ser, para além de um fenômeno, o lugar de um sintoma.

Palavras-chave: psicanálise, J. Lacan, ecologia, discurso capitalista, poluição, lixo, mais-de-gozar.

GARCIA DA COSTA, Luanda Francine. **Rest under/upon rest: psychoanalytic perspectives about the pollution and degradation of environments in consumer capitalism.**

ABSTRACT

Through the perturbing phenomenon of the extension of garbage, which in the contemporaneity reaches planetary proportions, the present research proposes to bring up some discussions from the perspective of Freudian and Lacanian psychoanalysis, concerning the implication of the subject of the unconscious in the act of polluting the natural environments in society of consumer capitalism. Basing us on the psychoanalytic theory research in articulation with other knowledge areas, especially with philosophy and sociology, we intend to establish conjectures between the transitional context of the psychic structure of the neurotic subject – in what concerns their entry into language and the production of the rest Real – and in the actual historical context, researching the theme of the degradation of the environments through pollution in the horizon of the political and economical system of consumer capitalism in their specificity of rest production and the rejection of the rest Real. In the course of the research connective openings and possibilities were presented between the scopes which treat the rest as pollution, the rest as operation of constitutive loss of the subject and of the rest as indescribable opacity related to the body, as well their management through capitalist discourse in order to think the place of rest production in the contemporaneity, where we conclude that there is, beyond the phenomenon, the place of a symptom.

Keywords: psychoanalysis, J. Lacan, ecology, capitalist discourse, pollution, garbage, surplus-jouissance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 11
CAPÍTULO 1: A insistência do resto.....	p. 20
1.1. Resto inaugural.....	p. 20
1.2. Resto de Terra.....	p. 26
1.3. O resto animal: entre o belo e o desejo.....	p. 34
1.4. Terra-Mãe.....	p. 44
CAPÍTULO 2: Restos como resposta ao resto.....	p. 52
2.1. O mundo (a)resta fora da cena.....	p. 52
2.2. O discurso capitalista.....	p. 57
2.3. Uma mancha no palco.....	p. 62
2.4. Poluição, linguagem e apropriação.....	p. 65
2.5. Ruído.....	p. 69
2.6. Expulsões.....	p. 74
2.7. Outro mundo – Aletosfera.....	p. 85
2.8. Plastisfera.....	p. 89
2.9. Lixo, mais-de-gozar e sintoma.....	p. 94
CONSIDERAÇÕES A-FINAIS.....	p. 103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 107
ANEXO DE IMAGENS.....	p. 112

INTRODUÇÃO

Fundamentando-se no campo de investigação da psicanálise freudiana e lacaniana, a especificidade do campo desta pesquisa recai sobre a implicação do sujeito do inconsciente no ato de poluir os ambientes naturais – aquilo, que autores da filosofia e das ciências sociais e políticas se referem por *natureza*, *paisagem*, *Terra*, *biosfera*, *meio ambiente* ou *ambientes*. Tais terminologias, empregadas comumente no aspecto biológico ou cultural, aparecerão alternadamente nesta pesquisa, conforme a nomenclatura dos autores com que aqui dialogamos. Não obstante, esclarecemos que optaremos pelo diálogo com termo *ambientes* enquanto *Umwelten*¹ para indicar a dimensão do mundo natural remetida aos reinos mineral, vegetal e animal, considerando assim seus próprios mundos, em recusa da ideia de que, apesar de vivermos todos num mesmo planeta, possa existir um único mundo para todos os viventes. Requisito este que se aproximaria também da concepção de inexistência de unidade no “mundo humano”, porém, com a ressalva de que o sujeito da psicanálise não pode ser pensado por uma topologia esférica, com interior e exterior, mas sim, estruturada moebianamente, sem dentro e sem fora, posto que “o sujeito não é envolvido, como se acredita, no todo, que pelo menos no nível do sujeito que fala, o *Umwelt* não envolve seu *Innenwelt* [mundo interior] (LACAN, 1961-62/2003, p. 202)

Nossa proposta metodológica está estruturada na pesquisa teórica psicanalítica em articulação com pesquisas bibliográficas de textos contemporâneos advindos de outras áreas do conhecimento – em especial, a filosofia e a sociologia –, de modo a investigar possibilidades conjecturais entre as concepções teóricas da psicanálise e de diferentes campos discursivos que se debruçam sobre a investigação da atual posição poluidora do humano frente aos ambientes naturais². Não obstante, advertimos que o

¹ Consideramos pertinentes as palavras de Giorgio Agamben, quando, aludindo às objeções à ciência clássica, retoma o conceito *Umwelt* de Jacob von Uexküll: “Nós imaginamos que as relações que um determinado sujeito animal mantém com as coisas de seu ambiente têm lugar no mesmo espaço e no mesmo tempo daquelas que o ligam aos objetos de nosso mundo humano. Essa ilusão repousa sobre a crença em um único mundo no qual se situariam todos os seres viventes. Uexküll mostra que tal mundo unitário não existe, assim como não existem tempo e um espaço iguais para todos os viventes. A abelha, a libélula ou a mosca que observamos voar em torno de nós em um dia de sol não se movem no mesmo mundo em que nós as observamos, nem dividem conosco – ou entre elas – o mesmo tempo e o mesmo espaço.” (AGAMBEN, 2013, p. 69)

² Embora o termo ecologia não apareça com frequência aqui, entendemos que este trabalho seja relevante para os que sustentam preocupações com a ecologia do planeta.

uso que faremos dos autores se dará pontualmente, com o intento de privilegiar a temática aqui escolhida.

Um dos autores que nos exorta à criação de um diálogo é o filósofo Michel Serres (1991), que defende a hipótese de existir uma estreita conexão entre as categorias de poluir e encobrir, concebendo a poluição (não apenas material, mas também cultural) como uma modalidade de encobrimento do “mundo natural”. Para o autor, esse encobrimento se expressaria, inclusive, na dimensão bastante diminuta do aparecimento desse tema na ordem de relevância das discussões nas ciências humanas, bem como o não questionamento de tal desinteresse.

Não obstante, se na década de 1990 Serres (1991) afirmava que a análise da poluição pouco aparecia, não podemos concordar que no cenário presente tais discussões se encontrem como o era antes. Diferentes abordagens vêm se ocupando com observações e indagações sobre a relação destruidora-encobridora que o ser humano estabelece com o *mundo natural*, com os *ambientes*, com as *paisagens*, ou, ainda, com o *inumano*. Entretanto, no campo da psicanálise, tais discussões ainda pouco têm florescido e, com efeito, têm-se mantidos velados os aspectos do sujeito do inconsciente que subjazem numa crise político-ambiental. É justamente sobre essa discussão, por meio da análise do poluir, que debruçaremos nosso interesse: como as teorias psicanalíticas de Freud e Lacan podem contribuir para compreensão da especificidade do funcionamento de produção desses restos poluidores na contemporaneidade?

Depois de pouco mais de um século do início da Revolução Industrial e da ascensão do ideário político-econômico de modernidade, o modelo de produção e circulação de mercadorias em larga escala conseguiu alcançar proporções planetárias com sua extensão de produtos e dejetos da civilização, espalhados em peso por diversos âmbitos do planeta. As mercadorias, compassadas em ritmo proporcional ao desenvolvimento do capitalismo, pululam quantitativamente tanto como objetos quanto como abjetos consequenciais, desempenhando, dentre outras, uma função poluidora de ambientes.

Poluir, do latim, *polluere*, expressa-se em direções polissêmicas, tais como: sujar, manchar, contaminar, deteriorar, estragar, desacreditar, deslustrar, desonrar, cometer ação infamante, corromper, tornar impuro, desdourar, perverter, profanar (FERREIRA, 1995, p. 516). Significantes que parecem estar implicados em um

movimento ativo que ultrapassa uma simples geração de restos acarretada pelo viver humano, como assim o fora em outras gerações na história:

Em toda sua história, o homem fiara fibras animais e vegetais para se abrigar do frio. Doravante, materiais secretados por sua própria indústria o cobririam. Da mesma maneira, a madeira havia sido na idade pré-industrial, e por milênios, a matéria por excelência dos artefatos humanos. [...] Havia então uma continuidade fenomenológica entre a “matéria-prima” e os objetos manufaturados. (MARQUES, 2016, p. 199)

Além desse aspecto sobre a modificação da afinidade dos materiais e objetos com os ambientes naturais, no passado, quando aqueles se transformavam em dejetos, estavam delimitados a regiões habitadas pelos humanos. Contudo, atualmente, por demonstrarem grande resistência à degradação, encontram-se espalhados por toda a superfície terrestre, fazendo despontar assim a especificidade do modelo de geração de lixo na contemporaneidade, inédito até então na história (WALDMAN, 2010). Um exemplo disso é o caso do plástico: estima-se que na a década de 1950, início de sua fabricação em massa, a produção de plásticos era de cerca de dois milhões de toneladas e, até 2015, esse número passou a 400 milhões, revelando um crescimento que ultrapassa a maior parte dos materiais criados pela humanidade, ficando atrás somente de materiais usados para o setor de construção civil, como aço e cimento. Desde então, calcula-se que foram produzidos 8,3 milhões de toneladas de plástico, sendo que, desses, 79% foram depositados em aterros ou dispersados nos ambientes.³ Um dos desdobramentos são as enormes quantidades de plásticos e microplásticos⁴ espalhados por todos os oceanos do planeta que, em consequência, matam a vida marinha “plastificando-a” por dentro⁵. Não obstante, além da ocupação espacial medida em toneladas, o plástico, enquanto substância química produzida artificialmente, também se

³ Disponível em: <<http://advances.sciencemag.org/content/3/7/e1700782>>. Acesso em: 27 maio 2018.

⁴ Um estudo realizado pela Universidad de Cádiz verificou amostras de água coletadas em vários pontos dos oceanos, e em 88% das amostras foram encontrados microplásticos. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/111/28/10239.full.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2018.

⁵ O fotógrafo Chris Jordan retratou o espantoso cenário no atol de Midway, no Oceano Pacífico, fotografando albatrozes mortos, em estado de decomposição, onde no interior de seus corpos podem ser observados uma diversidade de lixo, em especial coisas de plástico. As imagens podem ser vistas em seu site: <<http://www.chrisjordan.com/gallery/midway/#CF000313%2018x24>>. Acesso em 29 maio 2018. Outro exemplo pode ser visto no filme “Blue” (Austrália, 2017), em português, “Triste oceano”, da diretora Karina Holden, onde mostra, dentre outros, o trabalho da cientista Jennifer Lavers, especialista em aves marinhas que viaja para ilhas dos Pacífico provocando “vômitos de plásticos” nos filhotes de aves migratórias, com intento de salvar suas vidas. *Trailer* disponível em: <<http://ecofalante.org.br/filme/triste-oceano>>. Acesso em: 29 maio 2018.

configura como agente poluidor por liberar, à medida que envelhece e se decompõe,⁶ compostos químicos nocivos aos vivos. Outro dado de destaque são os recentes estudos⁷ que apontam a poluição do ar e da água como responsável já por mais mortes de pessoas no mundo do que guerras ou outras violências, tabagismo, fome, desastres naturais e AIDS: uma em cada seis mortes prematuras em 2015, totalizando 9 milhões de pessoas mortas por agentes tóxicos, sendo que 25% dessas foram localizadas em países com baixo IDH (Índice de Desenvolvimento Humano). Não obstante, para além de cálculos que podem amortizar-se em números, o cenário urge com inúmeras questões que competem ao campo das relações sociais, sendo uma delas, como afirma Waldman (2010), um tipo de filiação a um modelo específico de relação com a natureza, um tipo de padrão civilizatório que, por sua vez, somado à circunstância de integrar “uma cadeia de produção e consumo que se estendeu pelo conjunto do Planeta, faz com que não exista nenhum ponto do globo salvo do lixo” (WALDMAN, 2010, p. 56).

Tendo em vista o enunciado de Freud (1929-1930) de que “não nos surpreende a ideia de estabelecer o emprego do sabão como um padrão real de civilização” (FREUD, 1929-1930/2006, p. 99), ainda que se contemple aí tanto esforço no ideal de assepsia, ordem e progresso presente em grande parte das civilizações contemporâneas, é paradoxal o fato de a poluição oriunda desses mesmos preceitos ocupar cada vez mais íntima e explícita posição de destaque. E, conforme aumentam os bolsões de plásticos e as transformações de rios em esgotos, elevam-se também os discursos a respeito dos problemas na relação da sociedade com os ambientes naturais, conquistando um lugar de notoriedade em diferentes campos discursivos. Nas ciências, nos noticiários, nas artes, nos encontros de Estado e de mercado, o “meio ambiente”, entendido enquanto espaço e clima sócio-geo-físico-biológico, nunca esteve tão presente na condição de pauta e palco de representações da cultura, irrompendo na perspectiva de “crise ambiental”. Nas palavras de Serres (1991), “tudo isso que jamais interessou a alguém [...] de agora em diante estorva nossas tramoias. Irrompe em nossa cultura – que dela sempre formou uma ideia local e vaga, cosmética – a natureza” (SERRES, 1991, p. 13).

⁶ “Alguns ftalatos, como o ftalato de dietila (DEP) e o ftalato de dimetila (DMP), são voláteis e encontram-se em concentrações atmosféricas significativas inclusive em ambientes externos, sendo o DEP perigosamente tóxico. [...] Uma pesquisa da Universidade de Karlstad na Suécia (a partir de amostras de urina de 83 bebês de dois a seis meses de idade) mostra a presença de altas concentrações desses ftalatos adicionados aos pisos domésticos de PVC, o que foi associado à ocorrência de asma, alergias e doenças crônicas em crianças, além de disfunções endócrinas.” (MARQUES, 2016, p. 202)

⁷ Disponível em: <<http://www.thelancet.com/commissions/pollution-and-health>>. Acesso em: 28 maio 2018.

Como resultado, tal como um movimento de retorno do recalçado,⁸ uma vez que “o recalçado está sempre aí, e ele se exprime de maneira perfeitamente articulada nos sintomas e numa multidão de outros fenômenos” (LACAN, 1955-56/1992, p. 21), com os rejeitos saindo das margens e retornando ao centro em condição de crise, para Serres (1991) “a história global entra na natureza, e a natureza global entra na história” (SERRES, 1991, p. 15). Assim, podemos dizer que é nessa crise de inclusão, na qual “natureza” – enquanto ambientes naturais – e civilização voltam, por contingências físicas, a ocupar territórios compartilhados, que o poluir, estando em “toda a parte” parece carecer de inclusão também no que se refere aos bastidores da realidade psíquica do ato.

Como uma das respostas à crise ambiental, emergem o aumento e a variabilidade dos movimentos sociais ambientalistas e suas atuações. Muito embora alvos de críticas quando encapsulam a ideia de “meio ambiente” apartado da política, da economia e do discurso, submetendo-se assim ao discurso da sustentabilidade, ou “capitalismo verde”, estão longe de se configurarem como um único bloco. Muitos se incluem, enquanto grupo ou pessoa, num constante campo de luta, fazendo frente ao Estado e representantes do Mercado, recebendo, em contrapartida, forte repressão e violência, sobretudo conforme suas zonas de inserção. É digno ressaltar aqui que o Brasil é o país mais perigoso do mundo para ambientalistas,⁹ liderando o *ranking* de assassinatos de ativistas que defendem suas terras, florestas e rios contra grandes setores empresariais – indicando assim uma lógica encobridora e expulsiva que também é estendida às vozes contrárias.

Outra importante interlocutora para nossa pesquisa é a socióloga Saskia Sassen (2015, 2016), que, por sua vez, faz parte do coro de vozes que reputam a crise ambiental a uma crise econômico-política global, provocada pelo sistema capitalista mundial – intrinsecamente insustentável – que, de acordo com a autora, vem operando nas últimas décadas por meio de novas e radicais lógicas de expulsão, nas quais, cada vez mais, pessoas, empresas, lugares e vida da biosfera são expulsos da ordem econômica e social.

⁸ O conceito de retorno do recalçado refere-se ao movimento de reaparecimento das representações que foram suprimidas e que operam no inconsciente, que ressurgem de uma maneira que não é possível reconhecê-las, embora numa dialética própria de serem o mesmo. (Garcia-Roza 2008).

⁹ Conforme as pesquisas das organizações não-governamentais Global Witness e Pastoral da Terra. Disponível em: <<https://www.globalwitness.org/en/press-releases/brasil-anfitriao-das-olimpiadas-e-o-pais-mais-perigoso-do-mundo-para-o-ativismo-ambiental>>. Acesso em: 28 maio 2018.

Por isso, Sassen (2016) afirma que a capacidade de geração de capital pelas finanças e o tipo de capital gerado devem ser postos à prova:

Temos aqui um enigma social. Essas capacidades deveriam ter servido para desenvolver a esfera social, para ampliar e fortalecer o bem-estar de uma sociedade, o que inclui trabalhar com a biosfera. Em vez disso, quase sempre serviram para desmembrar o social por meio de uma desigualdade extrema, para destruir boa parte da vida prometida pela democracia liberal à classe média, para expulsar pessoas pobres e vulneráveis de terras, empregos e casas, e para expulsar pedaços da biosfera de seu espaço vital. (SASSEN, 2016, p.13)

Com as discussões sobre as destruições ecológicas em escala global que remetem até a dimensão de destruição da biosfera, podemos observar que os ambientes naturais emergem, ocupando não mais o mudo lugar de mero recurso energético destinado ao uso de mercado. A ele é outorgado agora um lugar de dizer na política, demonstrando em si os efeitos extremos da expressão capitalista, sendo o fenômeno do aquecimento global como expressão mais ameaçadora. O aquecimento global expande assim a dimensão de território e se consubstancializa globalmente em onipresença, atuando por sobre todos os viventes. A partir de então, a crise ambiental pode ser situada no eixo central da máquina-mercado para que, por meio dela, sejam discutidas suas engrenagens fundamentadas num perfil ideológico de consumo, produtor de sobreatuamentos.

O tratamento dado aos ambientes naturais como campo das fontes inesgotáveis de recursos ou a crença de que seja possível jogar o lixo para um fora, fazendo-o desaparecer como um passe de mágica, também acende o debate sobre o erro de, por meio do semblante de que não exista um fim, em tratar a Terra como mítica Mãe (ou babá), capaz de infinitas renovações, provedora de todas as nossas necessidades e soluções para superar quaisquer problemas que causemos, o que implica dizer a crença num Outro sem falta, em tentativa de esquiva da verdade que aponta ao limite, à castração.

Destacamos também outra tese defendida por Serres (1991), a de que a nossa cultura tem horror ao mundo (e aqui convém salientar que mundo, do latim *mundus*, apresenta em sua raiz etimológica a significação adjetiva de ‘limpo’, ‘puro’, ‘não sujo’, donde deriva a palavra ‘imundo’: *in*-não + mundo, limpo, ou, ainda, que a nossa linguagem tem horror ao ruído – inumano – do mundo, sendo que o ruído da “língua contratual luta, passo a passo, contra o ruído ambiente para preservar sua pureza”

(SERRES, 1991, p. 19). Localizando uma conexão entre o papel da linguagem (representante de pureza) e o encobrimento do ruído do mundo (representante de impureza) em dimensão planetária, as investigações de Serres (1991) apontam em direção a aspectos que situam a poluição não somente enquanto consequência dos processos de produção de mercadorias da ideologia de consumo, mas também com finalidades relacionadas ao desejo de apropriação dos espaços e aos disfarces do que ruída a linguagem.

O entendimento do ruído como categoria conceitual contraposto à linguagem pode encontrar consonância com o que Lacan (1968/2008) nomeia registro do Real – o campo do impossível, do irreduzível à linguagem, daquilo que sobra como resto da operação de divisão subjetiva na entrada do Ser na linguagem. Nesse contexto, afirma Lacan (1957-58/1999):

A partir do momento em que fazemos entrar em jogo o significante, a partir do momento em que dois sujeitos se dirigem e se referem um ao outro por intermédio de uma cadeia significante, há um resto, e então o que se instaura é uma subjetividade de outra ordem, na medida em que está referida ao lugar da verdade como tal. (LACAN, 1957-58/1999, p. 110)

Assim, com um resíduo como condição estrutural da linguagem, um ruído soçobra. A partir de então, podemos levantar indagações sobre a existência de encadeamentos entre o resto Real e determinados modos de lidar com alguns tipos de restos da realidade na sociedade contemporânea capitalista, uma vez que o discurso capitalista se nutre do semblante de que seja possível a existência do todo da linguagem, isto é, de que nada fique fora dela, que tudo possa ser assimilado, tentando encobrir a ausência da falta. Pois, ainda que a linguagem seja a instância que arranca o ser falante da natureza (MANZI; SAFATLE, 2008), isto é, des-marca a fixidez das determinações instintuais animais e expande o sujeito para o indeterminado, como afirma Freud (1913), um “resto de terra” resiste. Desse modo, na direção da presente pesquisa que mira o Real, sustentamos que existam encadeamentos entre as dimensões que apresentam o resto como poluição, o resto como operação de perda constitutiva na entrada na linguagem e o resto como carnalidade terrosa, e dispomo-nos ao desafio de investigar alguns meandros pelos quais estes possam se enlaçar.

Até aqui, o que fizemos foi apresentar um panorama geral à questão do poluir como modalidade de destruição, apropriação, encobrimento e expulsão, escolhendo e

sobrelevando asserções de alguns autores que consideramos pertinentes ao diálogo com a psicanálise. Sejam então os lugares ocupados pelos restos na cultura, fins a serem expurgados para um “fora”, radicalidades consequenciais de um sistema macroeconômico exploratório, ou ainda finalidades no próprio interior da motricidade social, entendemos que, por meio da utilização da teoria psicanalítica de Freud e Lacan, seja possível “dar existência” a algumas reflexões a respeito da composição do panorama atual poluidor e encobridor, que, por sua vez, carece de significantes que os elaborem no laço social. Lacan (1968/2008) afirma que “tudo o que está no mundo só se torna fato, propriamente, quando com ele se articula o significante. Nunca, jamais surge sujeito algum até que o fato seja dito” (LACAN, 1968/2008, p. 65). Destarte, na dimensão apreensível pela linguagem, não existe mundo se esse não for falado e, a inclusão do “mundo” inumano, pelo dito, no laço social, não só fornece existência a outros “mundos” como pode trazer à tona a mudez, o não dito acerca dos processos psíquicos referentes à relação do sujeito com o radicalmente outro. A produção dos restos pela civilização, os modos de suas assimilações ou não-assimilações, apesar de preservarem o impossível de dizer que aponta para a verdade fora do campo demarcável da linguagem, necessitam de espaço para formulação de questões. Acreditamos, assim, que esse espaço para o dizer possa ofertar alguns elementos tanto para o próprio debate social como para a compreensão da subjetividade do sujeito contemporâneo.

Considerando a complexidade dialógica implicada na presente proposta, vamos nos ater a textos contemporâneos que tratam do tema da destruição e encobrimento de ambientes e da entrada da ecologia na política, precavidos da vastidão conceitual que esse levantamento bibliográfico trará, e delimitaremos as escolhas de extração de conteúdos desses a estritamente apenas o que for passível de conjectura com a psicanálise dentro do escopo desta pesquisa.

No primeiro capítulo, trabalharemos sob uma perspectiva transhistórica, com o intento de primeiro realizarmos alguns levantamentos concernentes à produção de restos no contexto estrutural da vida psíquica do sujeito neurótico. Realizando um percurso por meio de determinadas digressões psicanalíticas acerca da entrada do sujeito na linguagem, especialmente no que se refere à produção do resto Real que escapa à simbolização e ao efeito de falta que isso inscreve, estabeleceremos um diálogo com algumas perspectivas que colocam em questão a relação de tensão, recusa e tentativa de fuga do sujeito frente ao que possa remeter à dimensão da opacidade de sua

corporeidade, incluindo aí seus dejetos e a materialidade do corpo que resta inassimilável à linguagem, que assim enseja também o âmbito do enigma de uma carnalidade marcada pelo sexual e pela castração, vida que finda e é absorvida por uma “Mãe Terra”, a qual, nesses termos assim justapostos, também será alvo de nosso interesse investigativo no que tange aos efeitos simbólicos e imaginários que possam aí se condensar para o sujeito.

No segundo capítulo, trabalharemos sob a perspectiva histórica, investigando o tema poluição e degradação dos ambientes no horizonte do sistema político-econômico capitalista de consumo e seu modo de se relacionar com a castração. Dialogando com algumas hipóteses de Michel Serres (a poluição como categoria de encobrimento do mundo e de seu ruído que ameaça a linguagem) e de Saskia Sassen (a poluição e exploração dos meios naturais como expulsão da biosfera) com a psicanálise, vamos nos propor a pensar a exclusão do mundo sensível do escopo das considerações humanas na sociedade contemporânea por meio de conjecturas entre as relações estabelecidas pelo sujeito com seu resto Real, geridas então por uma plástica aletosfera capitalista, que se acumula, em latugas, até a biosfera. Isso nos permitirá fazer, assim, uma articulação entre o lixo e o objeto mais-de-gozar.

Por fim, posto que as conclusões serão engendradas ao longo dos capítulos, fecharemos nossa pesquisa com breves palavras que testemunham algumas singularidades encontradas neste caminhar.

CAPÍTULO 1: A insistência do resto

Só a Natureza é divina, e ela não é divina...

*Se às vezes falo dela como de um ente
É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens
Que dá personalidade às coisas,
E impõe nome às coisas.*

*Mas as coisas não têm nome nem personalidade:
Existem, e o céu é grande e a terra larga,
E o nosso coração do tamanho de um punho fechado...*

*Bendito seja eu por tudo quanto não sei.
Gozo tudo isso como quem sabe que há o sol.*

(Alberto Caeiro)

1.1. Resto inaugural

Na caminhada desta pesquisa, deparamo-nos com uma diversidade de significantes que apontam ou despontam, sobre e sob, o poluir. Lixo, sujeira, rejeito, despejo, dejetos, resto e abjeto são alguns deles, em cada um aflora sentidos variados, que ora se tocam na concordância, ora não. Diante desse panorama, escolhemos como norteador poético para início de percurso a disposição do trapeiro, o catador de excessos e de escórias, personagem da poesia de Charles Baudelaire:

Aqui temos um homem – ele tem de recolher os restos de um dia da capital. Tudo o que a grande cidade jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que quebrou, ele o cataloga, ele o coleciona. Compila os arquivos da devassidão, o cafarnaum da escória; ele procede a uma separação, a uma escolha inteligente; recolhe, como um avaro um tesouro, o lixo que, mastigado pela Deusa da Indústria, tornar-se-á objeto de utilidade ou de gozo.” Essa descrição é uma única metáfora ampliada do comportamento do poeta segundo o coração de Baudelaire. Trapeiro e poeta, os dejetos dizem respeito a ambos; solitários, ambos realizam seus negócios nas horas em que os burgueses se entregam ao sono; o próprio gesto é o mesmo em ambos. Nadar fala do *pas saccadé* [passo intermitente] de Baudelaire; é o passo do poeta que erra pela cidade procurando a presa das rimas; deve ser também o passo do trapeiro que, a todo instante, se

detém no seu caminho para recolher o lixo em que tropeça.
(BENJAMIN, 1989, p. 78-79)

Neste estudo, firmamos o apreço ao tropeço para um exercer trapeiro dos significantes, na busca de encontrar o que desses pode cair. E, com a linha da psicanálise, reunir alguns retalhos encontrados, entre os trapos e as mais finas sedas, para um pano de fundo de palco, ao modo *patchwork*, sustentando a costura e o heterogêneo. Dito isso, podemos então convidar a leitora e o leitor para olhar o amontoado de palavras catadas para o nosso cenário. A primeira delas, concedida à honra de destaque, é o lixo. E seguiremos com outras relacionadas.

Lixo. Aquilo que se varre da casa, do jardim, da rua. Tudo o que se retira de um lugar para deixá-lo limpo. Tudo que não presta é jogado fora.

Fora. Na face externa de (algo). Em algum lugar que não a própria residência. No estrangeiro ou no exterior.

Lixo. Entulho. Resíduo resultante de atividades domésticas, comerciais, industriais. Local ou recipiente para se acomodar o lixo. Restolho.

Restolho. Resíduo que se abandona por não ter valor. A erva que brota novamente depois da ceifada. Ruído leve.

Lixo. Coisa ou coisas inúteis, velhas, sem valor. Impureza. Imundice. Sujidade. Sujeira. Sujeira. Falta de limpeza. Ato ou comportamento considerado incorreto ou desonesto. Mancha de qualquer origem sobre uma superfície.

Lixo. Escória. A camada mais baixa e excluída da sociedade, ralé. Pessoa sem qualidades morais ou físicas. Dejeito.

Dejeito. Matéria fecal. Excremento expelido de uma vez. Pessoa ou coisa sem dignidade. Obra.

Lixo. Bagaço. Detrito. Despejo. Resíduo. Sobra. Resto.

Resto. O que fica ou o que sobra de um todo. Diferença entre dois números, um dos quais se subtrai do outro. Destroços ou fragmentos daquilo que foi destruído. Excedente. Excesso.

Lixo. Qualquer coisa feia ou malfeita. Qualquer matéria ou coisa que repugna por estar suja. Abjeto.

Abjeto. Que ou o que não tem dignidade. Desprezível. Vil. Odioso. Desprezável. Repulsivo. Baixo. Vergonhoso.¹⁰

No entanto, ainda que com tantas conotações dirigidas ao sem valor, ao inútil, ao baixo, ao mal, ao feio, ao destinado ao fora, o lixo é, exclusivamente, uma obra humana. Ou ainda, uma sobra humana. Ou ainda, uma sombra indesejada, que assombra, no interior de sua própria estranheiridade (*Unheimlichkeit*). Onde há lixo, há a presença humana:

Não esqueçamos que efetivamente essa é desde sempre uma das dimensões onde se pode reconhecer o que o doce sonhador chamava gentilmente de hominização do planeta. No que tange o reconhecimento da passagem, do passo, da marca, do rastro, da palma do homem, podemos ficar tranquilos – lá onde encontramos uma acumulação titanésca de conchas de ostras, não pode manifestamente deixar de ser que homens que passaram por lá. Lá onde há uma acumulação de dejetos em desordem há homem. As épocas geológicas deixaram, elas também, seus dejetos que nos permitiram reconhecer uma ordem. O monte de lixo – eis uma das faces que conviria não deixar de reconhecer da dimensão humana. (LACAN, 1959-60/1997, p. 284)

Sob a recomendação de não virar a face para essa face, íntima exclusiva, Lacan (1959-60/1997) contextualiza o lixo ao que é próprio da dimensão humana, com a ressalva de que esse assim se caracteriza não somente na indeterminação do dejetar, mas na especificidade humana que o aloca com a marca do acúmulo, do amontoado, da desordem. O lixo é pensado então como um desordenamento capaz de revelar uma ordem. Qual? Ou quais ordens podemos extrair desse lixo? Ordens que ordenam como ligação e engaste, ordens que ordenam como determinação? Por ser o lixo um dos objetos que compõem a vida humana, depreendemos que exista aí uma íntima conexão entre a estruturação dos dejetos/restos do mundo humano com seu eu. Parafraçando Lacan (1966/1998), é em volta da sombra errante do seu próprio eu que se estruturam todos os dejetos de seu mundo. Ou ainda, todos os restos de seu mundo.

Os termos *objeto* e *resto* na teoria psicanalítica de Freud e Lacan são significantes que ocupam lugares conceituais imprescindíveis para a investigação da vida psíquica do sujeito. Em Freud, a ideia de objeto emerge associada aos objetos de satisfação pulsional e também, juntamente com a ideia de resto, aparece, sobretudo, em

¹⁰ Definições baseadas nos dicionários: Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa, Dicionário Houaiss da língua portuguesa e Michaelis versão *on-line*. Referências completas na Bibliografia.

articulações sobre conteúdos psíquicos reprimidos e/ou inapreensíveis. Em Lacan, os termos *objeto* e *resto* afloram associados ao conceito freudiano de *das Ding* (a Coisa) e ao conceito lacaniano de *objeto a*: formalizações por meio das quais Lacan se utiliza para pensar o registro do Real. Gradualmente na trajetória deste capítulo, adentraremos nesses conceitos; em Freud, escolhendo na extensão de sua obra recortes variados que julgarmos pertinentes à nossa linha de investigação, e, em Lacan, baseando-nos especialmente nas formulações encontradas nos Seminários 5, 7, 10 e 11.

No artigo “Projeto para uma Psicologia Científica”, o conceito de *das Ding* é referido por Freud (1950[1895]/2006) como a Coisa não inassimilável pela constituição psíquica, algo que sobra. Embora o conceito tenha sido extraído da obra freudiana, será com Lacan (1959-60/1997) que *das Ding* ganhará um estatuto de maior amplitude na teoria psicanalítica. Concebendo-o como um vazio, Lacan (1959-60/1997) afirma que *das Ding* deve “ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (LACAN, 1959). Porém, Lacan (1959-60/1997) ressalta que esse objeto nunca existiu, “nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (Lacan, 1959-60/1997, p. 74). Esse objeto, impossível de ser reencontrado, a não ser como saudade, posto ser passível de reencontro apenas o seu rastro, os sulcos deixados por suas coordenadas de prazer, é “o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (LACAN, 1959-60/1997, p. 68). A referência ao estranho é feita em razão de a exclusão de *das Ding* dar-se como enigma, no mais íntimo, familiar e alheio da experiência do sujeito, localizando-se num ponto central do que nomeará como “extimidade”, isto é, de exterioridade íntima:

[...] esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa. (LACAN, 1959-60/1997, p. 92)

A essa Coisa, diz Lacan (1959-60/1997), impossível de representação senão por outra coisa, uma vez que se trata da representação de um vazio que movimentava o desejo (na medida em que, diante do vazio incapturável, o sujeito se move em tentativa

pulsional de apreendê-lo), é atribuída, no Seminário 7, como lugar do Outro pré-histórico na origem do sujeito. O Outro (*Autre*), em maiúsculo, ou ainda também chamado de “grande Outro”, grafado com a barra (*À*) para designar o Outro barrado em seu gozo, que conserva a falta, a negatividade do vazio ali constitutivo, é para Lacan (1955-56/2002) o lugar de alteridade radical que se distingue do outro (*autre*) enquanto semelhante (pessoa), isto é, do outro como alteridade imaginária, outro do eu. É do Outro

que o sujeito recebe sua própria mensagem. A primeira emergência, aquela que se inscreve neste quadro, é apenas um “quem sou eu?” inconsciente, posto que não formulável, ao qual responde, antes que ele o formule, “um tu és”. Ou seja, primeiro o sujeito recebe sua própria mensagem, sob forma invertida. (LACAN, 1962-63, p. 296-297)

Articulado com os três registros – real, simbólico e imaginário –, o lugar desse Outro aparece definido de diferentes maneiras ao longo da obra lacaniana, mas sempre em referência ao que é radicalmente outro, tendo seu lugar ocupado por alteridades que não se reduzem à própria identidade, instâncias que conservam o enigmático, o inapreensível pelo saber, o Um, o absoluto, tais como a morte e o sexo. Ou ainda, o inconsciente – a Outra cena. Aqui, nessas referências dos seminários 7 e 10, *das Ding* é colocado no lugar desse Outro enquanto o lugar de onde surge o primeiro significante, a primeira alteridade, a lei primitiva da fala que se separa da fala. Originariamente, um fora-do-significado fundante do campo dos significados:

Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular. (LACAN, 1959-60/1997, p. 106)

A partir do conceito de *das Ding*, Lacan (1962-63/2005) formulará seu conceito de *objeto a*, como objeto que comporta o vazio, causador do desejo. Mas quais seriam as diferenças entre os dois conceitos? O psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge (2008) ajuda esclarecer:

Com a ênfase posta sobre o objeto perdido do desejo enquanto Coisa, *das Ding*, e a nomeação do objeto causa do desejo como objeto *a*, uma importante distinção veio a ser introduzida por Lacan no que diz respeito à possibilidade de diferenciar o objeto perdido da espécie humana e o objeto perdido da história de cada sujeito. O objeto perdido da história de cada sujeito, objeto *a*, pode ser re-encontrado

nos sucessivos substitutos que o sujeito organiza para si em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários. Mas nesses re-encontros, por trás dos objetos privilegiados de seu desejo, o sujeito irá sempre se deparar de forma inarredável com a Coisa perdida da espécie humana; o que significa que trata-se sempre, nos reencontros com o objeto, da repetição de um *encontro faltoso com o real*, maneira pela qual Lacan define a função da *tiquê*, que vigora por trás do *autômaton* da cadeia simbólica. (COUTINHO JORGE, 2008, p. 142)

O *objeto a* é um importante operador na teoria lacaniana, podendo assumir diferentes formas, simbólicas e imaginárias, mas sempre conservando o vazio em seu centro, não simbolizável nem “imaginarizável”, a sua dimensão de enigma, de Real, em articulação com o conceito de *das Ding*, da pura falta, no qual se enraíza o desejo. Objeto para designar a falta de objeto, a letra *a* designa sua condição de resto/dejeto pela própria operação de divisão subjetiva da entrada na linguagem que o funda exigindo uma renúncia pulsional, o que faz do *objeto a* um “dejeto que designa a única coisa que importa, ou seja, o lugar de um vazio” (LACAN, 1962-63/2005, p. 79). Trata-se, portanto, de um objeto que comporta um vazio estrutural pelo qual a metonímia do desejo desliza em busca de recuperação de satisfação (gozo), que poderá ser recuperado apenas parcialmente por meio dos objetos empíricos que ocuparem o lugar de objeto pulsional na vida do sujeito. Por isso Lacan (1962-63/2005) firma o *objeto a* como causador do desejo. Acerca dessa dupla relação do *objeto a* – comportar o vazio e ligar-se aos objetos empíricos e sua conexão com o desejo –, Bernard Bass (2000) sintetiza:

É preciso um elemento intermediário que seja, de um lado, da ordem da Coisa e, de outro, da ordem do objeto, sem ser, no entanto, objeto empírico, intramundano, ou seja, sem ser sustentado pelo significante. Este elemento intermediário é o que Lacan chama de *objeto a*. Este *objeto a* é, por essência, objeto separado, objeto perdido; não é um elemento da cadeia significante em que se elabora o desejo, e, a este título, surge da pura falta, da Coisa. De outro lado, este *objeto a* está ligado (não identificado, mas ligado) ao que, na ordem empírica, é também da ordem da separação: o seio e as fezes, que só acedem ao status de objeto empírico depois de sua separação, sua perda, e o olhar e a voz, que jamais são as “funções” do sujeito e sempre permanecem separados do sujeito em sua relação com o mundo. Com este duplo papel, o *objeto a* torna possível a síntese da pura falta e do objeto empírico, síntese que se chama – simplesmente – o desejo. (BASS, 2000, p. 272)

Assim, seja por *das Ding* ou *objeto a*, a dimensão da negatividade, da falta, do vazio, compreendida pela psicanálise lacaniana como condição para a existência do sujeito desejante, é também reconhecida como o resto, o dejetivo, a sobra da passagem à linguagem, o excesso que não se extirpa, inapreensível resíduo que não se inscreve, posto sua dimensão de Real:

Um resto.

O que sobra de uma operação de divisão.

Aquilo que tanto produz como é produzido pela divisão.

A sobra que não se (h)á-para: é inútil.

Não serve para a lógica da ordem admitida,
que não admite divisão.

Di-vi-são.

Nem tudo pode ser apreendido.

Algo escapa.

E eu não sei o que é.

E é tomando esse insistente resto vazio, que escapa aos sentidos, como substrato de orientação, que caminharemos por entre outros tipos de restos, abarrotados de sentidos.

1.2. Resto de terra

Reviremos as latas, investiguemos os sacos, exploremos os restos. Para este momento, apresentaremos alguns recortes de um sucinto levantamento acerca de aspectos que concernem à relação de tensão dos sujeitos com sua dimensão de corporeidade, em aproximação das categorias de sujeira, animalidade e decomposição. Escolhemos, para esse diálogo, passagens das obras de Freud, Bataille e Lacan.

Em prefácio à edição alemã de *Ritos Escatológicos de Todas as Nações*, de J. G. Bourke, Freud (1913/2006) tece alguns comentários acerca da relação do humano com sua matéria excrementícia, abordando tanto o prisma do apreço quanto o da recusa. Retomando a última cena de *Fausto* (“Ainda temos um resíduo de Terra, que é penoso

de portar; e ainda que fosse de asbesto, não é asseado.”), escolhe a expressão “resíduo de Terra” para se reportar à dimensão ligada ao corpo, enquanto natureza física, quando este lhe faz lembrar demasiadamente de sua persistente *origem* (itálico nosso) animal:

o trabalho psicanalítico me familiarizou com a maneira pela qual os homens civilizados lidam hoje com o problema de sua natureza física. Ficam claramente embaraçados com qualquer coisa que os faça lembrar demasiadamente sua origem animal [...]. Os homens decidiram fugir ao dilema, negando, tanto quanto possível, a existência deste inconveniente ‘resíduo de Terra’, ocultando-o mutuamente e negando-lhe a atenção e o cuidado que poderia reivindicar como componente integrante de seu ser essencial. O caminho mais sábio indubitavelmente teria sido admitir sua existência e dignificá-lo tanto quanto sua natureza permitisse. (FREUD, 1913/2006, p. 363)

Freud declara não ser tarefa simples analisar as consequências envolvidas nesse modo, pela via da negação, de tratar sua origem, o ‘penoso resíduo de Terra’ (associado ao que é animal), e reputa as funções sexuais e excretórias em seu núcleo. Contudo, ressalta que, no desenvolvimento de cada um, a negação nem sempre fora a única maneira de lidar com esse resíduo. No que concerne às excreções, Freud aborda o interesse e a estima que as crianças, em seus primeiros anos da infância, têm por essas. Ao perceberem as excreções e secreções como extensões de seus corpos e produtos de seus organismos, estimam-nas narcisicamente, como tudo o que se relaciona com seu eu. Apenas em momento posterior, após essas inclinações submeterem-se à repressão, que passam então a se relacionar com as excreções pela via da negação:

As crianças, em verdade, orgulham-se de suas próprias excreções e fazem uso delas para ajudar a fazer valer seus direitos contra os adultos. Sob a influência da criação, os instintos e as inclinações coprófilas da criança sucumbem gradativamente à repressão; ela aprende a mantê-los secretos, a envergonhar-se deles e a sentir nojo pelos seus objetos. Estritamente falando, contudo, o nojo nunca chega ao ponto de aplicar-se às próprias excreções da criança, mas contenta-se em repudiá-los quando são produtos de outras pessoas. (FREUD, 1913/2006, p. 364)

Nesse movimento de, como sintetiza Michel Bousseyroux (2004), “negar tanto quanto possível o resto de terra escondendo uns dos outros, embora todos saibam o que cada um tem para esconder um do outro” (p. 41), o bebê humano, prossegue Freud (1913/2006), é obrigado a recapitular as mudanças nas considerações da raça humana sobre suas excreções, que, por sua vez, “provavelmente tiveram seu início quando o

Homo sapiens pela primeira vez ergueu-se da Mãe Terra” (FREUD, 1913/2006, p. 364). A esse respeito, Freud (1897/2006) levanta a hipótese da existência de um recalque inaugural, relativo à dimensão da organicidade do corpo em sua ligação com a terra, em que a mudança da posição horizontal para a ereta e a modificação da função olfativa foram sobredeterminantes na passagem do animal ao animal humano. Em carta a Fliess, Freud (1897/2006) descreve sua suspeita de haver algo essencial que jaz por trás do recalque:

Muitas vezes suspeitei de que alguma coisa orgânica desempenhava um papel no recalque; certa vez, antes disso, disse-lhe que se tratava do abandono de zonas sexuais precedentes [...]; no meu caso, eu ligava essa ideia de recalque à modificação do papel desempenhado pelas sensações do olfato: a adoção da postura ereta, o nariz levantado do chão, ao mesmo tempo que uma série de sensações, que antes despertavam interesse e era relacionadas à terra, tornaram-se repulsivas – por um processo que ainda me é desconhecido. (Ele levanta o nariz = considera-se especialmente nobre). (FREUD, 1897/2006, carta 75, p. 319)

No entanto, apesar do nariz levantado da “Mãe Terra”, os orifícios são voltados para baixo, e os pés continuam nela. Acerca disso, o escritor George Bataille (1929/1985) lança suas provocações em “O dedo grande do pé”, destacando o pé – esse destino anatômico – como característica marcante que distingue o humano dos macacos antropoides e arborícolas, sendo que, apesar do sentimento de orgulho no fundamento de distinção, o humano despreza seu pé por ser esse uma parte baixa e em contato com a lama (ao contrário da cabeça, em contato com o céu e coisas celestes):

A vida humana comporta realmente a raiva de ver que é um movimento de vaivém, desde a imundície ao ideal, e do ideal à imundície, raiva que é fácil incidir num órgão tão baixo como um pé. (BATAILLE, 1929/1985)

Apesar de possibilitarem a verticalidade, os pés – elemento do corpo em sua dimensão do natural em contiguidade com a terra – servem como metáfora de rebaixamento da dignidade humana, injúria em lado oposto e ruidoso às altas aspirações de ideais civilizacionais.

Retomando Freud (1930 [1929]/2006), trinta e dois anos depois de sua carta a Fliess, na qual falava da suspeita de haver no humano um recalque originário ligado ao orgânico, o encontramos no Mal-Estar na Civilização ainda sustentando essa ideia: o

recalque originário, localizado como precedente à civilização, configura-se como fonte da origem do incentivo à limpeza e ao impulso de se livrar das excretas, que, por sua vez, culminariam no “emprego do sabão como um padrão real de civilização” (FREUD, 1929-1930/2006, p. 99). Tais movimentos ocorreriam graças à posição ereta do humano e à importância dos estímulos olfativos (que em seguida dariam lugar à primazia da visão) como geradores de repulsa:

o incentivo à limpeza origina-se num impulso a livrar-se das excreções, que se tornaram desagradáveis à percepção dos sentidos [...]. Essa inversão de valores dificilmente seria possível, se as substâncias expelidas pelo corpo não fossem condenadas por seus intensos odores a partilhar do destino acometido aos estímulos olfativos depois que o homem adotou a postura ereta. O erotismo anal, portanto, sucumbe em primeiro lugar à ‘repressão orgânica’ que preparou o caminho para a civilização.” (FREUD, 1930 [1929]/2006, p. 105-106)

E acrescenta que quem não esconde suas excreções na civilização ofende os outros por trazer à tona a lembrança do que originalmente se recalca:

Seria incompreensível, também, que o homem empregasse o nome de seu mais fiel amigo no mundo animal – o cão – como termo injurioso, se essa criatura não provocasse seu desprezo através de duas características: ser um animal cujo sentido predominante é o do olfato e não ter horror dos excrementos nem se envergonhar de suas funções sexuais. (FREUD, 1930 [1929]/2006 p. 106)

Essa repressão orgânica ou recalque orgânico primário teria a função de vetar um retorno ao estado anterior de posição horizontal, um re-baixar-se ao solo e suas consequências animalizantes. Sobre a vinculação das excretas com a vida sexual, destacamos também outra menção de Freud (1912/2006) conectada com a fatídica organicidade do corpo:

O excrementício está todo, muito íntima e inseparavelmente, ligado ao sexual; a posição dos órgãos genitais – *inter urinas et faeces* – permanece sendo o fator decisivo e imutável. Poder-se-ia dizer neste ponto, modificando um dito muito conhecido do grande Napoleão: ‘A anatomia é o destino’. (FREUD, 1912/2006, p. 194-195)

Muito embora a ideia de anatomia como destino não se sustente no âmbito da constituição das diferenças sexuais, em que a definição de identificação e orientação do desejo sexual do sujeito subvertem a definição anatômica, há, contudo, anteriormente a isso, algo que não se submete a nenhuma subversão: a característica física e

determinista do *locus* originário da posição dos órgãos genitais no corpo com que se nasce, em sua tamanha proximidade com os orifícios das excretas – urina e fezes –, assim como em muitos outros animais. Acerca dessa injunção corpórea entre o determinismo e sua subversão e da relação com a ideia de recalque orgânico levantada por Freud (1897/2006), a psicanalista Catherine Millot (2001) comenta:

Devido à vizinhança dos órgãos genitais com a zona anal, a sexualidade genital também teria sido parcialmente afetada pelo recalque inaugural. A conquista da posição vertical pelo animal humano seria assim contemporânea da danificação de sua sexualidade. Isto não equivale, ao menos metaforicamente, a vincular a disfunção da sexualidade no homem com a “desnaturalização” do animal humano? (MILLOT, 2001, p. 20)

Também Coutinho Jorge (2013), que qualifica o recalque orgânico como um “momento zero do recalçamento”, tempo mítico fundador da humanidade antes de sua inscrição da linguagem, discorre sobre essa transição de abertura desnaturalizante:

Após a perda do olfato como elemento predominante, todos os orifícios corporais parecem ter sido acionados na produção da excitação sexual, e o corpo, regido outrora pelo sentido unívoco do olfato, parece ter passado a explorar a complexa pluralidade a ele inerente. (JORGE, 2013, p. 145)

Assim, a ideia de recalque inaugural estaria referida, então, à dupla face, tanto ao que remete ao animal como à desnaturalização que abre um rasgo nesse corpo, indeterminando e corrompendo uma sexualidade anteriormente dada, guiada sem dilemas em busca de objetos certos na satisfação, pela força propulsora instintual. Não obstante, retomando Freud (1913/2006), apesar do erguer-se humano, ou ainda, dessa desnaturalização que humaniza, o interesse pelas excreções persiste e não pode ser erradicado, como bem mostra o trabalho de Bourke para Freud (1913/2006), mas sim apenas redirecionado para outras modalidades de manifestações, tais como rituais mágicos, costumes tribais, a arte de curar e o emprego do dinheiro, preservando assim seu núcleo e também sua vinculação com a vida sexual. Considerando a teoria das pulsões de Freud (1915/2004), segundo a qual, no humano, o instinto cede à pulsão – conceito entre o somático e o psíquico que promove a orientação humana para além da necessidade –, os lugares ocupados pelas excretas são os de objetos representantes da vida pulsional da criança e, estes, por sua vez, submetem-se a um ou mais caminhos dos

quatro possíveis destinos pulsionais – o redirecionamento contra a própria pessoa, a transformação em seu contrário, o recalque e a sublimação.

Nas afirmações de Freud coletadas até então, podemos observar tanto a incidência do movimento de recalque sobre as funções excretórias como a sublimatória. Na sublimação, diz Freud (1915/2004), a pulsão se lança em direção à outra meta para obter satisfação e, sobre o recalque, para que este ocorra é necessário “que a força que causa o desprazer se torne mais poderosa do que aquela que produz, a partir da satisfação pulsional, o prazer” (FREUD, 1915/2004, p. 178). Lacan (1959-60/1997), por sua vez, ao comentar a teoria freudiana das pulsões, enfatiza o ponto irreduzível, limite, na fonte das pulsões, que marca a impossibilidade do sujeito em se satisfazer totalmente pela sublimação com “esses *resíduos* (itálico nosso) das formas arcaicas da libido” (LACAN, 1959-60/1997, p. 119):

Estas, dizem-nos por um lado, não são suscetíveis de *Befriedigung* (satisfação). As mais arcaicas aspirações da criança são, ao mesmo tempo, um ponto de partida e um núcleo nunca inteiramente resolvido sob um primado da genitalidade qualquer, ou uma pura e simples *Vorstellung* (representação) do homem sob a forma humana, por mais total que se suponha, por fusão andrógena. Há sempre sonhos dessas formas primárias, arcaicas da libido. Esse é um primeiro ponto que a experiência acentua, como o discurso freudiano o articula. (LACAN, 1959-60/1997, p. 119)

Esse núcleo, que Lacan (1959-60/1997) remete ao estatuto de um resíduo pulsional na qualidade de irresolúvel, sendo sempre conflituosa a relação humana com tal satisfação, abre precedentes para sua associação com a Coisa: “*das Ding*, uma vez que o homem, para seguir o caminho de seu prazer, deve literalmente contorná-lo”. (LACAN, 1959-60/1997, p. 121). Nesse momento, no Seminário 7, Lacan ainda não havia formalizado sua concepção de *objeto a*, que virá a ser introduzida a partir do Seminário 10, mas já podemos antevê-lo em sua formulação por meio da ideia de *das Ding*, no que este remete ao movimento de contorno de um vazio. Lacan (1959-60/1997), em analogia com a imagem do vaso de Heidegger, destaca o *objeto a* como um vazio criado justamente pelo contorno que se faz na tentativa de apreensão para a satisfação, sempre parcial pela impossibilidade de captura total. O contorno que o delimita, como a “boca” de um vaso, tem valor em sua função de corte, que pode ser assim exemplificado:

entre as funções excretoras, por que o ânus, senão por sua função determinada de esfíncter, que contribui para cortar um objeto? É esse corte que dá valor, dá ênfase ao objeto anal, com tudo o que ele pode vir a representar (LACAN, 1962-63/2005, p. 79).

O dejetivo vem então designar o lugar do vazio, por isso a concepção de *objeto a* mantém intrínseca relação com os contornos dos orifícios corporais, podendo assim se presentificar nos objetos pulsionais já mencionados por Freud (1915/2004): seio, fezes e, também, acrescenta Lacan (1962-63/2005), voz e olhar. Entretanto, acerca destes, Coutinho Jorge (2008) observa:

Assim, se Lacan destaca quatro objetos *a* primordiais, cujo traço comum é o de não possuírem imagem especular — quais sejam, o seio, as fezes, o olhar e a voz —, é justo porque eles são unidos pelo mesmo denominador comum, o nada. Quanto a isso, chama a atenção que o odor tem precisamente essa característica de ser 'quase nada'. Mais essencialmente, Lacan estabelece uma relação intrínseca entre o 'objeto *a*' e os 'orifícios corporais'. [...] E, curiosamente, na enumeração fornecida por Lacan de objetos *a*, todos os orifícios corporais são mencionados, inclusive o meato uretral, com exceção das narinas. (COUTINHO JORGE, 2008, p. 54-55)

Coutinho Jorge (2008) salienta que o estudo sobre o olfato no campo psicanalítico se dá de modo restrito e pontual e, com base nos escritos de freudianos que remetem à dimensão olfativa e ao recalque orgânico, sustenta a posição da existência de uma pulsão olfativa, ligada ao afeto (portanto, à dimensão do desejo do Outro), sendo o odor um objeto de satisfação pulsional, extremamente evanescente, que se desprende do corpo, que é perdido, que cai, indicando assim sua condição de *objeto a*. O autor também observa que o olfato, embora seja o único sentido ligado intrinsecamente à manutenção da vida (enquanto animais que somos), não costuma ser tão valorizado quanto à exaltação de sua perda (enquanto “desanimalizados” que somos). E remetendo-se ao evitamento de nossa civilização de se relacionar com os fortes odores corporais, pondera que haja uma “*desodorização do corpo*” (itálico nosso), em que outros odores passariam a ser superinvestidos (os odores dos perfumes, por exemplo) como defesa contra o efeito excessivamente traumático que os odores sexuais exercem sobre o sujeito, posto que estes assim o são, “na medida em que reenviam à própria origem do recalque – não só ao recalque originário, mas igualmente ao recalque que estaria na base do recalque originário, o recalque orgânico” (COUTINHO JORGE, 2008, p. 58-59). Para o autor, o superinvestimento em outros odores operaria também como uma

possibilidade de sublimação, elevando o objeto ao estatuto da Coisa perdida, “mas que esta Coisa não ouse se presentificar sob a forma abjeta do objeto perdido, pois ela será alvo do recalçamento...” (JORGE, 2008, p. 58-59). Ou ainda, alvo de recusa: nas palavras do psicanalista Christian Dunker,

o cheiro é resíduo de um processo, seja de um encontro sexual, seja de um dia de trabalho, enfim, é uma coisa que se diz “o que eu faço com isso que acredito que não deveria existir?”, essa é a relação neurótica com o resíduo. (DUNKER, 2009, p. 73)

Em Freud (1897/2006), na mesma carta a Fliess destacada anteriormente, podemos encontrar a menção ao cheiro remetido à ideia de resíduo indesejado da memória, quando a lembrança não quista é equiparada a uma excreta mental:

Dito em termos grosseiros, a lembrança atual cheira mal, assim como um objeto real cheira mal; e assim como afastamos nosso órgão sensorial (cabeça e nariz) com repugnância, também nossa pré-consciência e nosso sentido consciente se afastam da lembrança. Isto é o recalçamento. (FREUD, 1897/2006, carta 75, p. 320)

A repugnância à lembrança não quista, resíduo gerador de mal-estar, e por isso recalçado, pode ser encontrada em Lacan (1959-60/1997) também em terminologias orgânicas e olfativas:

O temível desconhecido para além da linha é o que, no homem, chamamos de inconsciente, isto é, a memória do que ele esquece. E o que ele esquece – vocês podem ver em que direção – é nisso que tudo é feito para que ele não pense – o fedor, a corrupção sempre aberta como um abismo – pois a vida é podridão. (LACAN, 1959-60/1997, p. 282)

Podemos assim dizer que, em termos freudianos, a podridão de onde se desvia o olfato (depois de este ter cedido primazia à visão), ou ainda, de onde se desvia o olhar, aponta à deterioração, corrupção da unidade, à ranhura da pureza. Lacan (1959-60/1997) retoma a concepção de bem e mal dos Cátaros e suas tentativas de alcance da pureza, que reputavam a ideia do puro a um bom Criador original, e a putrefação a um mau Criador, Demiurgo, responsável pela introdução desse elemento medonho – a geração e a putrefação –, isto é, o sexo e a morte. Em última instância, adverte Lacan (1959-60/1997), trata-se do âmbito da transformação da matéria:

é na perspectiva aristotélica da transformação da matéria numa outra matéria que se engendra ela mesma, que a perpetuidade da matéria era

o lugar do mal. [...] O mal está na matéria. (LACAN, 1959-60/1997, p. 156).

E aqui chegamos. No mal da matéria.

A matéria é impura. A matéria cheira. A matéria ruída. A matéria rebaixa. A matéria mancha. A matéria é, indeterminada:

A matéria é esse substrato mínimo, indeterminado, sem predicativo, polo receptivo dos constrangimentos onde as outras causas vêm se acoplar. Isto vale para Aristóteles e sem dúvida para a psicanálise, já que a causa material, no sentido literal, também aí se define pela ausência de determinação. (FREIRE, 1996, p. 31)

O comentário da psicanalista Ana Beatriz Freire (1996) é feito em referência à proposição de Lacan (1965/1998) quando este, utilizando a teoria aristotélica das *Quatro Causas*,¹¹ firma a causa da psicanálise como sendo a da causa material. Essa causa, todavia, é compreendida não como categoria lógica, mas como causadora de todo efeito: “essa causa material é, propriamente, a forma de incidência do significante como aí eu defino” (LACAN, 1965/1998, p. 890), isto é, separado de sua significação, mantendo a hiância entre as duas esferas. Lacan (1965/1998) afirma ser justamente essa a função da linguagem na teoria psicanalítica e, na medida em que se deixa um vazio proporcionado pela hiância, a teoria do *objeto a* também pode aí encontrar seu lugar. Desse modo, ao sustentar a causa material como a causa da psicanálise, Lacan (1965/1998) opera um deslocamento na questão da verdade, indagando dentro do próprio círculo psicanalítico a negligência de pensar essa “verdade como causa, sob seus aspectos materiais” (LACAN, 1965/1998, p. 891). E pensar a verdade, enquanto causa material, associada ao *objeto a*, é precisamente pensá-la como não-toda apreensível: um resto fica fora.

1.3. O resto animal: entre o belo e o desejo

Retomemos a matéria no que essa remete ao corpo em sua dimensão tangível à animalidade, sexualidade e morte.

¹¹ Causa material, causa eficiente, causa formal e causa final. Ver: Aristóteles, “Metafísica”, livros I e II. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Georges Bataille: melhor o apresentemos agora. Leitor, dentre outros, de Freud e autor contemporâneo a Lacan, desenvolveu sua escrita em estreita proximidade com a psicanálise. Inspirado na palavra “heterólogo” do campo da medicina, da qual se designam os tecidos mórbidos dos organismos, criou o conceito de “heterologia” – uma ciência da diferença, do que não corresponde, do inassimilável, do expulso, do improdutivo, cujos objetos são os restos, o abjeto, o excrementício, a sujeira, o que sai da norma. Opondo perspectivas homogêneas de mundo às heterogêneas, sobrelevando as contingências do corpo e a animalidade de modo a sustentar o mal-estar que essas causam à vida humana, a heterologia de Bataille teve grande impacto nas investigações de Lacan, uma vez que, a partir dela, juntamente com a ciência do real e a noção freudiana de realidade psíquica, Lacan elaborou sua concepção de Real (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 645).

Para a continuidade de nosso estudo, serviremo-nos neste momento de sua obra *O Erotismo*. Bataille (1957/1987), ao tratar sobre o erotismo, afirma que, apesar de ser este uma atividade humana, com início onde termina o animal, ainda assim não deixa de conter a animalidade em seu fundamento. E, assim como Freud, aponta o tratamento de negação dado a essa parte integrante da humanidade, que se desvia com horror ao mesmo tempo em que a conserva.

Situando no triunfo do Cristianismo o desprezo aos animais, Bataille (1957/1987) aborda a autoatribuição humana de valores morais como criadora de um contexto de oposição aos seres inferiores. Com base no “Deus que o fez à sua imagem”, a divindade escapa da animalidade. Porém, o diabo a conserva:

Só o diabo conservou a animalidade, simbolizada pelo atributo da cauda, que passou gradualmente de castigo dado à transgressão a signo da queda. É o rebaixamento que, de uma forma privilegiada, se opõe à afirmação do Bem e do dever, levando à necessidade do Bem. Sem dúvida, o rebaixamento tem o poder de provocar mais inteira e facilmente as reações da moral. O rebaixamento é indefensável, enquanto a transgressão não o era no mesmo grau. (BATAILLE, 1957/1987, p. 90)

Para Bataille (1957/1987), foi pelo enfoque ao rebaixamento em oposição ao Bem que o Cristianismo imputou o Mal no erotismo, fazendo com que o diabo, anjo da rebelião, perdesse suas cores vivas da transgressão, restando somente uma queda maior ainda para sua queda:

Que devia sobrar para seres decaídos? Eles podiam se espojar, como os porcos, na degradação. Repito: "como os porcos". Os animais não são mais nesse mundo cristão — onde a moral e o rebaixamento se conjugam — senão objetos de repugnância. Repito: "esse mundo cristão". O cristianismo é, com efeito, a forma realizada da moral, a única em que o equilíbrio das possibilidades se ordenou. (BATAILLE, 1957/1987, p. 90)

Com base na análise da localização dos animais na moral cristã, Bataille (1957/1987) retoma a aversão do que lembra a aparência animal em um ser humano — tal como o odioso aspecto que o lembra de seu parentesco primata —, para então se ocupar sobre o valor do erótico e do belo nas formas humanas, costumeiramente associados a um *esquecimento* (itálico nosso) do peso do natural, sendo o belo reconhecido quanto mais as formas humanas aparecerem distantes da animalidade. Tomando como exemplo o julgamento da imagem de uma mulher para que essa seja considerada desejável, Bataille (1957/1987) afirma:

quanto mais as formas são irreais, menos claramente elas se subordinam à verdade animal, à verdade fisiológica do corpo humano, mais elas respondem à imagem geralmente bastante divulgada da mulher desejável. (BATAILLE, 1957/1987, p. 94)

Porém, num segundo momento, outra verdade se revela nessa relação entre o belo e o desejo:

A imagem da mulher desejável, que se nos oferece como tal, seria insípida — ela não provocaria o desejo — se ela não anunciasse, ou não revelasse, ao mesmo tempo, um aspecto animal secreto, de uma enorme sugestão. A beleza da mulher desejável anuncia suas partes pudendas: justamente suas partes pilosas, suas partes animais. O instinto inscreve em nós o desejo dessas partes. Mas, para além do instinto sexual, o desejo erótico responde a outros componentes. A beleza negadora da animalidade, que desperta o desejo, vai dar na exasperação do desejo, na exaltação das partes animais. (BATAILLE, 1957/1987, p. 94)

Desse modo, para o campo do desejo, essa beleza mascarada¹² é opositora. E pelo que é próprio de sua oposição, faz vicejar o resto de animalidade que esconde.

¹² Algumas referências podem ser acrescidas neste ponto. Em Lacan, a consideração sobre o desejo e a mulher mascarada, com base nas asserções da psicanalista Joan Rivière sobre a feminilidade e a máscara. A máscara como véu que esconde o incomensurável para além do gozo fálico.

Na obra de Freud (1905,1912), também encontramos algumas considerações acerca dessa relação opositora e incitante, entre o belo e o resto animal, que aponta ao desejo sexual:

Os órgãos genitais propriamente ditos não participaram do desenvolvimento do corpo humano visando a beleza: permanecem animais e, assim, também o amor permaneceu, em essência, tão animal como sempre foi. (FREUD, 1912/2006, p. 195)

Parece-me indubitável que o conceito do “belo” enraíza-se na excitação sexual e, em sua origem, significava aquilo que estimula sexualmente. Relaciona-se a isso o fato de jamais podermos achar realmente “belos” os próprios genitais, cuja visão provoca a mais intensa excitação sexual. (FREUD, 1905/2006, nota acrescentada em 1915, p. 148)

Bataille (1957/1987), acerca da fealdade dos órgãos e do ato sexual em contraposição à beleza, escolhe como exemplo um trecho de *Os Cadernos*, de Leonardo da Vinci, onde se lê: “O ato da cópula e os membros de que nos servimos são de uma tal fealdade que, se não houvesse a beleza dos rostos, os adornos dos parceiros e o impulso desenfreado, a natureza perderia a espécie humana” (DA VINCI, apud BATAILLE, 1957/1987, p. 95). No entanto, diz Bataille (1957/1987), o que Leonardo não vê é que a atração causada pela beleza de um rosto ou de uma roupa “age na medida em que esse belo rosto sugere o que a roupa dissimula” (p. 95). Para Bataille (1957), tratar-se-ia de uma relação de *profanação* (itálico nosso) da beleza desse rosto. “Se a beleza, cujo acabamento rejeita a animalidade, é apaixonadamente desejada, é porque nela a *posse* (itálico nosso) conduz à conspurcação animal” (BATAILLE, 1957/1987, p. 95). Desejar-se a beleza para maculá-la, sujá-la, poluí-la, para sentir o prazer de profanação, o que tem o mesmo sentido para Bataille (1957/1987), de transgressão, uma vez que o animal ignora o interdito:

Mesmo que as situações variem de acordo com os gostos e os costumes, uma coisa é certa: a beleza (a humanidade) de uma mulher ajuda a tornar menos sensível — e chocante — a animalidade do ato sexual. Nada mais deprimente para um homem que a fealdade de uma mulher, que faz esquecer a fealdade dos órgãos e do ato. O que importa em primeiro lugar é a beleza, visto que a fealdade não pode ser maculada, e a essência do erotismo é a mácula. A humanidade, significativa do interdito, é transgredida no erotismo. Ela é transgredida, profanada, maculada. Quanto maior a beleza, maior a conspurcação. (BATAILLE, 1957/1987, p. 95)

A animalidade suja e corrompe a beleza, ou ainda, a humanidade, incitando o emergir do desejo. É fundamental ressaltar que para Bataille (1957/1987) o animal ou a animalidade não são a pintura costumaria do ordinário e do redutível à categoria de coisa. Ao contrário, a animalidade é exaltada pelo seu reconhecimento de que há ali algo do inapreensível, de onde advém, portanto, sua ligação com a sexualidade humana, remetendo ao que o animal tem de íntimo e incomensurável. Assim, a animalidade que subsiste no ser humano é justamente o que o retira, como ele mesmo diz, nesses tempos do antianimal, da redutibilidade à categoria de coisa, conservando seu valor de existência para si, proibindo “a nossa redução, como bois, a força de trabalho, a instrumento, a coisa.” (BATAILLE, 1957/1987, p. 103). Pois muito embora se assegure que haja – e há – na humanidade um elemento irreduzível que não permite sua dominação e supressão como acontece com o animal, num segundo momento fica claro que “o homem é primeiramente um animal que trabalha, submete-se ao trabalho e, por essa razão, deve renunciar a uma parte de sua força” (BATAILLE, 1957/1987, p. 103). Essa força renunciada é, para Bataille (1957/1987), sua força ligada ao incomensurável, à animalidade excedente, que possibilita o desejo – e aqui, por sua vez, podemos encontrar uma consonância com o conceito de *mais-de-gozar*, em que Lacan (1964/1996), assim como Bataille (1957/1987), inspirado no conceito marxiano de *mais-valia*, homologamente abordará o lugar da força excedente irrecuperável como o lugar do *objeto a*: o resto incomensurável, objeto causa do desejo, cuja tentativa de recuperá-lo obtém-se um gozo, sempre parcial. Essa questão será retomada no capítulo seguinte, em articulação com a discussão sobre o capitalismo.

Retomando ainda a discussão da relação entre o efeito do belo no desejo, Lacan (1959-60/1997) também tece suas reflexões. Destacamos principalmente suas elucubrações do Seminário 7, “A ética da psicanálise”, e do Seminário 10, “A angústia”:

Essa relação é ambígua. Por um lado, parece ser possível que o horizonte do desejo seja eliminado do registro do belo. E, no entanto, ele não deixa de ser manifesto [...] o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo. (LACAN, 1959-60/1997, p. 290)

Para Lacan (1959-60/1997), trata-se de uma relação de duas faces, na medida em que o efeito da beleza pode incidir no desejo causando tanto sua extinção como sua temperança. O belo e o desejo se conjugam sob a égide do ultraje, embora o belo tenha como característica estrutural a capacidade de permanecer insensível ao ultrajante: o

que nos permite dizer, articulando com Bataille, que o belo, por mais que seja maculado, transgredido, mantém sua estrutura. Caso contrário, a dialética entre o belo e o desejo se dissolveria na hipótese de o belo não continuar sendo suporte para mácula depois de maculado. É preciso que o belo ainda se sustente como belo depois da mácula, mantendo assim a linha limite atravessada, a Lei que proíbe-permite sua ultrapassagem, já que a “transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei.” (LACAN, 1959-60/1997, p. 217). É apenas com o instaurar-se da Lei que o gozo se faz possível, como um gozo parcial obtido por meio da transgressão.

Já com o desejo diante do belo, mais do que em outro lugar, diz Lacan (1959-60/1997), tem-se a impressão de engodo, “manifestado pela zona de brilho e de esplendor onde ele se deixa arrastar” (LACAN, 1959-60/1997, p. 302). É importante também ressaltarmos, e aqui convocamos ao diálogo o Seminário 10, a dimensão visual dessa experiência, em que o “desejo ligado à imagem é função de um corte que sobrevém no campo do olho” (LACAN, 1962-63/2005, p. 252). O olhar, objeto pulsional, é assim uma das formas pelas quais o *objeto a* se manifesta, o que leva Lacan (1962-63/2005) a considerá-lo uma das formas de captura do desejo humano. Se há uma zona de brilho e esplendor pela qual o desejo é arrastado diante do belo, há aí um enigmático “componente de fascínio na função do olhar, no qual toda subsistência subjetiva parece perder-se, ser absorvida, sair do mundo” (LACAN, 1962-63/2005). Esse ponto em que o olhar se perde é o ponto de irradiação que permite questionar “o que a função do desejo nos revela no campo visual” (LACAN, 1962-63/2005, p. 264). Na dimensão onde o olhar mergulha em contemplação fascinatória diante do belo, podemos dizer que o desejo é capturado numa espécie de encapsulamento que o apazigua e o detém, posto que o objeto ganha um revestimento de brilho esplendoroso que neutraliza a falta causadora do desejo, havendo assim

uma suspensão do dilaceramento do desejo – uma suspensão frágil, por certo, tão frágil quanto uma cortina sempre pronta a se reabrir para desmascarar o mistério que oculta (LACAN, 1962-63/2005, p. 264)

O olhar fascinado com a beleza contempla o palco com as cortinas-retinas fechadas, como se ali o tempo parasse diante de uma amortizada expectativa de que se abram e que não se abram, uma vez que, atrás delas, há o estranho, o horror de um Real

vazio de palco, a Chôra [χώρα]¹³ – o cenário vazio de Platão (2011) – lugar “onde a coisa tem seu lugar” (Gamboa Muñoz, 2014, p. 27)

A fascinação do olhar diante do brilho do objeto o torna digno de contemplação, e encobre assim o ponto de angústia, suspende, “anula, aparentemente, o mistério da castração” (LACAN, 1962-63/2005, p. 264-265), em outras palavras, o Real, ou ainda, o vazio do objeto. Contudo, retomando o Seminário 7, essa “comoção, não refratada, mas refletida, rejeitada, ele sabe que ela é mais real” (LACAN, 1959-60/1997, p. 302), pois não há objeto algum. O Real é localizado aqui no ponto não refratado da própria comoção, e se Lacan (1959-60/1997) afirma nesse contexto que não há objeto, refere-se à sua dimensão empírica, posto que nessa época ainda não havia formulado o seu conceito de *objeto a*, objeto vazio. Por isso, no Seminário 10, dirá que o desejo é ilusório “porque sempre se dirige a outro lugar, a um resto constituído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 262), o que desponta já no Seminário 7, quando afirma que o belo em sua relação com o desejo não nos engoda:

A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo do inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandescendente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, senão seu esplendor, pelo menos sua cobertura. (LACAN, 1959-60/1997, p. 265)

O belo, por sua insensibilidade ao ultraje da radicalidade do desejo e sua articulação com o campo destrutivo do gozo, uma vez que o gozo absoluto aniquila o sujeito desejante por obliterar o espaço da falta na qual se funda o desejo, consegue

¹³ Embora não faça parte do nosso escopo de pesquisa as aproximações entre o Real e a Chôra, consideramos importante trazer algumas referências a fim de situar o leitor e deixar indicados possíveis caminhos para conjecturas. No *Timeu*, Platão expõe sua tese sobre o espaço vazio, lugar “que não admite destruição e que fornece um lugar a todos os objectos que nascem. Só é perceptível através de um raciocínio bastardo, onde a percepção não entra” (PLATÃO, s/d, 1999, p. 277). Aristóteles atribui a Chôra a localização “entre espaço (*chôra*) e matéria (*hylê*)” (comentário de Rodolfo Lopes em Platão, 2011, p. 47). E, nas palavras da filósofa Yolanda Gamboa Muñoz: “por intermédio do mito da *χώρα* [Chôra], seria possível avaliar essa obscura hipótese, atualmente interpretada, como entidade indeterminada, sem definição, vazia de essência, fora do esquema estrutural e, para além da linguagem (neste último sentido compreendida como sua matriz), que no *Timeu* apareceria em diferentes registros: como receptáculo; nutriz-mãe; “isso no qual as imagens sensíveis das formas vêm se fixar” (50c), território ou lugar; e, por outro lado, no registro da espontaneidade das Formas. Nesse sentido, é pertinente ressaltar que a *χώρα* é amorfa e indiferente a tudo que recebe” (GAMBOA MUÑOZ, 2014, p. 26-27).

chegar mais perto deste. Lacan (1959-60/1997) pontua que, se posto numa escala, o Bem constitui a primeira rede que nos detém do campo central do desejo, e o Belo, a segunda rede, e, na medida em que este consegue estar mais próximo, ao mesmo tempo em que detém, indica onde se encontra o campo da destruição, do gozo absoluto. Nesse sentido, aponta Lacan (1959-60/1997) no que tange à moralidade, o belo estaria mais próximo do mal que do bem, ou, dito de outra maneira, mais próximo do mal-estar provocado pelo encontro com a verdade do Real que não se deixa capturar pelo sentido. Dialogando com Bataille (1957/1987), se a beleza (a humanidade) ajuda a tornar menos chocante a animalidade do ato sexual, e se o animal para ele é o incomensurável que escapa à coisificação (enquanto substancialização definidora), a beleza estaria no lugar de diminuir o choque do encontro do sujeito com o que escapa à definição dos objetos, de ser rede protetiva e ao mesmo tempo indicadora de um desejo articulado com a dimensão do gozo, tanto o seu próprio como o do Outro, experimentado na dimensão do Real. Assim, a animalidade do ato sexual ensejaria uma aproximação com o encontro faltoso do Real. Ainda convocando Bataille (1957/1987), quando esse afirma que a fealdade da cópula é fator gerador de angústia, e que quanto maior for esta, maior será a consciência dos limites excedidos, perguntamo-nos quais seriam esses limites. Lacan (1962-63/2005) aqui talvez possa dar pistas:

se, de repente, faltar toda e qualquer norma, isto é, tanto o que constitui a anomalia quanto o que constitui a falta, se esta de repente não faltar, é nesse momento que começará a angústia. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 52)

Nessa direção, em que a angústia se apresenta como ‘falta da falta’, isto é, quando aparece em campo positivado como presença, e não como ausência, a angústia mencionada por Bataille (1957/1987) dá notícias de um ir além da rede protetiva do belo, sinalizando o irrepresentável do gozo, o irrepresentável Real, por meio da aproximação do *objeto a*, que, positivado, evanesce o sujeito desejante. Acerca da angústia nesse prisma da dissolução de determinados limites, a psicanalista Rosane Lustoza (2006) sintetiza:

A angústia ocorre quando desaparecem as coordenadas simbólicas que possibilitavam ao sujeito situar-se, apreender-se como algo cuja existência pode ser testemunhada por um ponto de vista qualquer. É como se o sujeito estivesse dentro do campo visual do Outro, sem que saiba de que ponto de vista é olhado. O olhar vazio e fixo de um morto ilustra esse Outro irrepresentável: a perspectiva do Outro se opacifica,

e essa impossibilidade de representar o Outro será vivida, conseqüentemente, como uma abolição de si mesmo. É como se a estrutura da doação retroativa de sentido operada pelo Outro ficasse momentaneamente interrompida, como se fôssemos objeto de um olhar que não retorna para nós qualquer mensagem, acarretando, por conseguinte, o desaparecimento do sujeito enquanto entidade simbólica. (LUSTOZA, 2006)

Se para Lacan (1962-63/2005) o olhar é um espelho, a opacidade do olhar do morto faz espelhar a própria opacidade do sujeito, como lugar de enigma, do estranho (*unheimlich*), em que todas as categorias de apreensão fracassam. O que, em dimensão do corpo, pode ser assim descrito quando Lacan (1954-55/1992) comenta o sonho de Freud, “A injeção de Irma”, quando essa lhe abre a boca:

Eis aí uma descoberta horrível, a carne que jamais se vê, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, os secretados por excelência, a carne da qual tudo sai, até mesmo o íntimo do mistério, a carne, dado que é sofredora, informe, que sua própria forma é algo que provoca angústia. Visão de angústia, identificação de angústia, última revelação do és isto – és isto, que é o mais longínquo de ti, isto que é o mais informe. (LACAN, 1954-55/1992, p. 197-198)

A esse “és isto”, informe, acrescentamos ainda as palavras de Žižek (1999):

O que causou (...) um tal mal-estar é a impossibilidade de discernir, atrás da máscara, um sujeito consistente que as houvesse manipulado: atrás das múltiplas camadas de máscara, não há nada, ou, pelo menos, nada senão a matéria informe e viscosa da substância da vida. (ŽIŽEK, 1999, p. 67)

O fundo no corpo não se vê, mas se vislumbra o opaco, na carne, matéria informe. Assim, para Lacan (1962-63), não se trata de lidar com o corpo em sua totalidade participante, “como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de *Umwelt* com o *Innenwelt*” (LACAN, 1962-63/2005, p. 242), posto que, para ver, não apenas os olhos são necessários, mas também o engajamento do ser falante na cadeia significativa que faz com que haja no corpo “algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne” (LACAN, 1962-63/2005, p. 242), que, por sua vez, pode produzir no sujeito um efeito de Real.

E aqui chegamos. Efeitos de Real obtidos pelo encontro do sujeito com a matéria que resta ao corpo, como diz Lacan (1962-63/2005), espiritualizado¹⁴ por séculos. Com o inexplicável da carne que resta como aresta. Com o insondável da animalidade que resta como fresta. Festa, do sexo e da morte, na dimensão do insonhável da humanidade. Que também pode ser assim descrita, retomando a função do belo ante a radicalidade do desejo, quando Lacan (1959-60) traz o exemplo da pintura natureza-morta:

Como demonstrou admiravelmente Claudel em seu estudo sobre a pintura holandesa, é na medida em que a natureza morta mostra-nos, ao mesmo tempo, e esconde-nos o que nela ameaça – desenlace, desenrolar, decomposição -, que dela nos presentifica o belo como função de uma relação temporal.” (LACAN, 1959-60/1997, p. 357)

A bela natureza-morta não morre, mas adverte o movimento do vindouro mal: a matéria viva finda. E se transforma. Eis o movimento temporal¹⁵ provocado pela falta Real, instituída pela vida enraizada no sexual:

A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Esta falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual. (LACAN, 1964/1996, p. 195)

Desse modo, se é o sexual que introduz a morte no vivo, a matéria que carrega o mal é a matéria que, na sua indeterminação, é dependente da determinação de ‘Eros’ para o seu pulsar – como afirma Freud (1930 [1929]/2006) em *O Mal-estar na civilização*, quando se reporta à passagem do *Fausto*, de Goethe:

O próprio Demônio nomeia como seu adversário, não o que é santo e bom, mas o poder que a Natureza tem de criar, de multiplicar a vida, ou seja, Eros:
Da água, da Terra e do Ar desdobra-se,
Um milhar de germes irrompe e cresce.

¹⁴ Na filosofia, por exemplo, a preleção da desvalorização do corpo em detrimento do espírito remonta a Platão. Deus faz a carne sem alma, só depois a insere nela: “No que respeita à alma, ainda que só agora vamos tratar de falar dela, não é posterior ao corpo. O deus não os estruturou desse modo, como se ela fosse mais nova – ao constituí-los, não permitiu que o mais velho pudesse ser governado pelo mais novo. Ao passo que nós somos muito afetados pela casualidade e, conseqüentemente, falamos também ao acaso, já o deus, graças à sua condição e virtude, constituiu a alma anterior ao corpo e mais velha do que ele, para o dominar e governar – sendo ele o governado” (PLATÃO [2011] Timeu, 34c).

¹⁵ Acerca do movimento de “passagem das coisas”, também lembramos Emanuele Severino (1972), que, em seu estudo sobre o niilismo, afirma que a depreciação das coisas temporais e passageiras (que nascem do nada e desaparecem no nada), que estrutura a ontologia do niilismo ocidental, desdobra-se na tentativa de expulsar a terra, excluir a terra do ser e considerá-la, como todas as coisas que passam, como nada. SEVERINO, E. *Essenza del Nichilismo*. Milano: Adelphi Edizioni, 1972.

(FREUD, 1930 [1929]/2006, p. 124)

Germes que nascem, germes que matam. A vida pulula em sua dupla faceta e da morte não se escapa. Assim, a luta contra a matéria, contra o corpo, contra o sexo, contra a morte revela-se, em última instância, uma luta contra a origem sexuada, contra “o poder que a Natureza tem de criar” por meio dessa matriz.

1.4. Terra-Mãe

Continuemos com a matéria, em sua causa *mater*: onde matéria encontra origem na palavra materna.

Matéria, derivada de *mater*, do latim mãe (de pessoas ou animais), causa, fonte, origem, pátria, tronco de árvore, título honorífico dado às grandes Deusas.¹⁶ No campo jurídico, *Lex Mater* (Lei mãe ou Lei maior): a Constituição.

O que podemos extrair desses significantes nesse encontro tão materno-terroso?

Abrimos um espaço aqui para comentar o uso do termo Mãe Terra usado por Freud, uma vez que essa expressão é amplamente compartilhada na cultura ocidental, sendo também empregada e assumida muitas vezes por discursividades ecologistas.¹⁷ Na obra de Freud, a associação simbólica da mãe à natureza é aludida em poucos momentos, porém preciosos para compormos mais uma perspectiva de nossa discussão. Em seu texto “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” (1910/2006), por exemplo, Freud, quando fala do discurso de desprezo de Leonardo da Vinci pela ideia de autoridade e de repúdio à imitação dos antigos, afirma que o mesmo repetia sem perceber o ponto de vista que se impusera em sua infância. E, nesse contexto, Freud compreende que se a abstração científica for transformada em experiência individual concreta “veremos que os ‘antigos’ e a autoridade correspondem simplesmente a seu pai, e a natureza vem a ser novamente a mãe gentil e carinhosa que o alimentou”

¹⁶ *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 2001.

¹⁷ Como exemplo, destacamos um trecho da encíclica do papa Francisco, cujo tema central é a ecologia: “‘*LAUDATO SI, mi’ Signore* – Louvado sejas, meu Senhor’ cantava São Francisco de Assis. gracioso cântico, recordava-nos que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços: ‘Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras’”. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftn1> (acesso em: 20 maio 2018).

(FREUD, 1910/2006, p. 128). Na análise sobre “O caso Schreber” (1911/2006), em que o tema do Sol aparece com importância em seus delírios, Freud (1911/2006) o interpreta como o símbolo sublimado do pai e acrescenta que o “seu correspondente neste quadro dos dois pais é a ‘Terra Mãe’, como geralmente é chamada” (FREUD, 1911/2006, p. 63). Afirmando ser frequente a confirmação dessas associações nas fantasias neuróticas, as reputa aos mitos cósmicos e lembra o caso de mais dois de seus pacientes: um que perdera o pai precocemente e “estava sempre procurando redescobri-lo no que era grande e sublime na Natureza” (FREUD, 1911/2006, p. 63), e outro que, após a morte do pai, quando estava trabalhando com uma pá no jardim e a luz do sol¹⁸ brilhou sobre ele, foi acometido por tonturas e crise de ansiedade, tendo posteriormente interpretado espontaneamente o fato como “de se ter assustado porque o pai o olhara enquanto trabalhava na mãe com um instrumento pontudo” (FREUD, 1911/2006, p. 63). Em *Totem e tabu*, Freud (1913 [1912-13]/2006), ao tratar do sentimento religioso e sua relação com a função do sacrifício, indica que nos esforços do filho para tomar o lugar do deus-pai, a introdução da agricultura desempenhou um importante papel de desafio ao pai no que concerne ao cometimento de incesto com a mãe: “Ele aventurou-se a novas demonstrações de sua libido incestuosa, que encontraram satisfação simbólica no cultivo da Terra-Mãe” (FREUD, 1913 [1912-13], p. 154). Por fim – e esta será a exemplificação de nosso maior interesse –, no texto “O tema dos três escrínios” (1913), Freud escolhe analisar duas cenas de Shakespeare e algumas fábulas nas quais são percebidos por ele como traço em comum sobre o tema da escolha e a representação de três mulheres (ou três escolhas para uma mulher), em que a terceira delas encarnaria a posição da morte. Nesse contexto, Freud (1913) fala de

três inevitáveis relações que um homem tem com uma mulher – a mulher que o dá à luz, a mulher que é sua companheira e a mulher que o destrói; ou que elas são as três formas assumidas pela figura da mãe vida de um homem – a própria mãe, a amada que é escolhida seguindo o modelo daquela, e por fim, a Terra Mãe, que mais uma vez o recebe (FREUD, 1913, p. 325)

Nesse cultivo da associação da Terra como Mãe, assim grafada em mítico “M” maiúsculo, a natureza bondosa e nutriz, diz Freud (1910), aparece como magna sublimação da mãe ou como reminiscência e restaurações de ideias infantis sobre a

¹⁸ Apesar de a palavra ‘Sol’ no alemão pertencer ao gênero feminino (*die Sonne*), Freud faz a observação de que “nesse caso, o simbolismo ignora o gênero gramatical, pelo menos no que concerne ao alemão, pois na maioria das outras línguas o Sol é masculino” (FREUD, 1911/2006, p. 62-63).

mesma. Não obstante, também depreende-se daí sua face destruidora, devoradora e, incestuosamente, na volúpia da morte do sujeito desejante, reintegradora de seu produto.

Lacan (1957-58/1999) no Livro 5 de seu seminário, ao falar sobre “Os três tempos do Édipo”, aborda a questão da mãe enquanto primeiro representante do Outro, uma vez que essa, enquanto Lei da fala, fornece-lhe as primeiras coordenadas simbólicas para sua inscrição na linguagem. Sobre a formulação do desejo, Lacan (1957-58/1999) dirá que o desejo é o desejo do Outro, e nesta perspectiva em que a mãe ocupa o lugar do Outro, trata-se, portanto, do desejo enquanto desejo da mãe, na medida em que o desejo dessa comporta um mais-além de sua relação com o bebê, o desejo de Outra coisa. (1957-58/1999, p. 190). Assim, para que a criança entre na linguagem e se funde como sujeito desejante, é preciso que se submeta à lei do Outro. O que implica dizer que, para advir um sujeito, é preciso um assujeito:

Digo que a criança se esboça como *assujeito*. Trata-se de um assujeito porque, a princípio, ela se experimenta e se sente como profundamente assujeitada ao capricho daquele de quem depende, mesmo que esse capricho seja um capricho articulado. (LACAN, 1957-58/1999, p. 195)

Um assujeitamento a um Outro caprichoso, ou ainda, a uma *lex mater* caprichosa, instável, volúvel, imprevisível:

A lei da mãe, é claro, é o fato de que a mãe é um ser falante, e isso basta para legitimar que eu diga *a lei da mãe*. Não obstante, essa lei é, por assim dizer, uma lei não controlada. Reside simplesmente, ao menos para o sujeito, no fato de que alguma coisa em seu desejo é completamente dependente de alguma outra coisa, que sem dúvida já se articula como tal, e que é realmente da ordem da lei, só que essa lei está, toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má. (LACAN, 1957-58/1999, p. 195)

Trata-se, assim, do ponto em que o sujeito experimenta, nas palavras da psicanalista Diana Rabinovich (2005), o desamparo “enquanto objeto diante do desejo do Outro, encontrando-se, usando uma metáfora, nas mãos de, à mercê do desejo do Outro” (p. 94) – o que, por sua vez, equivale a dizer objeto do gozo do Outro, ainda que de um gozo parcial, já que a representante do Outro enquanto falante tem a integralidade de seu gozo interdita, barrada, inacessível. Lacan (1962-1963/2005), no Seminário 10, é enfático ao situar o gozo do Outro como correlato à angústia

desencadeada pelo pesadelo. O gozo do Outro é definido ali como “o íncubo ou o súcubo, esse ser que nos comprime o peito com todo o seu peso opaco de gozo alheio, que nos esmaga sob seu gozo” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 73).

No que remete a essa dimensão de sufocamento provocada pelo gozo do Outro representado pela mãe, Lacan (1957-58/1999), no Seminário 5, após discorrer sobre alguns processos do desenvolvimento sexual da menina, afirma que esta conservará algumas exigências edipianas na vida adulta. Lacan dirá que “a mãe é uma mulher que supomos haver chegado à plenitude de suas capacidades de voracidade feminina” (LACAN, 1957-58/1999, p. 213). E é tendo em vista esse horizonte voraz materno que tudo quer que Lacan (1957-58/1999) abordará a mensagem da interdição do incesto endereçada à mãe, e não ao filho:

não é simplesmente o *Não te deitarás com a tua mãe*, já nessa época dirigido à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe. Assim, são todas conhecidas formas do chamado instinto materno que deparam aqui com um obstáculo. Com efeito, a forma primitiva do instinto materno, como todos sabem, manifesta-se – talvez mais ainda em alguns animais do que nos homens – pela reintegração oral, como dizemos elegantemente, daquilo que saiu por outro lado. (LACAN, 1957-58/1999, p. 209-210)

Retomando a associação entre *das Ding* e o Outro, no Seminário 7, Lacan (1959-60), ao suscitar o âmbito da falta no centro do desejo, remete a questão do indecifrável à ideia de dano, fazendo um jogo de palavras entre dano e dama (palavras homófonas em francês), jogo “que se trata para nós de saber o que podemos fazer desse dano para transformá-lo em dama, em nossa dama” (LACAN, 1959-60/1997, p. 107). E assim propondo a possibilidade da transformação do modo como o sujeito se relaciona com o enigma da Coisa, do dano à dama, Lacan prossegue com as associações de palavras:

Se vocês notarem a etimologia da palavra *danger*, perigo, verão que trata-se exatamente do mesmo equívoco, que funda em francês – o perigo é originariamente *dommiarium*, dominação. A palavra *dame*, dama, veio docemente contaminar isso. E efetivamente, quando estamos no poder de um outro, estamos em grande perigo. (LACAN, 1959-60/1997, p. 107)

Contudo, a transição da mãe para “nossa dama” ainda parece não livrar do perigo. A dama, enquanto lugar do Outro, também tem os seus caprichos.

Sobre esse lugar do Outro, mais um exemplo trazido por Lacan (1959-60) pode ser acrescido a nossa investigação, quando esse apresenta um trecho da obra de Sade, em que a Natureza é colocada como lugar desse Outro caprichoso, que goza do outro:

Um filósofo antigo chamava a guerra de *a mãe de todas as coisas*. A existência de assassinos é tão necessária quanto esse flagelo; sem eles tudo estria perturbado no universo, (...) essa dissolução é útil à natureza, pois é dessas partes destruídas que ela se recompõe. Logo, toda mudança operada pelo homem, nessa matéria organizada, é bem mais útil à natureza do eu a contrária. Que digo infelizmente! Para servi-la seria preciso destruições bem mais totais... bem mais completas do que as que podemos operar; é a atrocidade, é a extensão que ela quer nos crimes; quanto mais nossas destruições forem dessa espécie, mais lhe serão agradáveis. Seria preciso, para ainda melhor servi-la, poder opor-se à regeneração resultante do cadáver que enterramos. O assassinato só tira a primeira vida ao indivíduo que abatemos; seria preciso arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o aniquilamento: esta fora de nosso alcance dar a nossos assassinatos a extensão que ela deseja. (SADE apud LACAN, 1959-60/1997, p. 258)

Assim, levantadas essas referências, consideramos que o uso dos significantes Terra e Mãe justapostos enquanto significante único não devam ser desprezado quanto aos seus efeitos imaginários na cultura e no sujeito do inconsciente, bem como o significante natureza associado à ideia de mãe. Sendo a mãe, como lugar de função materna, a primeira representante do Outro – o lugar do inconsciente, Lei da linguagem –, não seria impensável que num processo de antropomorfização da Terra como Mãe haja implicado uma extensão projetiva da Terra, a *lex mater* como lugar do Outro, tanto em seu estado barrado, no que tange à ausência de significante que a incorpore em relação biunívoca na linguagem, como também em seu estado não barrado, despontando assim a totalizadora mãe nutriz e bondosa, provedora de recursos infinitos e de todas as soluções, ou ainda em sua versão sem limites de caprichos, onipotente, na autoridade absoluta de uma fértil Gaia Deusa Mãe, Senhora da morte (dos outros!) e da criação sexuada. Não obstante, um aspecto de furo nesse Outro imaginário pode despontar do atentado contra a Terra. Nas palavras do filósofo Vilém Flusser (1998), o

paraíso da Flora na Terra, uma vez despido de sua cobertura vegetal, se transformará rapidamente em deserto de pedra. Quem lhe tirar a máscara vegetal descobre a realidade: pedra morta. Eis um exemplo impressionante da perfídia da natureza. (FLUSSER, 1998, p. 67)

Perfídia, traição, falsidade. De súbito, por trás das folhagens e a tantos palmos por debaixo da terra, no osso pétreo, o Outro revela a sua falta. Porém, em um segundo momento, outra dimensão dessa digressão jaz aí: a pedra morta não morre. É matéria inorgânica, não marcada pela insígnia do sexo. A pedra morta, apesar de indicar, de acordo com Flusser (1998), o momento do encontro com a finitude, diferente da pintura de natureza-morta, que sustenta o viço de sua forma ao mesmo tempo que sugere o destino de sua putrefação vindoura, a pedra morta já não é ameaça de decomposição. Sua dimensão de advertência é acessada quando em relação ao passado. Para o presente e o futuro, firma-se o atemporal: nem viva, nem morta – ela “é” –, perene pedra que estabiliza o ciclo vida-morte. A pedra morta configura-se assim como dupla possibilidade – uma ante a morte, outra além da morte.

Nessa direção, cabe suscitar algo sobre a questão da pulsão de morte. Concebida por Freud (1920/2006) como a tendência psíquica e da matéria para retornar a um mítico estado inanimado, inorgânico, relaciona-se ao “esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna” provocada pelos estímulos (p. 66). Embora sua elaboração inicial apresente forte pendor biológico, o conceito não foi por isso integralmente abandonado, sendo tema de releitura em alguns momentos da transmissão lacaniana. No Seminário 7, Lacan (1959-60/1997) dirá que isso que Freud (1920/2006) denominou como pulsão de morte deve ser entendido para além de um retorno ao inanimado, além de um movimento de metamorfoses. Tomando a ideia de pulsão de morte como uma pulsão de destruição, Lacan (1960/1997) afirma que ela deve ser considerada com base em uma intenção inicial, relacionada ao âmbito histórico em sua articulação com a cadeia significante:

Se tudo o que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte, é somente na medida em que há a cadeia significante. Efetivamente, é exigível que, nesse ponto do pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo o que existe. (LACAN, 1959-60/1997, p. 259-260)

Essa pulsão de destruição estaria, assim, vinculada a uma vontade direta de destruição, mas não em função da finalidade da morte. Ao contrário, Lacan (1960/1997) dirá: vontade de recomeçar com novos custos, vontade de criação, vontade de Outra-coisa! O que implica a articulação desse movimento com *das Ding*, na medida em que a

Coisa se situa num além, na origem da cadeia significante e no lugar onde a sublimação germina:

[a pulsão de morte] indica esse ponto que lhes designo alternativamente como sendo o do intransponível ou o da Coisa. Freud desenvolve aí sua sublimação referente ao instinto de morte, dado que a essa sublimação é fundamentalmente criacionista (LACAN, 1959-60/1997, p. 260-261)

É partir disso que podemos então dizer que a pedra morta que emerge com o desflorescer, e que a pulsão tenta capturar, é apta a ocupar a posição desse além, marco zero da linguagem e, servindo-nos da língua portuguesa, basta deslocar uma letra, e a pedra se transforma em perda. Eis a elevação da pedra à dignidade da Coisa, na tentativa de sublimar a perda que enseja a falta, donde a morte é sua representante-mor. Criar outra coisa, por meio da montagem pulsional em torno da pedra-perda que, de preferência, transponha a condição de submissão à reprodução sexuada.

Ainda acerca desse aspecto de criação diante da morte, em outro contexto, também convém lembrar a perspicácia de Lacan (1959-60/1997) ao notar a ironia presente em um dado momento no Coro da tragédia de Antígona, quando compara a tradução francesa da obra com o texto original em grego. Depois de o Coro enaltecer a capacidade humana em resolver coisas – e Lacan (1959-60/1997) diz que aí está para Lévi-Strauss a própria definição da cultura como oposta à natureza – o Coro insere a questão do irresolúvel da morte. Lacan (1959-60/1997) retoma e acrescenta sua descoberta:

[...] só há uma coisa da qual ele não se safa, é do caso de *Hades*. No que se refere a morrer ele ainda não resolveu. O importante é o que se segue – *noton di'amekhanon phygas*. Após ter dito que, em todo caso, há algo que o homem não resolveu, e é a morte, o Coro diz que ele imaginou um truque absolutamente formidável, ou seja, literalmente, a fuga para as doenças impossíveis. Não há meio de dar outro sentido senão aquele que lhe estou dando. As traduções tentam dizer habitualmente que com as doenças ele ainda se ajeita, mas não é nada disso. Ele ainda não chegou à morte, mas encontra truques formidáveis, doenças que ele construiu [...] Não teria sentido algum traduzir por fuga diante das doenças. Trata-se de uma doença, *mekhanoen* – isso que ele inventou é um truque danado, virem-se com isso. (LACAN, 1959-60/1997, p. 333-334)

A percepção de Lacan (1959-60/1997) promove um grande giro não só na compreensão do trecho da obra, mas, sobretudo, traz uma importante contribuição para

o campo psicanalítico ao fazer emergir o sentido do poder da criação das próprias doenças enquanto um truque-resposta do sujeito para não se encontrar apenas assujeitado ao poder da morte, do Outro, ou ainda, no contexto desta pesquisa, mais uma maneira de não estar apenas assujeitado ao poder da Lei da natureza: que a Terra não nos tenha, mas que nós a tenhamos! Assim, nesta criação do impossível que extrapola um já dado, implica-se um movimento de apropriação da doença que a toma como um próprio, ou ainda, se quisermos, uma propriedade capaz de se pôr em favor da tentativa de diminuição da angústia, de não ser inteiramente apropriado pela Lei do Outro, instância determinante da vida e da morte. Tentar ser piloto na corrida ou comandante que aciona o botão, ainda que limitadamente, diante do irresolúvel fim.

Detenhamo-nos então nesse movimento de jogo-resposta: criar um truque ao criar, um próprio, humano. Um próprio, mundo, humano, como cartada.

CAPÍTULO 2: Restos como resposta ao resto

*A semente cai na terra preta
Não há luz, tudo negro,
Fundo uterino.
Aparece um caule, uma folha
Verde claro, balançando.*

*A folha me olha divertida
Não há Édipo, nem divã.
Sabe que será dez vezes mais alta que eu*

*Mas também olharei seu topo
Rindo.
Pois derrubo a árvore em um minuto*

(José Nemmirovsky)

2.1. O mundo (a)resta fora da cena

Passaremos agora a coletar alguns elementos que possam fornecer pistas para nossa investigação sobre um próprio do mundo “antropo”, que dirige e atua o papel de uma “carta-da” reposta. Para tanto, chamaremos ao palco, neste momento, Lacan e Serres.

Retornemos à primeira citação de Lacan (1959-60/1997), destacada no capítulo anterior (p.22), na qual este remete o lixo ao âmbito do que é próprio do humano, localizando os dejetos, em acúmulo e desordem, desde sempre – e, portanto, transhistoricamente – como uma das expressões da “hominização do planeta”.

O termo “hominização do planeta”, atribuído por Lacan (1959-60/1997) ao “doce sonhador”, é empregado em referência a Pierre Teilhard de Chardin¹⁹ (1955/2005), no que concerne ao seu pensamento sobre a importância do processo de Hominização da Terra, isto é, ao impulso para o pensamento e a “espiritualização filética, progressiva, na Civilização humana, de todas as forças contidas na Animalidade” (CHARDIN, 1955/2005, p. 196). A Hominização da Terra (ou

¹⁹ Contemporâneo de Lacan, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) foi padre jesuíta, filósofo, teólogo e geopaleontólogo. Suas ideias tiveram grande expressividade especialmente pela tentativa de unir ciência evolucionista e cristianismo. Apesar de uma parte de suas obras terem sido censuradas pela Igreja católica, seus trabalhos circulavam clandestinamente. Em 1950, foi eleito membro da Academia de Ciências do Instituto de Paris.

antropogênese) é entendida por Chardin (1955/2005), como o fundamento para a criação de uma fina camada em torno da Terra, denominada noosfera: esfera do pensamento, do espírito, reino específico e de valor progressista, superposto à biosfera²⁰ e em escala evolutiva. Trata, portanto, de uma ode à propulsão extensiva do que é fruto do espelhamento humano por sobre a camada da Terra.

A expressão “hominização” pode ainda ser encontrada circunscrita em alguns momentos da transmissão lacaniana, quando os objetos e indivíduos empíricos eram pensados apenas em função das projeções narcísicas do eu, na esfera das relações submetidas predominantemente ao campo imaginário e à lógica da fantasia. Como nos adverte Safatle (2006), momentos em que “a possibilidade de fixação libidinal a um objeto empírico não narcísico ainda não é posta” (SAFATLE, 2006, p. 71). Nos Escritos, por exemplo, no texto “Para além do ‘Princípio de Realidade’”, de 1936, o termo emerge para assinalar que “a natureza do homem é sua relação com o homem” (LACAN, 1966/1998, p. 91). No Seminário 1, quando afirma que a relação entre a realidade das nossas imagens e das imagens das coisas “não é outra coisa senão das imagens do corpo humano, e a hominização do mundo, a sua percepção em função de imagens ligadas à estruturação do corpo”, já que os objetos reais ao passarem pelo espelho situam-se no mesmo lugar que o objeto imaginário (LACAN, 1953-1954/1986, p. 165). Também quando aborda a questão de o campo simbólico não ser apenas uma roupa que se colaria às coisas, posto ter efeitos sobre elas e a vida humana, afirma: “Pode-se chamar essa perturbação como quiser – conquista, violação da natureza, transformação da natureza, hominização do planeta” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 301). No Seminário 2, Lacan (1954-55/1986) a emprega para enunciar sua tese sobre o narcisismo fundamental: “É sempre em volta da sombra errante do seu próprio eu que se estruturam todos os objetos de seu mundo. Terão todos um caráter fundamentalmente antropomórfico, podemos até dizer egomórfico” (LACAN, 1954-55/1985, p. 211).

Nessa via de direção narcísica, em que a humanidade predominantemente tende a se relacionar imaginariamente apenas com o que é sua imagem “humana”, ou ainda,

²⁰ Relembramos: Biosfera: 1. Conjunto dos ecossistemas da Terra. 2. Conjunto de todas as partes da Terra onde a vida é possível de modo permanente, e que abrange a atmosfera (troposfera), a crosta terrestre (litosfera), a água (hidrosfera) e todas as formas de vida.
Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/biosfera/>>.
Acesso em: 26 maio 2018.

com o que é “homem” (não desprezamos a inflexão desses significantes), no campo da filosofia, Serres (1991) aparece como uma das vozes “problematizadoras” do vício dessa circularidade “antropo-ego-mórfica”:

O essencial, no entanto, acontece do lado de dentro e em palavras, jamais fora com as coisas. Chegamos até a empregar as janelas, para nos escutarmos melhor ou para mais facilmente discutir [...]. Estamos ocupados apenas com os nossos canais. (SERRES, 1991, p. 41)

Essa ocupação demasiada com o dentro e com o que pode ser posto em palavras, proporcionalmente em desconsideração com o fora, com o campo do sensível, do sem palavras, faz Serres (1991) distinguir a existência de dois mundos correspondentes a dois tempos: o mundo mundano, relativo a tudo o que é do escopo humano, ligado ao tempo que escorre – *time*, *Zeit* –, e o mundo mundial, relativo ao escopo das coisas sensíveis, ligado ao tempo do clima, no sentido da chuva e do vento – *weather*, *Wetter*. Evocando a queda da agricultura e da navegação como parte das principais atividades humanas e utilizando metáforas relacionadas a representações cênicas, Serres (1991) localiza o lugar ocupado pelo mundo das coisas como mero suporte para atuações humanas, uma vez que são “a terra, as águas e o clima, o mundo silencioso, as coisas tácitas colocadas outrora como cenário em torno das representações comuns” (SERRES, 1991, p. 13). O mundo das coisas estaria, assim, encoberto em sua existência por ruidosas batalhas subjetivas do mundo mundano:

Espantosa metáfora chamada de teatro das hostilidades: cena que leva o real a uma representação em que o debate se destaca sobre um fundo em papelão que se pode esperar, à vontade, apresentar ou desmontar. Para as guerras subjetivas, as coisas não existiam em si mesmas. (SERRES, 1991, p. 21)

Essa redução encobridora implica, para o autor, a perda da influência do clima, visto que este deixou de influenciar os trabalhos no mundo mundano, onde as vidas são vividas em interiores, nas salas, escritórios, estúdios, laboratórios e afins:

Vivendo apenas em interiores, mergulhados exclusivamente no primeiro tempo, os nossos contemporâneos, empilhados nas cidades, não utilizam mais nem a pá nem remo e, pior, sequer já os viram. Indiferentes ao clima, a não ser durante as férias, quando voltam a encontrar de maneira arcádica e pesada o mundo, poluem, ingênuos, aquilo que não conhecem, que raramente os machuca e que nunca lhes diz respeito. (SERRES, 1991, p. 40)

Nesse cursar, em que o mundo humano parece expulsar o mundo das coisas e ser dele um ex pulsar, Lacan (1959-1960/1997), no Seminário 7, aborda a questão do lugar de exílio em que o ser humano se encontra perante as coisas do mundo. Ao evocar a frase de Lutero – “sois o dejetivo que cai no mundo pelo ânus do diabo” (LUTERO apud LACAN, 1959-1960/1997, p. 118), afirma:

Esse é o esquema essencialmente digestivo e excrementoso forjado por um pensamento que impele às últimas consequências o modo de exílio em que o homem se encontra em relação a qualquer bem que seja no mundo. (LACAN, 1959-1960/1997, p. 118)

Abre-se assim mais uma perspectiva de exílio, na qual, além de excluir o mundo, o sujeito é excluído dele. Já no Seminário 10 – momento em que a formalização do registro do Real ganha maior densidade por meio do conceito de *objeto a*, marcando a impossibilidade de apreensão total do mundo pela via simbólica – outra perspectiva se abre. Lacan (1962-63/2005) aborda a questão do exílio pela via da distinção do que pode ser apreensível ou não do mundo pelo sujeito por meio da linguagem, ou seja, o próprio exílio da linguagem perante o mundo. Servindo-se também de metáforas cênicas, afirma que as coisas, embora apenas possam se dizer no palco a partir do dizer humano, não podem ser tomadas enquanto coincidentes com o campo simbólico. Afirmação essa que aponta não apenas a hiância como também sobreleva a consistência de uma dimensão do mundo que não se homogeneiza e que escapa às leis do significante:

a dimensão da cena, em sua separação do local – mundano ou não, cósmico ou não – em que está o espectador, está aí para ilustrar a nossos olhos a distinção radical entre o mundo e esse lugar onde as coisas, mesmo que sejam as coisas do mundo, vêm a se dizer. Todas as coisas do mundo vêm colocar-se em cena segundo as leis do significante, leis que de modo algum podemos tomar de imediato como homogêneas às do mundo. (LACAN, 1962-63/2005, p. 42-43)

Assim, podemos deprender uma ordenação simbólica que funcione como dobradiça no fluxo da linguagem que exclui o mundo excluindo o sujeito dele. Todavia, Lacan (1962-63/2005), oposto à ideia de encobrimento, realça a presença insistente de um mundo que existe e não é simbolizável, isto é, o inclui enquanto *ex-sistência* na linguagem.

Ainda no Seminário 10, Lacan (1962-63/2005) concebe esse mundo num tempo que antecede o palco da história, e, nesse ponto, assim como Serres (1991), observa a prevalência da montagem do mundo em cima do palco da história:

Portanto, primeiro tempo, o mundo. Segundo tempo, o palco em que fazemos a montagem desse mundo. O palco é a dimensão da história. A história tem sempre um caráter de encenação.[...] Uma vez que o palco prevaleceu, o que acontece é que o mundo é inteiramente montado nele e que, com Descartes, podemos dizer que “No palco do mundo, eu me aventuro”, como faz ele, *larvatus*, “mascarado”. A partir daí, pode-se levantar a questão de saber o que o mundo, o que chamamos de mundo no começo com toda inocência, deve ao que lhe é devolvido por este palco. Tudo o que temos chamado de mundo ao longo da história deixa resíduos superpostos, que se acumulam sem se preocupar minimamente com as contradições. O que a cultura nos veicula como sendo o mundo é um empilhamento, um depósito de destroços que se sucederam e que, apesar de serem incompatíveis, não deixam de se entender muito bem no interior de todos nós. (LACAN, 1962-63/2005, p. 43)

Tal como o empilhamento de conchas de ostras, os dejetos de história se acumulam, cenas empilham-se em camadas criando o humano mundo da linguagem, paralelamente sobrepondo-se às coisas sensíveis e inumanas, transformando-as em referenciais ausentes, signos a serem preenchidos pela linguagem, elementos de cenário. Serres (1991) observa que tudo se passa como se houvesse uma despedida do mundo das coisas, e as sociedades não se enraizassem senão apenas na história (e, portanto, podemos dizer, numa razão que ainda elege o espírito, sem chão, sem terra e sem a própria carne). O mundo a-histórico desapareceu, desaparecendo com ele o reconhecimento da existência do mundo das coisas enquanto alteridade radical que não cabe em nenhum encapsulamento descritível:

Perdemos o mundo: nós transformamos as coisas em fetiches ou mercadorias, apostas dos nossos jogos de estratégia; e nossas filosofias, sem cosmos, há quase meio século, só dissertam sobre a linguagem ou a política, a escrita ou a lógica. (SERRES, 1991, p. 41)

A essa altura, talvez a leitora/o leitor esteja se interrogando sobre os limites de acesso entre um significante e outro, tratados por campos epistemológicos diferentes, como é o caso da palavra “mundo”. Esclarecemos, a fim de demarcar precisamente a direção desta análise: para além de uma perda estrutural relacionada à dimensão não simbolizável que ocorre na entrada do sujeito na linguagem, alocando-a como Real

irrecuperável (ou, ainda, recuperável parcialmente por meio da pulsão), conjecturamos que algo do mundo “das coisas”, por sua característica relacionada à opacidade e ao indescritível donde compartilhamos uma corporeidade (como vimos no capítulo anterior sob a perspectiva trans-histórica), pode ter o *efeito para o sujeito* de manifestação do Real (irresistível chiste: o mundo das Coisas é feito de Real!). Sustentamos que existam pontos de tensão, *entre a disjunção e o liame Real para o sujeito, entre as coisas e a Coisa*.

Assim dito, é então em perspectiva histórica que nos debruçamos neste capítulo acerca do fenômeno de poluir como encobrimento do mundo das coisas e expulsão da biosfera (retomaremos adiante a tese de Sassen (2016)), tendo por base o funcionamento da estrutura discursiva capitalista.

2.2. O discurso capitalista

O termo “discurso capitalista” se trata de uma designação específica para entender a estrutura de funcionamento capitalista, conforme a elaboração de Lacan (1969-1970/1992) em sua teoria sobre os quatro discursos: formulação sobre os quatro modos de enlace social geridos pelas quatro formas discursivas, a saber, o discurso do mestre (que posteriormente originará o discurso do capitalista), o discurso do universitário, o discurso do analista e o discurso da histérica (que retomam por sua vez, em correspondência, respectivamente os três impossíveis freudianos – governar, educar e analisar – com o acréscimo lacaniano do fazer desejar). Por meio do enquadramento da pulsão, que implica uma renúncia de gozo para que o laço social ocorra, cada discurso se realiza como um aparelhamento da tentativa de recuperação do gozo pela linguagem, modos diferentes de contornar o furo da falta de objeto e tentar representar esse irrepresentável, direcionando assim, os modos como as pessoas se relacionam entre si. Na estruturação dos discursos, quatro lugares são dispostos – lugar do agente (lugar do semblante), lugar do outro, lugar da produção e lugar da verdade:

O agente organiza a produção discursiva, domina o laço social, ao dar o “tom” ao discurso e possibilitar que haja alteridade. *O outro* é aquele a quem o discurso se dirige. O outro precisa do agente para se constituir. *A produção* é o efeito do discurso, é aquilo que resta. *A verdade* sustenta o discurso, mas é acessível apenas pelo “semi-

dito". A verdade não pode ser toda dita, havendo uma interdição (//) entre a produção e a verdade. (COELHO, 2006, s/p.)

Lugares estes que são ocupados de maneiras distintas pelos componentes:

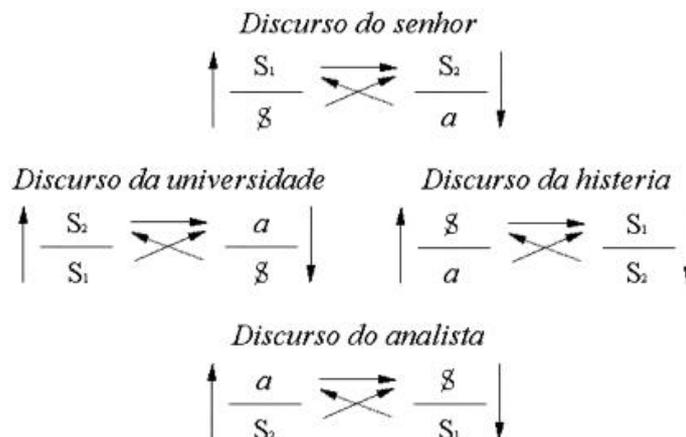
- (\$) sujeito barrado (portanto, dividido entre consciente e inconsciente)
- (a) objeto causa do desejo, mais-de-gozar
- (S1) significante mestre (matriz dos significantes, promotora do movimento da cadeia significante)
- (S2) saber

Conforme suas posições são dispostas nos quatro lugares, as modalidades discursivas são caracterizadas, produzindo os diferentes enlaçamentos sociais:

Um discurso se sustenta a partir de quatro lugares privilegiados, dentre os quais um, precisamente, ficou sem ser nomeado — justamente aquele que, pela função de seu ocupante, fornece o título de cada um desses discursos. E quando o significante-mestre encontra-se num certo lugar que falo do discurso do mestre. Quando um certo saber o ocupa, falo do discurso da Universidade. Quando o sujeito, em sua divisão, fundadora do inconsciente, encontra-se instalado ali, falo do discurso da histórica. Por fim, quando o mais-de-gozar ocupa esse lugar, falo do discurso do analista. (LACAN, 1971/2009, p. 24)

Recorrendo à matemática, Lacan (1969-70/1992) também faz uso de fórmulas esquemáticas, denominadas “matemas”, para melhor expressar a estrutura dos discursos. Os lugares e os matemas são assim representados, juntamente com o uso das setas que indicam os sentidos de acessos de um lugar ao outro:

$\frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}}$ $\frac{\text{o outro}}{\text{a produção}}$



Para todas essas modalidades discursivas, não há vetor que indique a possibilidade de acesso à verdade. Essa é o que fica embaixo da barra que move o agente e, aqui é imprescindível lembrar, que a relação entre o saber e verdade para Lacan (1969-70/1992) só pode ser expressa por um semi-dizer, pois sempre haverá algo obscuro e irreduzível à linguagem. Acompanhando então os matemas, no discurso do mestre (referenciado à dialética do Senhor e do Escravo de Hegel e ao sistema feudal), o senhor quando na função de S1, ocupa o lugar do agente, e o escravo, na função de S2, ocupa o lugar do outro. O mestre faz o escravo trabalhar e produzir o resto *a*, objeto mais-de-gozar, causa do desejo do senhor. O sujeito, abaixo da barra, é a verdade que sustenta esse discurso, porém, em localização inacessível diante do mestre que nada quer saber deste sujeito dividido e da verdade da falta, por isso, é considerado como o discurso do inconsciente. A partir do discurso do mestre (que também se configura como o discurso da entrada na linguagem), os giros discursivos podem então se derivar um do outro. No discurso do universitário, o saber (S2) ocupa o lugar do agente, dispondo o sujeito no lugar do resto (produzido, consumido, descartado, excluído) gerando a inacessibilidade da verdade da singularidade seus significantes mestres (S1) que sustentam o discurso. No discurso da histórica, o sujeito dividido está no lugar do agente que dirige sua demanda ao significante mestre (S1), interrogando e assim fazendo-o produzir um saber (S2). A verdade que sustenta esse discurso é a falta (*a*). No discurso do analista, o lugar de agente é ocupado pela falta (*a*), de modo que o analista faça semblante do que falta, se dirigindo a um sujeito dividido, incitando-o a produzir seus singulares significantes mestres, operação sustentada pelo saber inconsciente (S2) localizado no lugar da verdade.

Posto não fazer parte do escopo desta pesquisa uma análise detalhada dos discursos, partiremos diretamente à especificidade do discurso capitalista, cujo matema é assim representado:

Discurso do capitalista



Enquanto uma derivação do discurso do mestre, sem configurar por isso um quinto discurso (uma vez que, desconforme aos outros discursos, esse não se constitui como nenhum giro discursivo a partir daqueles), Lacan (1969-70/1992) afirma:

Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça pra saber se foi por causa de Lutero, ou de Calvino, ou de não sei que tráfico de navios em torno de Gênova, ou no mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital. (LACAN, 1969-70/1992, p. 169)

O discurso capitalista, distinto de todas as outras modalidades discursivas, altera a direção do vetor que indica a impossibilidade de acesso à verdade, isto é, faz semblante de que seja possível o acesso a toda verdade. Elimina o vetor que liga o lugar de agente ao lugar do outro, desfazendo assim o laço social. Instaura o vetor que fornece o acesso entre o sujeito e o objeto, na direção do objeto-ao-sujeito, fazendo semblante não só da possibilidade de acesso ao objeto *a* como também da possibilidade de ser encontrado por este. E acerca dos significantes mestres (S1) no lugar da verdade em direção ao saber (S2) no lugar do outro, a psicanalista Patrícia Ferreira Lemos (2016) assim sintetiza:

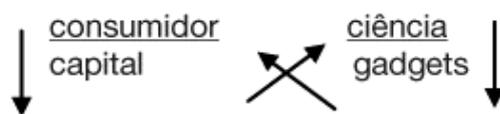
Ainda, a verdade (S1) dirige-se ao outro (S2), que é desapropriado de seu lugar de saber e reduzido ao seu lugar de gozo. Quando S1 se dirige a S2, produz os *gadgets*, que se identificam com o mais-de-gozar e que em tese satisfazem o saber (S2). O que ocorre é que o acesso ao mais-de-gozar que deveria conservar-se distante do sujeito, como pressuposto no discurso do mestre, agora é viabilizado, ao dar a ideia de que se pode foracluir a castração e fixando o sujeito no lugar que S1 determina. O sujeito do significante é, então, ‘convocado’ ao seu ‘lugar’ de sujeito do gozo. (LEMOS, 2016, s/p.)

Se os discursos implicam uma renúncia de gozo para o enlace social, o discurso capitalista opera em direção contrária, exigindo o gozar. E diferente do discurso do mestre, que desempenha uma função de lei reguladora estabelecendo uma relação entre o senhor e o escravo, o discurso capitalista procede quebrando os vínculos. O capitalista, quando no lugar do agente, atua com o semblante da quebra da barreira de gozo e com a promessa de acesso à verdade Real por meio dos objetos-mercadoria, gerando um imperativo de gozo via consumo, insaciável falta-a-gozar que nega a castração ao sustentar que seja possível gozar sem limites e sem perdas, sugerindo assim

uma negação do Real e do inconsciente (Pacheco Filho, 2015). Ao mesmo tempo em que promove um laço que não faz laço, gera o paradoxo de um laço social associal, no qual as pessoas não se relacionam diretamente entre si, mas por meio das mercadorias, “auratizadas” na contemporaneidade com misteriosos saberes (como é o caso dos *gadgets*) pela parceria do capitalismo com a tecnologia científica. Nas palavras do psicanalista Antonio Quinet:

A sociedade regida pelo discurso capitalista se nutre pela fabricação da falta de gozo, produz sujeitos insaciáveis em sua demanda de consumo. Consumo de *gadgets* que essa mesma sociedade oferece como objetos do desejo. Promove assim uma nova economia libidinal. Por outro lado, ao colocar a mais-valia no lugar da causa do desejo, essa sociedade transforma cada um num explorador em potencial de seu semelhante para dele obter um lucro de um sobretrabalho não contabilizado [...]. Obter vantagem para quê? Para consumir mais, mais objetos produzidos pelo capitalismo científico-tecnológico [...]. A ciência no discurso capitalista é a produtora dos objetos de consumo, que operam como causa de desejo. O saber científico nesse discurso é capitalizado para fabricar os objetos que possam representar os objetos pulsionais [$S_2 \rightarrow a$]. (QUINET, 2012, s/p)

Isso implica dizer que o sujeito no lugar do agente não se trata mais do sujeito dividido, mas sim, do indivíduo consumidor, que supostamente pode ser completado pelos objetos de gozo representantes dos objetos pulsionais. O saber (S_2) passa a ser ocupado pela ciência/tecnologia. O significante-mestre (S_1), ocupado pelo capital. E o lugar do objeto *a*, mais de gozar, ocupado pelos *gadgets*. O que pode ser assim representado, conforme Lemos (2016) apresenta:



Postas essas reflexões, consideramos que a discussão convocada por Serres (1991) sobre a perda do mundo e sua transformação em mercadoria, deva ser incorporada na localização histórica aqui indicada, uma vez que discurso capitalista se inscreve como discurso dominante, passando a gerenciar a insatisfação constitutiva do sujeito em seu movimento em busca da recuperação do gozo perdido, dispondo tal movimento a serviço do consumo de mercadorias. Por isso, o mundo das “Coisas”,

perdido, é assim “recuperado”, em sua forma-mercadoria, pelo consumo. Assim, tendo como esteio essa forma imperante de relação com o mundo natural, nos implicaremos nas análises seguintes.

2.3. Uma mancha no palco

Em *O contrato natural*, Serres (1991) inaugura seu livro conduzindo o leitor à observação da pintura “*Duelo com porretes*”²¹(fig. 1)²², de Francisco Goya, e de um trecho da *Ilíada*, de Homero: no quadro, uma paisagem e dois homens enfiados até os joelhos na lama, com bastões erguidos sugerindo movimentos de golpes um contra o outro; na história, Aquiles, no auge de sua batalha dentro de um rio, triunfando sobre a vida de seus inimigos. Tais cenas são destacadas pelo filósofo a fim de, a partir de suas visualidades, discutir algumas perspectivas de suas não visualidades, localizadas numa posição à margem do interesse do olhar. Segundo o autor, em Goya, para além do fascínio dos espectadores diante do combate, existe uma “terceira posição, exterior à contenda [...], um terceiro lugar, o pântano, onde a luta se enterra.” (SERRES, 1991, p. 11). Sobre Aquiles, Serres (1991) indaga se não “seria preciso distinguir duas batalhas: a guerra histórica que Aquiles faz a seus inimigos e a cega violência feita ao rio?” (SERRES, 1991, p. 12). Convocando o olhar para o não-olhar o “mundo das coisas”, Serres (1991) indaga o esquecimento da areia, da água, dos juncos, do pântano, utilizados como mero palco de representações para a cultura:

Nessas representações [...] os adversários, em geral, se batem até a morte em um espaço abstrato onde lutam sós, sem pântano e sem rio. Tirem o mundo em torno das lutas, olhem apenas os conflitos ou os debates, densos de homens, puros de coisas, e obterão o teatro em cima do palco, a maior parte das nossas narrativas e das filosofias, a história e a totalidade das ciências sociais: o espetáculo interessante que chamamos cultural. Quem alguma vez disse onde lutam o senhor e o escravo? (SERRES, 1991, p. 13)

Entretanto, senhoras e senhores, estarão mesmo os sujeitos-atores (ou sujeitos-plateia) nesse espetáculo da dissertação sobre a linguagem, em pleno domínio das cenas

²¹ O quadro, integrante da série “Pinturas Negras” de Francisco Goya, tem recebido vários nomes, mas o mais empregado é “Duelo com porretes”, como afirma Agustín Benito Oterino (2002). Disponível em: <<http://biblioteca.ucm.es/tesis/bba/ucm-t25732.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2018.

²² As figuras citadas nesse capítulo podem ser consultadas no anexo de imagens.

perante os cenários? Com o mundo perdido, não mais o avistamos. Mas e ele, nos avista?

Lacan (1964/1996), no Seminário 11, tece considerações acerca da questão da posição do olhar que vê a cena. Um dos exemplos é feito em referência ao quadro *Os Embaixadores* (fig.2), pintado por Hans Holbein em 1533, cuja cena se mostra com dois personagens paramentados transmitindo firmeza, domínio e ostentação, cercados de ornamentos que remetem, na perspectiva da época, à vaidade das ciências e das artes. Porém, ali no chão, em primeiro plano, à frente do belo tapete, um objeto flutuante e bastante inclinado parece invadir a cena. É preciso deter o olhar para perceber que se trata de um crânio de caveira,

que está lá para olhar, para pegar, quase diria, para *pegar na armadilha*, aquele que olha, quer dizer, nós. É, em suma, um modo manifesto [...] de nos mostrar que, enquanto sujeito, estamos para dentro do quadro literalmente chamados, e aqui representados como pegos. (LACAN, 1964/1996, p. 91)

O observador vê a cena, mas é pego por ela: a caveira traz à tona “algo que não é outra coisa senão o sujeito como nadificado – nadificado numa forma que é, falando propriamente, a encarnação imajada do *menos-fi* [(- ip)J da castração” (LACAN, 1964/1996, p. 87-88). A caveira mancha a cena e introduz a dimensão de opacidade do olhar, na qual o sujeito é deslocado de uma suposta posição de ser um ponto de convergência, onde todas as coisas se dão a ver, para emergir em uma dimensão onde ele próprio se dá a ver sem conseguir se ver.

Assim é a relação do sujeito com o domínio da visão. Sujeito, aqui, não é para ser entendido no sentido corrente da palavra sujeito, no sentido subjetivo – essa relação não é de modo algum uma relação idealista. Esse sobrevôo que eu chamo o sujeito, e que tenho por aquilo que dá consistência ao quadro, não é um sobrevôo simplesmente representativo. Ele é, aqui, várias maneiras de se enganar no que concerne a essa função do sujeito no domínio do espetáculo. (LACAN, 1964/1996, p. 95)

Nessa passagem de desvanecimento do domínio da visão que marca o exílio simbólico pelo qual o sujeito entra na cena sem o domínio do espetáculo, fazendo emergir sua inscrição de falta, dimensão Real, Lacan (1964/1996) situa o sujeito na própria mancha da cena:

Sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está em meu olho. Mas eu, eu estou no quadro. E eu, se sou alguma coisa no quadro, é também sob essa forma de anteparo, que ainda há pouco chamei de mancha. (LACAN, 1964/1996, p. 95)

Outro exemplo bastante emblemático que Lacan (1964/1996) apresenta para ilustrar essa questão da mancha é a “história de uma lata de sardinhas”, experimentada por ele nos tempos de sua juventude, quando costumava se juntar a uma família de pescadores de um pequeno porto e entrar no mar com um barquinho. Num dado momento, antes de puxar a rede de pesca, um deles mostra a Lacan algo que boiava na superfície do mar:

Era uma latinha, e mesmo precisamente, uma lata de sardinhas. Ela boiava ali ao sol, testemunha da indústria de conserva, que estávamos, aliás, encarregados de alimentar. Ela respelhava ao sol. E Joãozinho me diz - *Tá vendo aquela lata? Tá vendo? Pois ela não tá te vendo não!* (LACAN, 1964/1996, p. 94)

Seguido de riso do pescador, a frase ecoa para Lacan (1964/1996) com menos graça. O dito de uma lata que “não vê não” vê sim. A lata o olhava: “ela me olha, quer dizer, ela tem algo a ver comigo, no nível do ponto luminoso onde está tudo que me olha” (LACAN, 1964/1996, p. 94). Mediante o ponto de brilho reluzente ao sol, boiava ali também o ponto de opacidade do sujeito em sua dimensão de objeto visto. Assim, o jovem Lacan se percebe naquele ponto como uma mancha intrusa na cena,

com aqueles caras que ali ganhavam penosamente sua existência, na refrega com o que era para eles a rude natureza - eu, eu fazia quadro de uma maneira bastante inenarrável. Para dizer tudo, por mínimo que fosse, eu era mancha no quadro. E é mesmo sentir isto que faz com que, só por me ouvir interpelar assim, nessa humorística, irônica estória, não a acho tão engraçada assim. (LACAN, 1964/1996, p. 94)

Tais considerações abrem margem para que possamos transpor o quadro à cena do palco da linguagem que pinta o quadro do mundo das coisas. O olho que enquadra o pântano como cenário está no quadro. Diretores, atores e espectadores cantam mais alto, gritam, aplaudem com mais vigor, regozijam-se apressados na identificação imaginária com a cena, porém,

a função da mancha e do olhar é ali ao mesmo tempo o que o comanda mais secretamente e o que escapa sempre à apreensão dessa forma da visão que se satisfaz consigo mesma imaginando-se como consciência. (LACAN, 1964/1996, p. 75)

Destarte, o cenário passa a remeter à outra cena. De repente, o cenário nos olha. Atores e espectadores, na opacidade de seus próprios olhares, dão-se a ver como mancha na cena do mundo das coisas. Se “o rio, o fogo e a lama se reportam a nós” (SERRES, 1991, p. 12), é justamente ao nosso traumático ponto de mancha.

2.4. Poluição, linguagem e apropriação

Com a mancha exposta, agora traremos ao diálogo a tese sustentadas por Serres (2011), que dispõe o poluir como um meio de apropriação encobridora.

Considerando a poluição não apenas enquanto consequência indesejada da produção de mercadorias, Serres (2011) questiona: o que queremos quando sujamos o mundo? Diferenciando a poluição em duas categorias, duras e suaves, Serres (2011) relaciona as poluições duras aos resíduos sólidos, líquidos e gasosos, enquanto campo das transformações energéticas, e as poluições suaves às “imagens e aos verdadeiros tsunamis de escritos, de signos e de logotipos com que a publicidade passou a inundar o espaço rural e citadino, público, natural e paisagístico” (SERRES, 2011, p. 59), que invadem todos os ambientes de maneira pestilenta sem que entrem nos cálculos físico-químicos. Para o autor, apesar de diferentes na ordem energética, lixos e marcas são tomados como extensões corporais e territoriais, sendo os dois modos de poluir – dura ou suavemente – concebidos como gestos resultantes de uma mesma matriz, a saber, o desejo de apropriação:

Quem cospe na sopa a guarda para si; ninguém há de tocar na salada ou no queijo que foi dessa forma poluído. Para conservar algo como próprio, o corpo sabe como deixar alguma nódoa pessoal: suor na roupa, saliva nos alimentos ou outras grosserias mais, partículas no espaço, cheiros, perfume ou dejeção, sempre coisas bem duras... mas igualmente meu nome, impresso em preto, a tinta, na capa deste livro, assinatura inocente e suave, parecendo nada ter a ver com esse tipo de coisa; porém... Donde o teorema, que se pode considerar de direito natural – entendo, no caso, “natural” como uma conduta generalizada entre as espécies vivas: o próprio se adquire e se conserva pelo sujo. Melhor ainda: o próprio é o sujo. (SERRES, 2011, p. 14)

Necessário pontuar que em francês (idioma original da obra de Serres (2011)), a palavra “*prope*” significa próprio, pertencente, peculiar. Mas também significa limpo. Com efeito, ao substituímos na citação acima destacada, a palavra “próprio” por

“limpo”, outros sentidos emergem: “para conservar algo como limpo, o corpo sabe como deixar alguma nódoa pessoal”, “o limpo se adquire e se conserva pelo sujo. Melhor ainda: o limpo é o sujo”. A partir disso, perguntamos então para onde tal lógica pode nos conduzir, com o limpo e o próprio tão próximos entre si e conservados pelo sujo. Sustentemos a questão.

Apresentando o cuspe em um panorama que, *a posteriori*, o suja, Serres (2011) escolhe como lugar de fala a perspectiva de um padrão cultural que sentencia o cuspe já dentro da categoria sujeira/poluição. Contudo, é imprescindível lembrar que o cuspe (ou outra substância produzida pelo corpo) nem sempre fora tido assim, tanto na história dos povos como na história de cada sujeito. A saliva, por exemplo, foi e ainda é utilizada por algumas etnias indígenas para a fermentação do milho e da mandioca na produção de bebidas alcoólicas, por exemplo.²³ E como vimos anteriormente, de acordo com Freud (1913), as crianças até se orgulham de suas excreções, e só passam a sentir nojo e vergonha destas em momento ulterior por influência da educação.

Apesar disso, ainda que a secreção seja conjecturada com o recorte que a caracteriza em condição de sujidade, Serres (2011) é enfático ao remetê-la ao campo do que é próprio e, passeando pela etologia, busca estabelecer uma homologia entre hábitos animais em suas relações demarcatórias de fronteiras com excrementos e maneiras hominídeas de apropriação, reputando a sujeira como o elemento que tanto os definem como os protegem, de modo que “o crescimento do volume de lixo de dejeções – urina, esperma,²⁴ sangue, cadáveres... – marca uma extensão do espaço apropriado” (SERRES, 2011, p. 50). Entretanto, a esses elementos Serres (2011) aproxima, enigmático, a assinatura. Assinar, do latim, *a* mais *signare* (signo), denota designações como: firmar com seu nome ou próprio sinal, assinalar, fixar, destinar, conceder, demarcar, delimitar um espaço físico (FERREIRA, 1995, p. 67). A assinatura enquanto nome próprio grafado, palavra própria escrita, é evidenciada na afirmação de Serres (2011) em uma direção que aponta para uma modalidade de extrapolação de onde ela própria é circunscrita. Para o filósofo Jacques Derrida,

por definição, uma assinatura escrita implica a não presença atual ou empírica do signatário, mas, dir-se-á, marca e também retém o seu ter

²³ Para saber mais, ver *A arqueologia dos fermentados: a etílica história dos Tupi-Guarani*, disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142015000100087>. Acesso em: 27 maio 2018.

²⁴ Importante ressaltar que os termos polução e poluição encontram a mesma raiz etimológica no Latim.

estado presente num agora passado, que permanecerá num agora futuro. (DERRIDA, 1972/1991, p. 371)

Para Derrida (1973), a palavra quando escrita amplia a extensão da linguagem no tempo e no espaço, persistindo mesmo depois da morte do autor, sendo que “o conceito da grafia implica, como possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do rastro instituído” (DERRIDA, 1973, p. 56). Nessa direção, podemos dizer que a assinatura evocada por Serres (2011) pode ser compreendida como uma modalidade instituída de rastro que polui (e, portanto, encobre), por meio da linguagem, para se apropriar.

Ao levarmos tais asserções ao diálogo com a psicanálise, mesmo que a homologia proposta por Serres (2011) não contemple a maneira como que esta compreende a cisão radical entre a dimensão dos animais e a do ser humano – animal falante –, ainda assim é capaz de fornecer importante estofo para avançarmos a respeito de sua aplicabilidade para o sujeito, já que o modo com o qual o animal humano lida com seus vestígios é diferente dos outros animais. Acerca disso, invitamos Lacan (1966/1998) quando esse afirma que o animal

não finge fingir. Não deixa rastros cujo engodo consista em se fazer tomar por falsos sendo verdadeiros, isto é, quando são os que dariam a pista certa. Tampouco apaga rastros, o que já seria, para ele, fazer-se sujeito do significante. (LACAN, 1966/1998, p. 822)

O animal pode até fingir, despistar com uma falsa retirada, mas o humano é o único animal que pode fingir que finge e que pode apagar seus rastros (embora essa dimensão de apagamento só se dê enquanto uma primeira aproximação ao ato, uma vez que os vestígios não se apagam). Em vista disso, poderíamos considerar, como defende Serres (2011), o cuspe e a assinatura realmente como análogos em sua função de “sujidade” apropriativa? Novamente, trazemos Lacan (1968-69/2008) ao diálogo:

Tudo se inaugura no que acontece com o registro do sujeito definido como aquele que apaga seus vestígios. Para deixar mais clara a dimensão original daquilo que se trata, vou chama-lo, em última instância, de aquele que substitui seus vestígios por sua assinatura [...]. Quando primeiro se deixa um sinal, e depois se deixa que alguma coisa o anule, isso basta como assinatura. Que ela seja a mesma para qualquer um a quem for solicitada não altera em nada o fato de que isso é aceito como autenticando o ato em questão. (LACAN, 1968-69/2008, p. 304)

Substituição e anulação. Com base nisso, podemos depreender que, diferentemente da saliva, a assinatura como produto exclusivamente da linguagem

estaria em função de justamente substituir os rastros, não enquanto substituição metafórica que dispõe a assinatura como o equivalente suave do cuspe, mas sim enquanto substituição apagadora, encobridora do cuspe, esse rastro corporal que, por assim sê-lo, carrega em seu líquido a marca Real de um sensível irreduzível ao significado. E se a assinatura também pode se constituir como marca poluidora e apropriadora, assim o é, na mesma medida em que o sabão, por exemplo, enquanto produto da civilização, por um lado limpa e por outro suja: ele é o limpo que “apaga” a sujeira que “mancha” a civilização e se institui como a sujeira aceitável, civilizada, “sujieira limpa”, digamos, mais palatável que o cuspe. E aqui podemos retomar a questão do enlace entre o limpo e o próprio conservados pelo sujo, no âmbito da linguagem – esse próprio do humano, que tenta se apropriar do resto que “suja”, rasura a límpida linguagem. Movimento este que, por sua vez, é ampliado sob o discurso capitalista em seu furor de tentar não deixar de fora, nenhuma manchinha sequer. Nesta direção, a linguagem que suja é a linguagem que se espalha, como se diz, de “papel passado”, em sua pureza encobridora também no planeta, que, subordinada a lógica capitalista, faz do mundo, literalmente, sua “propriedade-privada” excrementícia que priva o mundo das coisas de seus existires. A poluição privatiza. Enquanto que o “limpo de assinatura”, não é propriedade de ninguém.

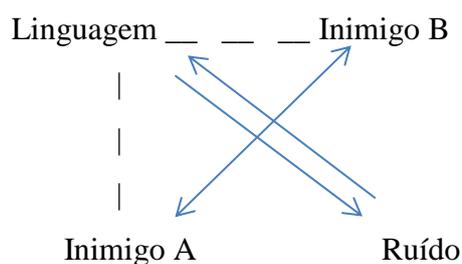
É, portanto, nas diferenças entre as chamadas “sujidades” corporais – que remetem, como vimos no capítulo anterior, ao “resto de terra” e seus possíveis efeitos para o sujeito de encontro com o traumático, com o Real – e as “sujidades” poluidoras provocadas pela assinatura da linguagem sob o discurso capitalista com seus artefatos da cultura, que sustentamos nossa pesquisa, donde observamos a passagem do orgulho (e posterior repúdio pelo recalque) das excretas ao orgulho da linguagem. Deste modo, se a poluição pode ser concebida como um artifício de apropriação, o é para nós, enquanto condição de linguagem, em seu movimento pulsional de tentar ora se apropriar, ora encobrir a Coisa, ou ainda, os rastros dela, seja pelo anverso ou pelo inverso dos objetos-mercadorias.

Delimitadas essas diferenças que inserem na discussão sobre o poluir a dimensão de encobrimento apropriativo da linguagem, prosseguimos nossa investigação.

2.5. Ruído

Passemos agora à questão do indefinível e da linguagem pela perspectiva sonora do ruído, categoria à qual Serres (1991) recorre para opor à ideia de linguagem encobridora. Para tanto, também traremos algumas contribuições do músico, compositor e ensaísta José Miguel Wisnik (1989), quando, em seu livro *O som e o sentido*, ocupa-se com a questão do ruído no som e na música.

Para Serres (1991), o pacto social que permitiu o surgimento da civilização deixou de fora propositadamente o mundo das coisas (natureza), criando seus altofalantes para se sobreporem ao ruído do mundo que subjaz e ameaça a linguagem. O filósofo bem exemplifica essa dinâmica quando se serve do quadro de Goya e do trecho da *Iliada* – inimigos que, lutando um contra o outro, unidos pela linguagem, lutam, afundados na terra ou na água, contra o ruído do mundo. O que podemos assim ilustrar:



Desse modo, no palco onde se encenam as batalhas, não há “nenhuma disputa verbal possível se, vindo de outra fonte, um ruído gigante perturba e encobre todas as vozes” (SERRES, 1991, p. 18). O filósofo sustenta que a discussão entre os opositores das batalhas supõe um acordo para que esses lutem juntos contra o ruído que pode confundir suas vozes e argumentos no palco da linguagem: “escute-os aumentando o tom, em conjunto, quando chega a barulheira [...] A *noise* ou o barulho, no sentido de batalha, supõe uma luta comum contra o barulho ou *noise*, no sentido de ruído.” (SERRES, 1991, p. 19). Desse modo, Serres (1991) distingue dois tipos de barulhos conforme a origem: o barulho da batalha e o barulho do ruído. Ao que podemos dizer: um que é originado dentro da linguagem (remetido aos efeitos da cena), outro fora (remetido aos efeitos da outra cena).

Para Wisnik (1989), assim como para Serres (1991), o som do mundo é ruído. “Sempre no limite de invadir o som” (WISNIK, 1989, p. 35), o ruído estaria ligado à

ideia de descontinuidade e inconstância, ao irracional e à matéria. O mundo “se apresenta para nós a todo o momento através de frequências irregulares e caóticas com as quais a música trabalha para extrair-lhes uma ordenação (WISNIK, 1989, p. 33)”. E o som que se exprime como linguagem afinada (aqui entendemos que o afinado também possa se exprimir como um desafinado barulho de afinidades) se institui em tentativa de ordem contra todo caos ruidoso do mundo: “um único som musical afinado diminui o grau de incerteza do universo, porque insemina nele um princípio de ordem” (WISNIK, 1989, p. 27). Assim, os sons afinados pela cultura constituem-se em constante diálogo com a dissonância do ruído.

Esse caráter de luta do som contra o ruído, em que, ao mesmo tempo, o som se funda, leva Wisnik (1989) a afirmar a existência de uma “ecologia do som”, que, por sua vez, se remeteria a uma antropologia do ruído:

Para isso é útil combinar o conceito habitual de *ruído sonoro* com o da teoria da informação, derivado deste, que entende ruído como interferência na comunicação (ruído torna-se assim uma categoria mais relacional que natural). O ruído é aquele som que desorganiza outro, sinal que bloqueia o canal, ou desmancha a mensagem ou desloca o código. A microfonia é ruído, não só porque fere o ouvido, por ser um som penetrante, hiperagudo, agressivo, “estourado” na intensidade, mas porque está interferindo no canal e bloqueando a mensagem. (WISNIK, 1989, p. 32-33)

Nessa perspectiva, o ruído enquanto categoria relacional, som desorganizador de outro (e do Outro, enquanto portador da Lei que permite o acesso ao código da mensagem), que se apresenta como o que desorganiza a transmissão, converge ao próprio furo Real no centro da linguagem, furo que furta o sentido, esburaca materialmente o significante. Assim como a caveira no quadro de Holbein, o ruído mancha a mensagem e mais uma vez nos remete ao nosso ponto de som indiscernível, ao visceral da língua ou, nos termos de Wisnik (1989), ao irracional, ao descontínuo, à matéria. Assim, os ruídos enquanto manifestações de fenômenos naturais, tais como os sons de alguns animais, chuva, vento, trovões, erupções vulcânicas, etc., podem ser experimentados como mortífero poder sonoro cujo efeito se presentifica em assujeitamento do ouvinte, imaginariamente ou não, ao gozo do Outro, caprichoso, não barrado, fora-da-lei significante. Não obstante, também os ruídos do próprio corpo, as vísceras da digestão, estranhas entranhas que furam o corpo da linguagem, vertendo-se em excesso e resto que apontam ao contorno, aos limites do corpo-organismo.

Wisnik (1989) também aborda o ruído quando retoma o tema do sagrado e do sacrifício na música. Uma vez que a luta cósmica entre o som e o ruído – vida e morte – aparece como fundamento para o vivenciar da música como experiência do sagrado pelas sociedades primitivas, haveria uma espécie de rito sacrificial do ruído para sua superação simbólica, conversão do ruído mortífero em pulso ordenado e harmônico.

Assim como o *pharmakós* (vítima sacrificial) tinha para os gregos o valor ambivalente do veneno e do remédio [...], o som tem a ambivalência de produzir ordem e desordem, vida e morte (o ruído é destruidor, invasivo, terrível, ameaçador e dele se extraem harmonias balsâmicas, exaltantes, extáticas). A música primitiva trava antes de mais nada uma relação com o corpo indiviso da terra: seus fluxos germinais intensos são inscritos ruidosamente, dolorosamente, no corpo dos homens e das mulheres e, dessa inscrição se extrai o canto sonoro [...]. (WISNIK, 1989, p. 34)

Nesse contexto, o autor sustenta a ideia de um sacrifício relacionado ao rompimento de um *continuum* da natureza, uma vez que “fundar um sentido de ordenação do som [...], produzir a sociedade significa atentar contra o universo” (WISNIK, 1989, p. 35) – metáfora essa que pode nos fazer lembrar a escolha (forçada) do sujeito em prol do sentido (dado pelo Outro) em detrimento do ser, ocorrida em sua entrada na linguagem, uma vez que, no prisma abordado por Wisnik (1989), esse atentar não se configura em extirpação, mas sim, numa espécie de extração sacrificial que marca o corpo:

O ruído cerca o som como uma aura. O som desponta alegre e dolorosamente em meio ao ruído. O social se inscreve sacrificialmente (como uma tatuagem sonora) no corpo, e essa inscrição ruidosa, que nega o ruído, funda e mantém o som. (WISNIK, 1989, p. 40-41)

Prosseguindo com a antropologia do ruído, Wisnik (1989) também aborda a rejeição da música pela Igreja na Idade Média – que em muitos momentos a tomou como ruído diabólico (e assim animalizado, se quisermos entender o diabo como Bataille (1957/1987) o concebe) – e suscita a dimensão de afinidade do ruído com a dimensão do sexual (e aqui lembramos: esse bramido demoníaco gerador do “vivo sexuado que cai sob o golpe da morte individual” (LACAN, 1964/1996, p. 195)).

A liturgia medieval se esforça por recalcar os demônios da música que moram, antes de mais nada, nos ritmos dançantes e nos timbres múltiplos, concebidos aqui como ruído. [...] Recalcar os demônios da

música equivale de certa forma, no plano sonoro, a cobrir (ou rasurar) o sexo das estátuas. (WISNIK, 1989, p. 42)

Contudo, Wisnik (1989) observa que a partir do século XX esse panorama do campo sonoro, filtrado de ruídos, passa por uma “reviravolta”. Além de renovar a linguagem musical colocando-a em xeque,²⁵ a ecologia sonora da modernidade passa a abranger diversos tipos de barulhos, havendo uma eclosão de ruidismos externos, índices da modificação do modo de habitar para o padrão urbano-industrial nas metrópoles:

A vida urbano-industrial, da qual as metrópoles são centros irradiadores, é marcada pela estridência e pelo choque. As máquinas fazem barulho, quando não são diretamente máquinas-de-fazer-barulho (repetidoras e amplificadoras de som). O alastramento do mundo mecânico e artificial cria paisagens sonoras das quais o ruído se torna elemento integrante incontornável. (WISNIK, 1989, p. 47)

O uso do termo “reviravolta” se faz propício ao diálogo com Serres (1991), em sua distinção das categorias barulho e ruído. Assim, a invasão das máquinas-de-fazer-barulho, poluição sonora nos centros urbano-industriais na modernidade, revira-se e nos faz voltar ao ponto de tensão trans-histórico entre linguagem e ruído. O barulho é linguagem, e podemos dizer que – tal qual Lacan (1959-60/1997) descobre, perspicaz, na fala do coro na tragédia de Antígona –, se não há remédio que elimine o ruído, nós encontramos truques formidáveis, a fuga para os ruídos impossíveis, barulhos que nós mesmos criamos. Nessa direção, propor-se a dar escuta à poluição sonora é propor-se a auscultar os ruídos do corpo social no corpo social. Auscultar que, junto às engrenagens culturais, políticas e econômicas que fazem clate/claclate/clate/claclate, há um ruído insistente, negado, que vez ou outra escapa e corrói fechadas peças, fixas lógicas cênicas, e aqui, historicamente, o capitalismo, com seus altos e falantes oblativos, se realiza como máxima expressão da tentativa de forjar um mundo sem furos, sustentando o semblante de que sua lógica operacional pode capturar e jogar para fora o ruído

²⁵ É pertinente lembrar que atualmente, em direção contrária à assepsia ao ruído, a categoria de “ruído rosa” (*pink noise*) tem encontrado lugar de destaque na linguagem musical e fora dela. O campo da física distingue vários tipos de ruídos conforme as características de suas frequências sonoras. O ruído rosa apresenta frequências encontradas em sons naturais, tais como chuva, vento, rios caudalosos, ondas do mar quebrando na praia e também em sistemas biológicos, como no próprio corpo humano: batidas do coração, sistema neurológico ou sequências de DNA. Por isso, também tem sido estudado e empregado como estimulação auditiva para melhorar a memória e os ritmos de sono (ver: <[http://www.cell.com/neuron/fulltext/S0896-6273\(13\)00230-4](http://www.cell.com/neuron/fulltext/S0896-6273(13)00230-4)>). O ruído rosa pode ser ouvido em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZXtimhT-ff4>>. Acessos em: 26 maio 2018.

êxtimo, o incapturável fora no interior da linguagem. Retomaremos essa questão mais adiante.

Mas antes de passar ao próximo tópico, já que neste momento estamos trilhando um percurso entre sons, segue uma trilha sonora do cantor e compositor Chico Buarque, que bem coaduna, em sentido, com a nossa discussão:

*Cara a cara*²⁶

Tenho um peito de lata
E um nó de gravata
No coração
Tenho uma vida sensata
Sem emoção
Tenho uma pressa danada
Não paro pra nada
Não presto atenção
Nos versos desta canção
Inútil

Tira a pedra do caminho (refrão)
Serve mais um vinho
Bota vento no moinho
Bota pra correr
Bota força nessa coisa
Que se a coisa pára
A gente fica cara a cara
Cara a cara cara a cara
Bota lenha na fonalha
Põe fogo na palha
Bota fogo na batalha
Bota pra ferver
Bota força nessa coisa
Que se a coisa pára
A gente fica cara a cara
Cara a cara cara a cara

Tenho um metro quadrado
Um olho vidrado
E a televisão
Tenho um sorriso comprado
A prestação
Tenho uma pressa danada
Não paro pra nada

²⁶ Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/chico-buarque/85944/> > e <<https://www.youtube.com/watch?v=B1vtJI9s6gg>>. Acessos em 26 maio 2018.

Não presto atenção
Nas cordas desse violão
Inútil

Tira a pedra do caminho (repete o refrão)

Tenho o passo marcado
O rumo traçado sem discussão
Tenho um encontro marcado
Com a solidão
Tenho uma pressa danada
Não moro do lado
Não me chamo João
Não gosto nem digo que não
É inútil

Tira a pedra do caminho... (repete o refrão)

Vou correndo, vou-me embora
Faço um bota-fora
Pega um lenço agita e chora
Cumpre o seu dever
Bota força nessa coisa
Que se a coisa pára
A gente fica cara a cara
Cara a cara cara a cara
Com o que não quer ver

(BUARQUE, N^o4, 1970, faixa 10)

2.6. Expulsões

Além da categoria conceitual de “encobrimento”, outra concepção que consideramos pertinaz à nossa investigação é o conceito de “expulsão”, trabalhado pela socióloga Saskia Sassen (2016).

Sassen (2016) defende a tese de que estamos enfrentando uma época de complexas expulsões generalizadas, numa proporção nunca antes alcançada. Tendo por cerne “a globalização do capital e o aumento brusco das capacidades técnicas que produziram enormes efeitos em escala” (SASSEN, 2016, p. 11), as lógicas expulsivas apresentam-se cada vez mais frequentes e radicais, como expressão da brutalidade de nossa economia política global. Atingindo desde a dimensão social à dimensão da biosfera, “o caráter, o conteúdo e o local dessas expulsões variam enormemente,

atravessando estratos sociais e condições físicas no mundo inteiro” (SASSEN, 2016, p. 11). Entretanto, as expulsões atingem todos em aspecto comum: todas são agudas. E causadas.

Essas expulsões são causadas. Os instrumentos para sua realização vão desde políticas elementares até instituições, sistemas e técnicas complexos, que requerem conhecimento especializado e formatos organizacionais intrincados. (SASSEN, 2016, p. 10)

A autora sustenta que os aperfeiçoamentos técnicos e a ampliação de especificidades de conhecimentos, em vez de criarem benefícios, criaram um mundo produtor de brutalidades. Para Sassen (2016), os “expulsadores”, assim como os “encobridores” para Serres (1991), não se apresentam em um lugar específico, passíveis de serem encontrados. Serres (1991) afirma que os “encobridores” da Terra não se tratam mais do ser humano como indivíduo e sujeito, nem do senhor e do escravo, grupos, partidos, nações, etc., mas sim de imensas e densas placas humanas que pesam no planeta, “não em peso de carne, mas pelas redes de relacionamentos cruzados e números de objetos-mundo que dispõe [...]. Basta observar-se a Terra por satélite à noite, para ver estas grandes manchas densas” (SERRES, 1991, p. 27), funcionando como conjuntos que se nutrem de si mesmos, para o melhor e para o pior.

Não mais engolido como um ponto sem dimensão, ele [o *ser-aí*] existe em conjunto, ultrapassa o local para estender-se em placas imensas, astronomicamente observáveis, como os oceanos. Não apenas pode armar-se, com as ciências e as técnicas, para arrasar o universo ou equipar-se para pilotá-lo, mas pesa em cima deste unicamente com a massa de sua presença reunida: o *ser-aí* vai de Milão a Dublin. [...] Ele é um ser-em-toda-parte. E ligado. (SERRES, 1991, p. 28)

Não obstante, Sassen (2016) prioriza aspectos mais sociológicos do que filosóficos (tão importantes quanto para esse debate). O conceito de expulsão dá prioridade ao caráter econômico de sua configuração. De acordo com a autora, “o ‘opressor’ é cada vez mais um sistema complexo que combina pessoas, redes e máquinas, sem ter um centro visível” (SASSEN, 2016, p. 19-20), pilhas de redes e instituições que se configuram não mais apenas como elites predatórias, mas formações predatórias: “uma combinação de elites e de capacidades sistêmicas na qual o mercado financeiro é um facilitador fundamental, que empurra na direção de uma concentração aguda” (SASSEN, 2016, p. 22), de modo a criar expulsões que ocorram em coexistência

com o crescimento do sistema econômico, gerando vítimas que desaparecem sem serem consideradas. A autora exemplifica:

A complexidade dos componentes legais e contábeis dos contratos que permitem a um governo soberano comprar vastas extensões de terra em outro Estado-Nação soberano, como uma espécie de extensão de seu próprio território – para produzir alimentos para suas classes médias, por exemplo –, expulsando ao mesmo tempo habitantes dos povoados e acabando com a economia rural local. Mais um exemplo é a brilhante engenharia que nos possibilita extrair de forma segura o que queremos das profundezas de nosso planeta enquanto desfiguramos, *en passant*, sua superfície. Nossas economias políticas avançadas criaram um mundo em que a complexidade tende a produzir brutalidades elementares com demasiada frequência. (SASSEN, 2016, p. 10)

E apesar de as formações predatórias não apresentarem um centro visível, Sassen (2016) afirma que “há lugares em que tudo se reúne, onde o poder se torna concreto e pode ser desafiado, e onde os oprimidos são parte da infraestrutura social pelo poder. As cidades globais são um desses lugares.” (SASSEN, 2016, p. 20). Para a autora, as cidades globais, construídas em rede no mundo inteiro como espaços estratégicos para funções econômicas avançadas, funcionam como uma “nova geografia da centralidade que atravessa as velhas linhas divisórias Norte-Sul e Oriente-Occidente, assim como a rede de locais que oferecem bens e serviços terceirizados” (SASSEN, 2016, p. 17-18). Entretanto, seja com o poder se manifestando de modo concreto nas cidades globais, seja de modo difuso nos locais que fornecem os bens que sustentam as cidades globais,²⁷ é onipresente a dimensão das transformações materiais de áreas cada vez maiores do planeta como zonas extremas para operações econômicas cruciais. Acerca disso, faz-se pertinente evocar as chamadas “zonas de sacrifícios” – locais estrategicamente escolhidos para serem sistematicamente explorados e poluídos – e, também, as “populações de sacrifício” – populações de baixa renda ou minorias étnicas prejudicadas pelas práticas ambientalmente agressivas. O termo sacrifício atrelado a essas zonas de transformação material em função de transações econômicas é preciso. Vejamos a concepção de sacrifício descrita por Bataille (2016):

²⁷ Por exemplo, para manter e satisfazer a demanda de recursos naturais, energia e confinamento dos resíduos que produz a cidade de Londres (que reúne 12% da população britânica), é preciso uma superfície 120 vezes maior do que ela. As 29 cidades europeias de maior destaque requerem áreas entre 565 a 1.130 vezes mais extensas do que ocupam. (WALDMAN, 2010, p. 54)

Os cultos exigem um desperdício sanguinolento de homens e de animais de sacrifício. O sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas sagradas. Antes de tudo, fica claro que as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda. (BATAILLE, 2016, p. 22)

Para ilustrar a definição de Bataille²⁸ (2016), elegemos ainda duas declarações²⁹ de representantes de Estado no Brasil, que marcam o tom ritualístico de sacrifício de pessoas e “bens” naturais em prol de uma ideologia desenvolvimentista ligada ao capital. A primeira é a declaração do ex-deputado Moreira Mendes (PPS), que anuncia, quando em exercício de mandato, durante audiência pública sobre a construção da hidrelétrica no rio Madeira: “o povo de Rondônia oferece ao Brasil seu maior bem, sua maior riqueza: o rio Madeira” (BARAÚNA & MARIN, 2011, p. 107). A segunda é a declaração da ex-prefeita de Altamira-PA, Odileida Sampaio (PSDB), que durante seu mandato, em 2012, ao queixar-se da lentidão das obras para minimizar os impactos da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, afirma: “parece que a gente está mendigando, que estão fazendo um favor. Nós estamos oferecendo ao país o que temos de mais lindo: o rio Xingu. Queremos o desenvolvimento do Brasil.”³⁰

Tais declarações explicitam de modo condensado como uma relação de sacrifício pode se compatibilizar com a ideologia de consumo. Não se trata mais do tipo de relação sacrificial que evoca Wisnik (1989) quando aborda o sacrifício do ruído (operação de perda) para a sacralização do som ordenado relacionado à vida, visto que, ali, o social que se inscreve sacrificialmente não expulsa o que ruída, mas se funda nele e o mantém em negação dialética. Aqui, a configuração histórica imprime diferenças, e a valoração do sagrado por meio do sacrifício parece já não pertencer exclusivamente ao campo da luta entre vida e a morte. O sacrifício na sociedade capitalista é incorporado e gerido pelo capital, que, por sua vez, estende a operação de perda até pontos extremos,

²⁸ Lembramos que na perspectiva cristã (hebraica), o mundo, por seu caráter passageiro, deve ser sacrificado para a instauração do sagrado céu. Assim como o sacrifício da passageira carne, quando no “encontro com o lado implacável da relação com Deus, com a maldade divina em função da qual é sempre com nossa carne que temos que saldar a dívida.” (LACAN, 1962-63/2005, P. 242)

²⁹ Exemplos encontrados em GERHARDT, C. Grandes Projetos de Desenvolvimento e a Produção Estrutural da Insustentável Desigualdade Ambiental: Das Macroéticas E Suas Justificações Às “EntidadesSatélite”. *Ruris*. São Paulo, set. 2014, p. 68 Disponível em: <https://www.academia.edu/36406548/Projetos_de_Developolvimento_e_a_Insustentavel_Desigualdade_Ambiental_-_Revista_Ruris/ojs/index.php/ruris/issue/view/113>. Acesso em 26 maio 2018.

³⁰ Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2012/05/28/prostituicao-infantil-e-o-reflexo-perverso-de-belo-monte-em-altamira.htm>>. Acesso em: 26 maio 2018.

circunscrevendo a perda no nível da extinção.³¹ Nessa conjuntura, a concepção de expulsão fornecida por Sassen (2016) pode ser compreendida como a configuração de um panorama de sacrifício de pessoas, animais, florestas, paisagens, águas, ar, tudo isso que ruída a mensagem econômica em benefício da obtenção dos sagrados objetos do capital (sagrados apenas enquanto dure o átimo do consumo) – as mercadorias. Essas, entretanto, apesar de ainda ali se fundarem (dado que os “ruídos” são matéria-prima e o capitalismo global se expande em coexistência com a expulsão), não os preservam: elas os consomem, devoram, exaurindo e desertificando a possibilidade dialética fundante do som. Isso implica dizer: aqui há muito barulho. A expulsão em Sassen (2016) revela a luta entre a vida e o capital. E, assim, uma luta travada para a expulsão da dialética à univocidade desértica de uma ordem econômica que esgota. E leva ao esgoto.

É então devido ao caráter de excepcionalidade histórica da amplitude dessas redes de brutalidades expulsivas, que nos leva a um ponto jamais vivenciado, que a socióloga faz a escolha pela terminologia “expulsão”. Sassen (2016) considera a necessidade da criação de quadros teóricos inéditos para entender as patologias do capitalismo global, conceitos que nos levem para além de categorias que nos são familiares (e assim gerenciáveis), insuficientes para perceber a profundidade e complexidade dos deslocamentos sociais e ambientais que estão acontecendo no mundo. Por conseguinte, a autora defende que colocar os termos enquanto “mais” desigualdades, “mais” prisões, “mais” destruições ambientais, “mais” pobreza, faz parecer que ainda estamos em terreno conhecido, como se houvesse apenas um pouco mais de tudo de ruim que já sabemos que acontece, e não uma ruptura radical. O momento de expulsão, para Sassen (2015), marca a passagem de uma condição, outrora familiar, para uma condição não familiar e extrema:

Você não é simplesmente pobre, você está com fome, perdeu sua casa, vive em barraco. Ou com a terra e com a água: não são simplesmente degradadas, terras ou águas insalubres. São mortas, acabadas. Nós tendemos a parar no extremo. Não entrar nele. O extremo é muito, muito feio e não temos conceitos para capturá-lo. (SASSEN, 2015, p. 171)

³¹ Conforme a pesquisa realizada por cientistas da organização World Wildlife Fund (WWF), nos últimos quarenta anos, metade do número de animais selvagens que compartilhavam da Terra conosco foram aniquilados (disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2014/sep/29/earth-lost-50-wildlife-in-40-years-wwf>>) e, devido à magnitude global do alcance das extinções, já se fala em extinção em massa da biosfera, sobretudo quando se incluem nos cálculos também os invertebrados e as plantas (disponível em: <<http://www.pnas.org/content/114/30/E6089>>). Acessos em: 26 maio 2018.

À vista disso, no plano referente aos elementos naturais, Sassen (2016) defende a redenominação do conceito “mudança climática” para “terra morta”. Considerando que, “geramos uma condição planetária que vai muito além das fontes de destruição específicas e das formas concretas de organização político-econômica em que ocorrem” (SASSEN, 2016, p. 244), por meio de inovações técnicas, químicas e organizacionais que se sobrepõem aos tempos e ciclos vitais de renovação da terra, da água e do ar, em conjunto e ao longo do tempo³². E aqui retomamos as palavras de Serres (1991):

Estamos diante de um problema causado por uma civilização que já está aí há mais de um século, gerada pelas longas culturas que a precederam, inflingindo danos a um sistema físico com idade de milhões de anos, flutuante e contudo relativamente estável em variações rápidas, aleatórias e multisseculares, diante de uma pergunta angustiante cujo principal componente é o tempo, especialmente um prazo tanto mais longo quando se pensa globalmente o sistema. Para que a água dos oceanos se misture, é necessário que se cumpra um ciclo estimado em cinco milênios. (SERRES, 1991, p. 42)

Acerca da discussão sobre a responsabilidade humana nas transformações terrestres³³, alguns pesquisadores sustentam a ideia de que estamos vivendo uma nova época geológica, a “Era do Antropoceno”³⁴, período este em que a humanidade se apresenta como força geológica capaz de demasiadas interferências no planeta, modificando suas dinâmicas físico-químicas. O termo Era do Antropoceno tem sido utilizado, porém, com certas ressalvas por alguns autores, como é o caso dos historiadores Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Frescoz (2013, apud NEYRAT, 2015), que afirmam que o conceito em sua origem opõe uma humanidade que é entendida como uma entidade única e assim também o faz com a Terra, despolitizando a

³² A ONG Global Footprint Network (GNF) desenvolveu um método em parceria com a World Wildlife Fund (WWF) chamado Pegada Ecológica, que monitora anualmente a biodisponibilidade dos “recursos” naturais renováveis planetários e a demanda de consumo da biosfera – quantos hectares de terra, por exemplo, uma pessoa, uma cidade ou um país necessitam para produzir o que consomem. Segundo seus cálculos, o *Earth Overshoot Day*, o dia em que o consumo humano excede a capacidade de renovação anual, vem retrocedendo cada vez mais no calendário. Ainda no mesmo estudo, é possível encontrar a Pegada Ecológica do Brasil: 2,9 hectares globais por habitante (o que obviamente não se aplica igualmente a todos os habitantes), valor próximo da média mundial (2,7 hectares globais por habitante). “Isso significa que se todas as pessoas do planeta consumissem como o brasileiro, seria necessário 1,6 planeta para sustentar esse estilo de vida. Ou seja, estamos consumindo 50% além da capacidade anual do planeta.” Para saber mais:

<https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/especiais/pegada_ecologica/overshootday2/>. Acesso em: 26 maio 2018.

³³ Ver reportagem da revista *Pesquisa Fapesp*: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2012/07/042-045-175.pdf?d1c7cf>>. Acesso em: 26 maio 2018.

³⁴ Conceito que desponta na década de 1980 mas que só a partir dos anos 2000 ganhou expressividade por meio dos artigos do químico Paul Crutzen.

discussão que localiza a diferenciação das maiores responsabilidades de certos países e certas épocas nas destruições ambientais. O que faz possível o Antropoceno ser designado um “Capitaloceno”³⁵. Entretanto, em qualquer uma das designações, implica-se que, da estratosfera até as profundidades dos giros oceânicos, um movimento não somente de encobrimento, mas de profunda expulsão da possibilidade da vida em si acontece:

Globalmente [...], segmentos da biosfera são expulsos de seu espaço vital e se convertem em terra e água mortas. O que é então a biosfera? É como se não pertencesse a nosso planeta, apesar de representar boa parte dele, e apesar de nós mesmos sermos a biosfera. (SASSEN, 2016, p. 245)

Trata-se, portanto, de um panorama “como se” não fosse conosco, não fizesse parte de nós. “Como se” antes de expulsar fatias de biosfera, a mesma já houvesse sido anulada em nosso mundo subjetivo e político. Contudo, o espetáculo do faz de conta que reitera a nulidade da biosfera como signo referencial ausente em detrimento da linguagem e da organização econômica se revela em seu ponto de negação. Citamos Lacan (1962-63/2005):

Anulação e negação são formas constituídas pelo que o símbolo permite introduzir no real, ou seja, ausência. Anular e negar são tentativas de nos desfazermos do que, no significante, afasta-nos da origem e do vício original de estrutura, ou seja, tentativas de reencontrar no significante sua função de signo, coisa em que se empenha e se extenua o obsessivo. A anulação e a negação, portanto, visam esse ponto de falta, mas nem por isso unem-se a ele, porque, como explica Freud, só fazem duplicar a função do significante ao aplica-la a ela mesma. Ora, quanto mais digo que isso não está ali, mais está ali. (LACAN, 1962-63/2005, p. 152)

Lacan (1962-63/2005) retoma o conceito de denegação (*Verneinung*) trabalhado por Freud (1925/2006) em *A negativa*. Enquanto uma modalidade de defesa que diz respeito às formas estruturais pelas quais os sujeitos lidam com a castração, a *Verneinung* se expressa por meio da negação de uma afirmação, isto é, pela recusa da percepção de um conteúdo mental anteriormente simbolizado – o que, por sua vez, constitui seu atributo de manter o rastro da cadeia significante que possibilita a rememoração da afirmação negada.

³⁵ Termo proposto pelo sociólogo Jason Moore e pelo historiador Andreas Malm.

Freud (1925/2006), ao descrever o funcionamento da *Verneinung*, depreende que essa se apresenta como resultante de uma operação de julgamento calcada nas operações de introjeção (*Vereinigung*) do que é experimentado como bom e prazeroso e de expulsão (*Ausstossung*) daquilo que é experimentado como o que é mau, não prazeroso e, logo, estranho ao eu:

Como demonstrei noutra lugar, o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar, idênticos. (FREUD, 1925/2006, p. 297)

Apesar de o caráter moebiano da estrutura inconsciente ser sem dentro e sem fora, tais movimentos pertencentes ao campo pulsional encetam um tempo mítico que inscreve a percepção de um dentro e de um fora. A expulsão (*Ausstossung*) constitui-se assim como operação projetiva de excitações pulsionais para fora do eu, o que marca sua dimensão Real na constituição do sujeito pulsional em sua entrada na linguagem, delimitando dessa maneira a posição êxtima do Real numa expulsão interna que o mantém “dentro” de modo não assimilável pela linguagem. Por conseguinte, a denegação (*Verneinung*) se manifesta como sucessora da expulsão (*Ausstossung*) em tentativa de anulação da falta própria ao campo do Real (SAFATLE, 2006):

negar algo no julgamento (*Etwas im Urteil verneinen*) quer dizer no fundo: eis algo que prefiro recalcar (Freud)”. Ou seja, a negação interna ao julgamento é expulsão para fora de si (*Ausstossung aus dem Ich*) que pressupõe a separação radical entre o eu e um real que aparece como traumático. (SAFATLE, 2006, p. 50)

A experiência que aparece como trauma ligado ao Real anuncia a castração. Isso posto, a operação da denegação (*Verneinung*) se apresenta como a modalidade de negação característica da neurose, que falha ao tentar negar a castração, uma vez que esta já se encontra ali inscrita anteriormente: não querer saber pressupõe um saber anterior. À vista disso, é preciso inquirir como a *Verneinung* se exprime numa organização social pautada pelo discurso capitalista, posto que, como afirma o psicanalista Pacheco Filho (2017), o “sujeito mergulhado no discurso capitalista é aquele que nada quer saber da experiência da castração e do impossível” (PACHECO FILHO, 2017, p. 54). Assim, a fim de pensarmos a combinatória da *Verneinung* no discurso capitalista, é necessário acrescentar outra modalidade de negação: a *Verwerfung*. Lacan (1971-72/1997), no seminário *O saber do psicanalista* (1971-72/1997), aponta:

O que distingue o discurso do capitalista é a *Verwerfung*, a rejeição; a rejeição fora de todos os campos do simbólico com aquilo que eu já disse que tem como consequência a rejeição de quê? Da castração. Toda ordem, todo discurso aparentado ao capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente as coisas do amor.” (LACAN, 1971-72, p. 49)

O mecanismo da *Verwerfung*, ainda que relacionado ao quadro estrutural da psicose, por ser ele sua modalidade característica de rejeição radical da inscrição simbólica da castração, isto é, que forclui a castração, pode, entretanto, nomear fenômenos que se apresentam fora da conjuntura psicótica, mas que mantêm o mesmo modo de funcionamento.³⁶ Na afirmação de Lacan (1971-72) aqui destacada, sua menção sobre a *Verwerfung* é reportada para designar esse modo de funcionamento de rejeição da castração, porém, não no inconsciente:

Não é porque a *Verwerfung* torna louco um sujeito, quando se produz no inconsciente, que ela não reina, a mesma e pelo mesmo nome de onde Freud a toma emprestado, que não reina sobre o mundo com o um poder racionalmente justificado. (LACAN, 1971-72, p. 116)

Eis o que aponta Lacan (1971-72) sobre o mecanismo de funcionamento do discurso capitalista em sua ordenação de gozo marcada pela tentativa de rejeição da castração, que, valendo-se do semblante de que seja possível gozar sem limites, sem a falta, faz a promessa de ser possível apagar a impotência do lugar da verdade, acessá-la em sua inteireza, como se não houvesse o não-saber irreduzível à significação, como se não houvesse a divisão do sujeito. Nesse contexto, uma aproximação com Sassen (2016) também se faz possível: a lógica capitalista tenta expulsar o não-saber, expulsar o inconsciente³⁷, expulsar as “coisas do amor” relacionadas à falta que sustenta o lugar do desejo e o laço social. Assim, podemos dizer que *Verwerfung* da castração no discurso capitalista desenlaça e “expulsa” o laço social do social, gerindo-o por um enredamento do gozo via consumo e acumulação de mercadorias. Porém, nesse discurso que repudia radicalmente os limites da estrutura,

³⁶ Como lembra Safatle (2006), para além da psicose, por exemplo, um gênero de *Verwerfung* primordial ocorre como resultado da primeira circunstância de manifestação do Real, pois “haveria uma espécie de primeira emergência da falta própria ao Real antes da castração propriamente dita” (SAFATLE, 2006, p. 51), ou seja, falta irreduzível ao símbolo, ligada ao Real como produção oriunda da *Verwerfung*, e não apenas somente como produção da exclusão promovida pela *Verneinung*.

³⁷ Decompondo a palavra expulsão, aqui cabe lembrar que o prefixo “ex” se refere a “fora” e que a pulsão nasce com a linguagem, ou seja, com o Real ficando de “fora”, ao modo moebiano, expulso no interior do inconsciente.

o capitalista sabe que não é possível gozar tudo [...] Sabe, inclusive, que não é possível gozar sem-limites, pois o próprio planeta possui recursos limitados, cuja exploração desenfreada tem promovido sua destruição. Apesar disso saber, o capitalista renega os limites que o planeta lhe apresenta. (COUTINHO JORGE & BASTOS, 2009, p. 32)

Acerca desse saber e da recusa de aceitação dos limites do planeta, alguns países têm investido grande montante de verba na tentativa de denegar as alterações causadas pela ação humana, em especial as alterações climáticas.³⁸ Aos que se empenham em tal tarefa, são-lhes reservados o nome de “negacionistas climáticos” (DANOWSKI, 2012). Para a escritora Naomi Klein (2015), essa negação não se refere simplesmente a uma tentativa de proteger um modo de vida que não almejam modificar, mas sim que “entenderam que a mudança climática ridiculariza o núcleo de seu sistema de crença contrário ao governo e em prol da liberdade de mercado. De modo que precisam negá-lo para proteger sua própria identidade” (KLEIN, 2015)³⁹. Tais afirmações bem se coadunam com o pensamento de Žižek (1996) quando esse tece considerações a respeito do mascaramento cínico abarcando a questão da fantasia ideológica. O autor sustenta que “o que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social” (ŽIŽEK, 1996, p. 316), sendo o nível fundamental da ideologia não o de uma ilusão que mascara o verdadeiro estado das coisas, mas o de uma fantasia inconsciente que estrutura a própria realidade social. Assim, o que Klein (2015) parece apontar é justamente a percepção de que aceitar as mudanças climáticas implica no abalo da fantasia ideológica que rejeita a castração. Sendo assim, o distanciamento cínico promovido pela denegação e pela *Verwerfung* da castração no discurso capitalista configura-se como uma das maneiras de nos cegarmos para a força estruturadora da fantasia ideológica:

É desse ponto de vista que podemos explicar a fórmula da razão cínica proposta por Sloterdijk: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo”. Se a ilusão estivesse do lado do saber, a postura cínica seria realmente pós-ideológica, simplesmente uma postura sem ilusões: “eles sabem o que estão fazendo e fazem”. Mas,

³⁸ Um exemplo é a posição do ex-ministro da Ciência no Brasil, Aldo Rebelo (Solidariedade), ao classificar os estudos sobre o aquecimento global como uma “doutrina de fé”. Disponível em: <<http://ciencia.estadao.com.br/blogs/herton-escobar/novo-ministro-da-ciencia-duvidou-do-aquecimento-global/>>. Acesso em 26 maio 2018. Outro exemplo é o caso dos sócios bilionários “irmãos Koch”, investidores no ramo petrolífero e também investidores em pesquisas que negam a influência humana nas alterações climáticas: Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/quem-sao-os-irmaos-koch-2894.html>>. Acesso em 26 maio 2018.

³⁹ Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Meio-Ambiente/-A-mudanca-climatica-foi-causada-por-nosso-sistema-capitalista-/3/33068>>. Acesso em: 04 jun. 2018.

se o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer, essa fórmula pode ser lida de uma maneira totalmente diversa:

“eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo”. Por exemplo, eles sabem que sua ideia de Liberdade mascara uma forma particular de exploração, mas, mesmo assim, continuam a seguir essa ideia de Liberdade. (ŽIŽEK, 1996, p. 316)

Seguindo essa direção, Žižek (2011) também afirma que o verdadeiro entrave para enfrentar a crise ecológica em seu aspecto mais radical é uma relação de fé estabelecida com a própria realidade, na qual o desdenhar da possibilidade de uma catástrofe ecológica se faz em par com o desdenhar da desconfiança de que possa haver algo errado na atitude tecnológico-científica da ideologia capitalista. Não obstante, tal problema reside para Žižek (2011),

na inconfiabilidade do próprio senso comum, que, habituado como está ao mundo-vida ordinário, acha difícil aceitar realmente que o fluxo da realidade cotidiana possa ser perturbado. Aqui, nossa atitude é de cisão fetichista: Sei muito bem (que o aquecimento global é uma ameaça à humanidade inteira), mas ainda assim... (não consigo acreditar nisso de verdade). Basta ver o mundo natural ao qual minha mente está ligada: árvores e capim verde, o suspiro da brisa, o nascer do sol... dá mesmo para imaginar que tudo isso pode ser perturbado? Falam de buracos de ozônio; mas por mais que eu olhe para o céu, não o vejo; só vejo o céu, azul ou cinzento! (ŽIŽEK, 2011, p. 358)

Ou seja, apesar de saberem que não é possível gozar sem limites, fazem-no mesmo assim porque não acreditam, de verdade, não ser assim possível – o que revela a emblemática posição da combinatória entre a *Verneinung* e a *Verwerfung* no discurso do capitalismo – a denegação da castração num discurso que recusa a castração, por meio da fé numa realidade que se crê difícil de perturbar, donde se produz o lema e leme que direciona o navegar: “eu sei, mas continuo fazendo, porque não acredito”. Assim, podemos inferir que a crença num planeta inabalável é concomitante e também amplificada pela crença na fantasia ideológica capitalista que dispõe o Outro como inabalável, isto é, sem submissão à falta. O que também se expressaria nos tipos de afirmações que defendem que, ao invés de nos atermos em “salvar o planeta”, deveríamos nos preocupar em “nos salvar”, pois, por mais que interfirmos nos ciclos da biosfera, ao final, o planeta continuará existindo, imperturbável.⁴⁰ Esse argumento, que, ao modo cristão salvacionista antropocêntrico, sustenta a separação da humanidade

⁴⁰ Disponível em: <<https://www.esquerda.net/opiniaio/salvar-o-planeta/40062>>. Acesso em: 26 maio 2018.

de todos os outros viventes, não só ignora as modificações na forma do existir como ignora as expulsões das variedades de viventes não-humanos (incluindo aí categoria de espécie) por elas mesmas e, se transpusessemos essa lógica discursiva para pensar a situação de pessoas, seria como ignorar a morte das populações em detrimento da crença de que a humanidade, ao final, sobreviverá.

No entanto, apesar da tentativa de denegação da existência da operação de rejeição da falta no discurso capitalista, que, por sua vez, opera muitas vezes por meio de um distanciamento cínico, inevitavelmente o recalcado bate à porta. A poluição seria, então, o protótipo derivativo de um esperançoso mecanismo que denega e rejeita, trazendo consigo o efeito de um retorno Real.

2.7. Outro mundo – Aletosfera

Como vimos anteriormente, um dos aspectos da perda do mundo enfatizado por Serres (1991) é a sua transformação em mercadoria.

Enquanto mercadoria fetichizada, o mundo das coisas, na qualidade de elementos naturais, e, portanto, biosfera, é encoberto pelo valor de mercado e está fadado a uma tripla inscrição mercadológica: uma que o negocia como matéria bruta, outra que o negocia a partir do desdobramento em novos tipos de mercadorias e, ainda, outra que as financeiriza (“não há apenas a mercantilização da terra e da água, mas também a financeirização das mercadorias resultantes” (SASSEN, 2016, p. 179)). Sendo as mercadorias concebidas em parceria com o campo da ciência, da perfuração do solo para extração de petróleo ao plástico que se “desdobra” em *gadget*, os elementos naturais – com toda a vida que abrangem – são encobertos pela lógica que nada vê além de “recursos” materiais a serem negociados, “meios” para fabricação de novas mercadorias que, por sua vez, os recobrirão e expulsarão outra vez mais, uma vez que a condição do discurso capitalista é transformar todo objeto em mercadoria.

Acerca da proliferação de mercadorias em ligação com o campo da ciência, Lacan (1969-1970/1992) ressalta o efeito de ineditismo que essa relação imprime no mundo, já que “a característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano da nossa percepção” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 150).

Cria-se, assim, uma proliferação de coisas que povoam a esfera da terra e que, para além da atmosfera, da estratosfera, formam uma nova camada, lugar que Lacan (1969-1970/1992) denominará aletosfera.

Utilizando-se o termo grego *aleteia* – desvelamento da verdade – para nomear em neologismo a aletosfera, Lacan (1969-1970/1992) aponta o logro de uma suposta verdade formalizada da ciência que, por sua vez, não desvela verdade alguma no nível em que opera na aletosfera. Ocupada por ondas hertzianas que se entrecruzam, os objetos da aletosfera são constituídos por fabricações direcionadas à causação de desejo e, na medida em que passam a ser regidas pela ciência. Tais objetos serão nomeados por Lacan (1969-1970/1992), como *latusas* – termo inspirado no substantivo grego *ousia*, que por sua vez, se aproxima de ideia de ser:⁴¹

E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas*. (LACAN, 1969-1970/1992, p. 153)

Diferentemente da noosfera, onde o povoamento é feito por nós mesmos, na aletosfera, “o mundo que se presumia ser o nosso desde sempre está agora povoado” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 150). As *latusas* passam a ocupar o posto de proprietárias do mundo que até então era designado pela própria humanidade. O que nos leva a considerar a dimensão de expulsão (para usar a terminologia de Sassen (2016)) da humanidade que as *latusas* promovem, e assim também questionar o lugar da “humanidade” como agente das transformações terrestres na chamada “Era do Antropoceno”. Se no matema do discurso do capitalista o sujeito está no lugar do agente, como pensar em tal configuração se as forças que comandam com mestria na fase atual do capitalismo não possuem mais um centro referencial visível? Afinal, “o mercado” não tem cara, e seu corpo se espalha em redes. É pensando nessa especificidade junto à teoria lacaniana dos quatro discursos que o psicanalista Néstor Braunstein (2010) concebe a hipótese de que, nessa fase pós-industrial do capitalismo tardio em seu desenvolvimento com as tecnociências, o discurso dominante seja o do

⁴¹ Nas palavras de Pacheco Filho (2015): “E aqui tudo indica que Lacan grajeja com as querelas filosóficas e teológicas a respeito da ‘verdade do ser’, implicadas pelos diferentes sentidos com que se emprega o termo *ousia*: seja como a substância única de Deus (uma só *ousia* e três hipóstases), seja como referida à substância das coisas ou seres, seja ainda como referida ao ser e não à substância.” (PACHECO, 2015, p. 29)

“discurso dos mercados”, que, assim como o discurso do capitalista, é derivativo do discurso do mestre (sem que isso desemboque, portanto, na ideia de um sexto discurso). Para o autor, diferente do discurso do capitalista, em que o mestre é localizável enquanto pessoa, no discurso dos mercados, o agente é Ninguém (*Personne*), configurando-se como um ser sem rosto que não diz uma palavra, manifestando-se em fluxos de capital com seus objetos, semblantes de *a* (BRAUNSTEIN, 2010).⁴² Por conseguinte, em vez do sujeito no lugar de agente encontrado no discurso do capitalista, no discurso dos mercados encontra-se o *objeto a*, representado pelas latusas:

O lugar do agente (ou semblante) é o *objeto @*⁴³, representado pelos “servomecanismos” que Lacan chamou “latusas” (“lathouses”), que se dirigem ao sujeito (\$) e o intimam a produzir os significantes-mestres (S1) aos quais haverá de subordinar sua existência. O lugar da “verdade” é ocupado pelo saber (S2), que é o saber científico incorporado na produção dos semblantes de @, que são os misteriosos objetos descartáveis a cujo serviço o sujeito se consagra. (BRAUNSTEIN, 2010, p. 143)

Nessa nova configuração de que dispõe o sujeito em lugar de subordinação às latusas, a ciência desempenha o papel fundamental de especialização e ampliação e gerenciamento das latusas e, assim, do Real (na medida em que as latusas são semblantes de *a*), promovendo-se enquanto um saber autônomo, objetivo, capaz de desvelamento da verdade, obedecendo suas próprias leis, sem querer saber das determinações sociopolíticas nas quais se insere e nem do sujeito (BRAUNSTEIN, 2010). Trata-se, portanto, de

uma “ideologia da forclusão do sujeito” cuja máxima expressão se encontrará na doxa econômica que postula que os mercados funcionam sozinhos, regidos por suas próprias leis, independentemente da vontade de seus atores e daqueles que são afetados pelos movimentos do capital. (BRAUNSTEIN, 2010, p. 157)

Isso posto, com tal funcionamento ideológico fruto da parceria entre a ciência e o capital, que preza pelo autômato e rejeita radicalmente a presença do sujeito (e, assim, a divisão subjetiva e a verdade não-toda), podemos responder à nossa questão sobre o lugar da humanidade como agente das transformações terrestres: se os sujeitos estão

⁴² Devido à delimitação desta pesquisa, não daremos prosseguimento nessa discussão sobre a metamorfose do discurso do capitalista em discurso de mercado. Todavia, a consideramos importante para o debate e, por isso, demos preferência pelo termo “discurso capitalista” em vez de “discurso do capitalista” em nossa pesquisa.

⁴³ O autor emprega o símbolo @ para designar o *objeto a*, suscitando esse signo tipográfico, sem som, pura letra afônica, tão presente na contemporaneidade.

subordinados a uma lógica discursiva do mercado, que os “expulsa”, inferimos que o que vigora nos meandros da Era do Antropoceno é o lugar de subordinação dos seres humanos ao Capitaloceno, em sua modalidade vigente de, ao que podemos chamar, “Era do Mercadoceno”.

Na Era do Mercadoceno, os objetos são “produzidos massivamente, carregados de um saber misterioso para seus usuários, condenados a uma rápida obsolescência, vertiginosamente descartados e substituídos por outros (BRAUNSTEIN, 2010, p. 156)” e imprimem, assim, os rostos do mercado para além da aletosfera, chegando até a biosfera. Se Lacan (1969-1970/1992) afirmava que as latusas povoavam cada vez mais o mundo, hoje, quase cinco décadas depois de sua conjectura, o mundo se encontra trans-bordante delas: os “gadgets-que-você-precisa-ter”, desde os considerados de grande valor de uso, tais como computadores, *smartphones* e GPS, aos inutilmente cômicos (sendo a comicidade seu disparador de gozo e desejo de compra), tais como: um submarino pessoal que mergulha a mil metros de profundidade (fig. 3), um resfriador portátil com rodinhas para melancia (fig. 4), uma aliança-projetor de casamento (anel com uma lente de aumento onde se acopla uma fotografia do casamento que, quando submetida à luz direta, tem a imagem projetada do outro lado) (fig. 5), uma camisa refrigerada (com pequenos ventiladores do lado de dentro) (fig. 6), um penico infantil com um suporte para *iPad* (fig. 7), um suporte de livros para bicicleta (para a pessoa ler enquanto pedala) (fig. 8), um biquíni coberto por células fotovoltaicas para carregar a bateria do celular (fig. 9), uma panela de *fondue* com entrada USB para ser aquecida com a energia do computador (fig. 10), um aparelho elétrico para lixar unhas (fig. 11), um suporte para *notebook* acoplado ao volante do carro (fig. 12), uma torradeira que marca recado no pão (fig. 13), um grande botão “*enter*” ligado à parte ao computador como um *mouse* (fig. 14), um minidrone para treinamento (fig. 15), uma carteira que apita quando você (seu telefone) fica longe demais dela (fig.16), uma cabeça de brinquedo com um *software* para *upload* da foto de uma pessoa que se queira agredir fisicamente (a imagem vai ficando “estourada” conforme se dão socos no brinquedo) (fig. 17), um leitor de cartões de memória com espelho em estojo de maquiagem (fig.18), um suporte de antebraço que cria um “terceiro braço” para segurar o *iPad*, controles remotos e pratos de comida (fig. 19), aplicativos para celular que avisam quando o guarda-chuva está longe (fig. 20), quando as meias precisam ser lavadas ao medir a tonalidade de preto da sua cor (fig. 21), que

indicam quanto tempo ainda é preciso cozinhar o alimento (ao conectar o celular em uma panela) (fig.22) e também as categorias menos tecnológicas, que já circulam há mais tempo no mundo, do coçador de costas (fig. 23), passando ao modelador de cavanhaque (fig. 24) e o estojo de guardar banana (fig. 25).

A lista extenua, preenche a página e se presentifica em pesado bloco de letras acumuladas que entulham essa pesquisa. O inventário é infinito, dado que constantemente novas *latusas* em forma de *gadgets* são postas no mercado, contribuindo assim para a ampliação da aletosfera em sua virtualidade e materialidade. Todavia, dentre a imensidão de materiais empilhados, sustentamos que um deles se configure como o melhor representante material e subjetivo implicado na proliferação dos *gadgets*: o plástico – veículo por excelência das *latusas*, rostos do Mercadoceno.

2.8. Plastisfera

Derivado do termo grego *plastik*, que remete ao “moldável”, o plástico, enquanto substância química relacionada à metamorfose, é um marco na história do século XX. Sua presença, seu uso e seu impacto no mundo foram e ainda são assuntos que despertam reflexões em diferentes campos de estudo. Para compor nossa discussão, escolhemos algumas digressões de Roland Barthes (1957/2001) e Catherine Malabou (2014) na filosofia e de Luiz Marques (2016) na sociologia.

Para Barthes (1957/2001), se o homem mede o seu poder pela amplitude das transformações que opera na Natureza, o plástico lhe dá a euforia de prestígio. Enquanto matéria artificial apoderadora da função ancestral da Natureza, ele a substitui e conduz a invenção das formas. Mais do que uma substância, o plástico é a própria ideia de ubiquidade e transformação infinita. Além de matéria milagrosa (sendo o milagre, como lembra Barthes (1957/2001), sempre uma brusca conversão da natureza), o plástico é o vestígio de um movimento:

Apesar dos seus nomes de pastores gregos (Polistirene, Fenoplaste, Polivinile e Polietilene⁴⁴), o plástico, cujo os produtos forma recentemente concentrados numa exposição, é essencialmente uma

⁴⁴ Waldman (2010) observa que “o recurso à mitologia é comum no *marketing* dos produtos. Sua finalidade é ofertar uma qualificação simbólica a um bem, mascarando sua verdadeira natureza. É o que explicaria os nomes de muitos tipos de plástico, derivados dos poéticos pastores imortalizados na mitologia grega” (p. 60).

substância alquímica. À entrada do estande o público espera demoradamente, em fila, a fim de ver se realizar a operação mágica por excelência: a conversão da matéria; uma máquina ideal, tubulada e oblonga (forma apropriada para manifestar o segredo de um itinerário) transforma sem esforço um monte de cristais esverdeados em potes brilhantes e canelados. De um lado, a matéria bruta, telúrica, e, do outro o objeto perfeito, humano; e, entre esses dois extremos, nada; apenas um trajeto, vigiado por um empregado de boné, meio deus, meio autômato. (BARTHES, 1957/2001, p. 111)

De acordo com Marques (2016), o surgimento do plástico foi possibilitado pelos avanços da química orgânica durante a segunda fase da Revolução Industrial: momento em que ocorria a passagem da reorganização e potencialização da força de trabalho com a maquinofatura para a fase caracterizada por “uma nova capacidade de agir e transformar as estruturas moleculares da matéria” (MARQUES, 2016, p. 197). Nessa fase, no campo da ciência química acontecia uma revolução silenciosa (*quiet revolution*) devido ao aumento exponencial das descobertas de novos elementos químicos. Assim, de acordo com Marques (2016), entre finais do século XIX e início do século XX, a indústria petroquímica nascia da costela da química industrial, sintetizando em 1907 o baquelite, o primeiro de uma série de plásticos que passariam a ser geridos por grupos empresariais, marcando, dessa maneira, o caráter indissociável da história do plástico (por sua alta densidade tecnológica) e a história das grandes corporações.⁴⁵

Não demorou muito, o plástico passou então a ser destinado ao uso cotidiano, perdendo sua aura mágica de criar formas ao imitar formas prosaicas. Barthes (1957/2001) afirma que a moda do plástico acusa a transformação do mito do *símile*, pois as imitações – costume historicamente burguês (e o autor menciona o início do capitalismo como marco das primeiras imitações no vestuário) – até então visavam reproduzir pelo menor preço os objetos mais raros e valorizados nas sociedades, e não os objetos de uso prático e doméstico:

O plástico a um preço reduzido é uma substância doméstica. É a primeira matéria mágica a adquirir o prosaísmo; mais precisamente, porque esse prosaísmo é para ele uma razão triunfante de existência: pela primeira vez o artifício visa o consumo, e não ao raro. [...] Um objeto luxuoso está sempre ligado à terra, recorda sempre de uma

⁴⁵ “Desde a Union Carbide and Carbon Chemicals Inc. – um conglomerado industrial formado em 1917 por várias indústrias menores e que em 1939 viria absorver a própria Bakelite Corporation de Leo Baekeland [empresa do inventor do baquelite] – até a Dow Chemical, que absorveu por sua vez a Union Carbide em 1999. Histórias semelhantes ocorrem com a Bayer, a American Catalin Corporation, a DuPont etc.” (MARQUES, 2016, p. 198)

maneira preciosa a sua origem mineral ou animal, o tema atual de que é apenas uma atualidade. O plástico é totalmente absorvido pela sua utilização: em última instância, incentar-se-ão objetos pelo simples prazer de serem utilizados. Aboliu-se a hierarquia das substâncias, pois apenas uma substituiu todas as outras: o mundo inteiro pode ser plastificado, e até mesmo a própria vida, visto que, ao que parece, já foi iniciada a fabricação de aortas de plástico. (BARTHES, 1957/2001, p. 113)

Nesse contexto da entrada do plástico no cotidiano, Marques (2016) salienta que “a criação do universo material do mundo contemporâneo é também uma recriação mental” (MARQUES, 2016, p. 198), o que o leva a inquirir sobre os efeitos da inclusão do polímero nos modos de viver promovidos pelo capitalismo. Com o *nylon* saudado pela Dupont em 1939 como a segunda pele do homem (MARQUES, 2016, p. 199), o plástico se torna sua segunda natureza, seu hábito.⁴⁶ Marques (2016) aponta que desde o pós-guerra, o plástico começa a ser apresentado como a solução para uma vida livre do trabalho doméstico, na qual tudo poderia ser descartado após o uso. O autor cita o exemplo da capa da revista *Life Magazine* de 1955 (vide anexo, fig. 26), que veicula a emblemática imagem de uma família descartando seus utensílios, com todos flutuando num espaço sem chão, sob o título “*Throwaway Living*” (a vida descartável), acompanhado pelo texto: “*Oh Joy, Oh Bliss! Disposable products are an innovative way to make life easier*” (Ó alegria, ó bem-aventurança, produtos descartáveis são um modo inovativo de tornar a vida mais fácil) (MARQUES, 2016, p. 199). A legenda é emblemática o bastante para questionarmos se sem o desenvolvimento e a veiculação do uso comum do plástico o capitalismo de consumo teria alcançado tal êxito. Afinal, por meio de quais materialidades os *gadgets* poderiam circular em tamanha proporção e descartabilidade? Por conseguinte, se o copo ou a vida podem ser descartáveis, é porque outros copos e outras vidas virão, infinita e magicamente, de fonte inesgotável. O fascinante flutuar no espaço, sem chão, incute a possibilidade da também descartabilidade da “história das coisas”, tanto em dimensão passada como futura: nada além do momento presente. O plástico passa então a povoar o mundo como substrato essencial para a veiculação da cultura de consumo e descarte imediato, tornando-se a alegoria do próprio funcionamento da lógica capitalista em sua tentativa de descarte da castração – *to make life easier* – e de sua lógica de mercado, em seu rosto moldável pelas latusas. Porém, menos flutuante e mais histórico, Marques (2016) exemplifica:

⁴⁶ Em homologia com Aristóteles quando, em *Sobre a memória e reminiscência*, trabalha a questão do hábito enquanto o que assume o papel da natureza.

atualmente no Brasil, mais de dois milhões de toneladas de plástico são descartados imediatamente após o consumo. Desses, apenas 17,2% são reciclados. Na mesma categoria de descarte de plástico pós-consumo, a Alemanha recicla apenas 32,1%. Os filtros de cigarro fumados globalmente por ano (cerca de seis trilhões) geram o equivalente a 750 mil toneladas de plástico por ano (MARQUES, 2016, p. 200).

A idade do plástico revelou-se ser, na realidade, a Idade do Lixo. De há muito, o objeto de plástico perdeu seu glamour para se tornar quase sempre sinônimo de uma mercadoria qualquer, “feita na China”, barata, efêmera, enésimo exemplar de um molde que o gera infinitamente, objeto nem mais sequer feio, pois a feiura pertence à gama dos valores estéticos, objeto indigno de pátina, de história e de memória, algo que não se torna lixo porque é congenitamente lixo, na realidade o mais onipresente lixo do planeta. (MARQUES, 2016, p. 199)

É, então, devido ao caráter de onipresença e capacidade de impactar geologicamente o planeta que os termos “plasticeno” e “plastisfera” passam a ser empregados,⁴⁷ designando assim a formação de um “mundo como um *continuum* de polímeros” (MARQUES, 2016, p. 199) que transformam a biosfera em coisa morta, ou ainda, “pedra morta”.

Malabou (2014), em seu trabalho *Ontologia do Acidente – ensaio sobre a plasticidade destrutiva*, atenta-se à observação do uso comumente positivado pelos campos da arte, medicina, educação e outras ciências do termo “plasticidade”. Habitualmente associada a características de elevação, a autora afirma que a plasticidade

designa um equilíbrio entre a recepção e a atribuição de forma. [...] é concebida como uma espécie de trabalho de escultura natural que forma nossa identidade, a qual se modela com a experiência e faz de nós os sujeitos de uma história, de uma história singular, reconhecível, identificável, com seus acontecimentos, seus brancos, seu futuro. (MALABOU, 2014, p. 12)

⁴⁷ De acordo com os estudos do paleobiologista Jan Zalasiewicz, “se todo plástico descartado nas últimas décadas fosse um filme plástico, seria o suficiente para ter uma camada em volta da Terra. Com os padrões atuais de produção, haverá muitas camadas equivalentes nos meados do século”. Isso implica considerar que, sob uma perspectiva geológica, estamos vivendo na Idade do Plástico: os plásticos serão os fósseis do futuro. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2213305416300029>>. Acesso em: 26 maio 2018.

Por conseguinte, Malabou (2014) questiona a não atribuição do termo plasticidade ao trabalho negativo da destruição, ao movimento que deforma, que rompe, que lesiona:

Ninguém pensa espontaneamente numa arte plástica da destruição. No entanto, esta também configura. Uma cara quebrada é ainda um rosto, um coto é uma forma, uma psique traumatizada permanece uma psique. A destruição tem seus cinzéis de escultor. (MALABOU, 2014, p. 13)

Em sua análise, a filósofa conduz a reflexão em direção à necessidade de sustentar o reconhecimento de uma espécie de dupla cidadania da plasticidade (tão prestigiosamente humana), que tanto pode esculpir a história da magnanimidade, do êxito, do louvor, como a história do terror, para si e além. A plasticidade, que durante séculos esteve associada a características de elevação, é vista em sua face destrutiva, patológica. Nessa perspectiva, uma reflexão sobre o plástico – enquanto vestígio material de um movimento de plasticidade –, no contexto ideológico capitalista de mercado, aponta ao amálgama em sua própria moldeabilidade criadora: como afirma a filósofa e socióloga Renata Salecl, “a ideologia do capitalismo de hoje parece propor: ‘seja o que você quiser’, e reside na proposição de que o sujeito é seu próprio criador” (SALECL, 2005, p. 35), o que implica um constante movimento de busca e consumo de novas formas de si, jogando fora as formas anteriores e sugerindo, também, um movimento de fuga.

Porém, fugir como e para onde, quando se trata de um mal-estar relacionado ao impossível de fuga? Já vimos com Lacan (1959-1960/1997) a questão da fuga para as doenças impossíveis como forma de “saída” diante da morte e, no contexto da plasticidade, o pensamento de Malabou (2016) parece encontrar afinidade ao de Lacan (1959-1960/1997) quando essa discorre sobre o movimento de fuga que se exprime na forma de uma metamorfose por destruição diante da impossibilidade de fuga. A pergunta sobre o “como” fugir se enceta enquanto o próprio “para onde”, uma vez que, na tentativa de saída para um fora que não existe, a própria criação da forma (ainda que a criação da forma que destrói) se inscreve como lugar de saída possível diante do impossível:

É bem nesses termos que Freud descreve a pulsão, essa excitação estranha que não pode se descarregar fora do psiquismo e que não é possível, como é dito em *As pulsões e seus destinos*, “superar por meio de ações de fuga”. A questão é saber como “eliminar” a força

constante da pulsão. “O que se forma então”, diz Freud, “é uma tentativa de fuga”. É preciso tomar aqui a sério o verbo “o que se forma”, “*es kommt zu Bildung*”, literalmente “o que vem à formação”, pois esse verbo não apenas anuncia a tentativa de fuga, ele a constitui. A única saída possível para a impossibilidade de fugir parece ser a constituição de uma forma de fuga. Ou seja, ao mesmo tempo a constituição de um gênero ou de um *ersatz* de fuga e a constituição de uma identidade que foge de si mesma, que foge da impossibilidade de fugir de si mesma. (MALABOU, 2016, p. 17)

Por isso o plástico se amolda tão bem ao mercado capitalista, e este, ao plástico. O capitalismo atual é plástico enquanto promotor de uma ideologia de autocriação por meio das faces das mercadorias, autotransformação e autorreciclagem da identidade, com a promessa de possibilidades mágicas “impossíveis” e prosaicas, sem fim, fugas da impossibilidade de fuga. Contudo, apesar de as três setas (fig. 27) usadas como símbolo da reciclagem apresentarem traço moebiano,⁴⁸ nem tudo pode ser reciclado, e mesmo o que pode, em algum momento, tem fim. A chamada *plastisfera* é o indicador de um mundo alocado como receptáculo do indegradável que leva à degradação. Com efeito, na ideologia capitalista, a plasticidade e o plástico se instituem como paradigma da criação da autodestruição. Arautos da pulsão de morte no ensejo da fuga da castração para criação do novo mundo “*no-limits*”, antitéticos da matéria que finda, esculpem e embalam a vácuo a tentativa de longevidade que insiste em presença *post mortem*. Tentativa de fuga via escrita, assinatura diante de um corpo fugidio, o plástico é a substância suporte e a ideia privilegiada da aletosfera capitalista em sua promoção da tentativa de fuga, que inunda os oceanos, “berço da vida”, substituindo as água-vivas, por sacolinhas de Mercado.

2.9. Lixo, mais-de-gozar e sintoma

Retomemos a questão do poluir que se espalha na biosfera. Neste momento, faremos uma abordagem sob a ênfase da produção de restos e perdas no capitalismo de consumo, em articulação com o conceito lacanianiano de mais-de-gozar.

⁴⁸ Ícone criado pelo *designer* Gary Anderson, as três setas se curvam e recuam entre si, resgatando a figura topológica da fita de Moebius trazendo a ideia de infinito. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2012/09/1147138-nao-quer-ser-rotulado-pelo-simbolo-da-reciclagem-diz-designer.shtml>> Acesso em: 29 maio 2018

Como vimos anteriormente, as latusas povoam a aletosfera. E se aletosfera se grava, como diz Lacan (1969-1970/1992), também se agrava enquanto sulcos, maquinaria tipográfica, imprimindo mensagens e letras na esfera da Terra. Para cada *gadget* produzido, existe uma gama imensa de materiais envolvidos. O que significa também enormes quantidades de resíduos gerados, desde a etapa de extração das matérias-primas, passando pela fabricação da mercadoria e, posteriormente, de seu descarte. Eis o “lado B” dos *gadgets*, que se exprimem no acúmulo de destroços, cemitérios de pneus, computadores, aviões, automóveis, etc., montanhas de presenças sem sentido, revelando, como afirma Žižek, “a pulsão capitalista em descanso” (ŽIŽEK, 2011, p. 363) e, assim, o próprio “lado B” do discurso capitalista como produtor de restos:

A principal produção da indústria capitalista moderna e pós-moderna é exatamente o lixo. Somos seres pós-modernos porque nos damos conta de que todos os nossos artefatos de consumo esteticamente atraentes acabarão como resíduos, a ponto de transformarem a Terra num enorme depósito de lixo. Perdemos o senso da tragédia, percebemos o progresso como irrisório (MILLER, 1999, apud ŽIŽEK, 2011, p. 363).

Sem querer entrar em debates que cercam a questão da existência ou não de um tempo moderno ou pós-moderno, é bastante intrigante que nessa fase do capitalismo de consumo o lixo possa ser tido como sua principal produção, tanto no que se refere aos aspectos de proporção que ultrapassam os insumos e produtos finais como no que concerne ao fato de que todas as latusas estão fadadas, um dia, a virar lixo. Nesse sentido, ao que pareceria ser um contrassenso empregar a expressão “produção de lixo” (posto ser o lixo uma consequência dos processos de produção), se mostra congruente devido à magnitude de sua importância, percebida *a posteriori*: produzir lixo vale tanto para o que está dentro da cadeia de produção como para o que cai desta. Outro ponto que provoca questões é como um discurso que se caracteriza pela recusa em admitir que algo reste, que fique fora de seu modo de ordenamento de gozo, se manifesta atualmente como uma época em que nunca se produziu e acumulou tantos restos? Para onde esses fenômenos apontam? A fim de dizer algo a respeito dessas questões, vamos nos orientar segundo a ênfase na perda contida no resto.

Vimos anteriormente como a concepção de sacrifício em Bataille (2016) se configura como a condição de perda que institui o valor do sagrado e exemplificamos

como esse movimento pode muito bem se compatibilizar com o capitalismo de consumo. Agora, retornaremos a esse ponto a fim de avançarmos rumo a outras nuances da perda. Uma delas é a conexão entre a perda e o dispêndio improdutivo descritos por Bataille (2016). Para o autor, “isoladamente ou em grupo, os homens se encontram constantemente empenhados em processos de dispêndio” (BATAILLE, 2016, p. 32) e, uma vez que as atividades humanas não se reduzem somente à esfera do necessário, o consumo precisa ser distinguido em duas dimensões: uma relacionada ao uso do mínimo necessário direcionado à conservação da vida e ao prosseguimento das atividades produtivas, e outra relacionada aos dispêndios improdutivos, tais como os luxos, os enterros, as guerras, os cultos, os sacrifícios, os jogos, as artes, o sexo desviado da finalidade genital, etc. (BATAILLE, 2016). Nessa dimensão, a operação de perda é o princípio que valora as atividades:

não basta que as joias sejam belas e deslumbrantes, o que tornaria possível a substituição pelas falsas: o sacrifício de uma fortuna, à qual se preferiu um rio de diamantes, é necessário para a constituição do caráter fascinante desse rio. (BATAILLE, 2016, p. 22)

Outro exemplo destacado por Bataille (2016) é o caso do ritual *potlatch*, analisado por Marcel Mauss. Tal festividade, quando ocorrida entre os indígenas do noroeste norte-americano, calcava-se não apenas na troca de bens (dádivas) entre os líderes tribais, mas também na destruição do maior número de riquezas acumuladas (animais, escravos, aldeias, cobre...), a ponto de não restar mais riqueza alguma, com a finalidade de, conforme Bataille (2016), humilhar e desafiar os rivais. Trata-se assim, de um movimento que exprime, dentre outras, uma dimensão de renúncia aos bens, dimensão sacrificial de renúncia de gozo (ainda que posteriormente à destruição possa emergir um gozo de triunfo sobre os rivais). Lacan (1959-60/1997) também tece algumas observações sobre esse ritual, concebendo-o como uma “ordem de destruição efetuada conscientemente e de maneira controlada” (LACAN, 1959-60/1997, p. 286). À vista disso, a perda enquanto condição de valoração, é o que passa ao comando. Porém, não um comando de qualquer feitio, mas sim, um comando conscientemente controlado. Isso implica dizer que o modo controlado de perder, faz da perda, sua condição de controle, isto é, uma perda controlada que é posta no lugar de controle. O que nos faz pensar também num caráter de encenação da perda, em que os atores podem então se localizar em posição de não assujeitamento à perda, mas de “assenhramento” dela, pois

o que está implicado na perda do dispêndio improdutivo é o poder de perder que confere poder, ou, dito de outra forma, o poder de poder perder:

a riqueza aparece como aquisição enquanto um poder é adquirido pelo homem rico, mas ela é inteiramente dirigida para a perda, no sentido em que esse poder é caracterizado como poder de perder. É somente pela perda que a glória e a honra lhe são vinculadas. (BATAILLE, 2016, p. 26)

Porém, a perda na sociedade capitalista é gerenciada de outra forma: as perdas de mercadorias que os “chefes” capitalistas ostentam em seus rituais, estão longe de se configurar como uma renúncia ao gozo, não zeram os seus bens, ao contrário, indicam que ainda há muito mais, e que a perda dessas riquezas não faz diferença. Aqui, o poder de poder perder se transforma em poder de poder desperdiçar. Nessa perspectiva, ao nos propormos pensar o lixo na dimensão da produção de perdas na sociedade capitalista, é indissociável sua ligação com a perda-desperdício, que por sua vez, valora os bens não pelo caráter sacrificial de renúncia, mas pelos sacrifícios desperdiçados. O lixo, isto é, tudo o que se afina enquanto resíduo resultante da produção sacrificial da indústria capitalista – das zonas de sacrifício às populações (humanas e não-humanas) de sacrifício, que é jogado fora, como nada que marca o desperdício – aloca-se rigorosamente no lugar de conferir valor às mercadorias, sendo a acumulação desses restos um índice valorativo da acumulação de capital (a produção de lixo é posta como índice para medir a riqueza de um país, por exemplo⁴⁹), o que nos remete, assim, à operação de mais-valia. As montanhas de lixo fornecem, como signo, a maior representação visual do poder de desperdiçar nessa fase do capitalismo de consumo, em sua ostentação de dispêndios, provas da destruição e da glória⁵⁰. Não se configuram, portanto, somente como lugares onde a pulsão capitalista descansa, mas também, onde regozija, onde extrai gozo, assim como “o homem rico consome a perda do homem pobre, criando para este uma categoria de desgraça e abjeção” (BATAILLE, 2016, p. 29), o capitalismo consome a perda de vida da Terra e a desperdiça. O lixo seria, deste

⁴⁹ Sobre o índice per capita de geração de lixo nos países mais ricos, “As nações desenvolvidas, reunidas na Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), consomem mais de 60% de todas as matérias-primas industriais, mas respondem por apenas 22% da população mundial.” Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/emdiscussao/edicoes/residuos-solidos/mundo-rumo-a-4-bilhoes-de-toneladas-por-ano>>. Acesso em: 28 maio 2018.

⁵⁰ Sobre o aspecto de glória proporcionado pelo lixo, a animação “Man”, de Steve Cutts mostra de modo irônico e bem humorado a orquestra de transformação do mundo em gigantescas montanhas de restos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WfGMYdalCIU>>. Acesso em: 28 maio 2018.

modo, tanto um operador do dispêndio como também, ele mesmo, o próprio dispêndio: o lixo como insígnia de luxo.

Em nossa aproximação do funcionamento da produção de lixo com o conceito de mais-valia, destacamos outra contribuição a esse cenário, agora oferecida pelo psicanalista Christian Dunker (2009), quando este aproxima o excesso de lixo ao conceito lacaniano de mais-de-gozar, uma vez que todo esse lixo “lentamente vai passando da condição de um resto, de uma coisa que vem em anexo, um brinde, [...] para uma coisa que dá as cartas, para o que comanda a situação” (DUNKER, 2009, p. 72). De repente, o descarte dá as cartas. Isso implica a consideração de que o comando da situação se dá, no mínimo, em dois níveis: o primeiro, no nível de um resto que fura um comando de controle anterior, já que “todos esses objetos abandonados têm um futuro natural que não controlamos” (LARRÈRE & LARRÈRE, 1997, p. 12). O segundo, com o lixo passando a ocupar o lugar da sobra nesse sistema de produção, no nível de função de *objeto a*, identificado à operação de perda do mais-de-gozar. Mas como isso se operaria? Detenhamo-nos em um desfiar.

Lacan (1968/2008) afirma que “o mais-de gozar é uma função da renúncia de gozo sob o efeito do discurso” (LACAN, 1968/2008, p. 19) que permite dar lugar e isolar a função de *objeto a*. A relação entre o mais-de-gozar com a mais-valia gira em torno do *objeto a*, e assim, como no conceito marxiano de mais-valia, em que o lugar do valor não remunerado da força de trabalho aparece como a perda causadora do movimento do sistema de produção capitalista, o conceito lacaniano de mais-de-gozar, em homologia ao de mais-valia, marca aí localização do lugar da perda constitutiva de gozo que ocorre na entrada do sujeito na linguagem, que, por sua vez, instaura o circuito da tentativa de recuperação de gozo que resta fora do simbólico. Isso permite a Lacan (1969-70/1992) afirmar que, sob o efeito do discurso capitalista, o mais-de-gozar foi transformado em mais-valia, sendo seu equivalente, que promete a recuperação do gozo perdido via o consumo de mercadorias:

O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado. (LACAN, 1969-70/1992, p. 76)

Portanto, se admitirmos que, atualmente, o principal produto de nossa indústria capitalista é o lixo em suas variadas modalidades de poluição, podemos então conceber esses restos como exemplos forjados do mais-de-gozar. E uma vez que o mais-de-gozar se contabiliza para dar origem no discurso capitalista à acumulação de capital (LACAN, 1966-70/1992, p. 169), o que passa a vigorar então é uma intensa acumulação de restos sob um discurso que luta contra os restos. Retomemos a construção de Dunker (2009):

O que simboliza a relação de exploração, de mais valia, qual o objeto que a simboliza? Não é o objeto produzido, é o objeto que está sobrando no processo produtivo, que é o resto, o resíduo, é o que sobra. Lembram que uma das definições do *objeto a* em Lacan é o que sobra, é o que cai. Ele é imprescindível para um determinado processo, mas quando acaba ele caiu, ele sobra, tal como o analista [...] Qual o problema? O problema é o que fazer com o resíduo, afinal, é o que simboliza a falta dentro do simbólico. O que fazer com aquilo que revela a própria inconsistência? [...] Esse é o problema central do capitalismo dessa época, desde o discurso dos verdes, desde Jeremy Bentham, que tem toda uma teoria sobre o que fazer com os resíduos. É fácil lermos a nossa época como uma luta contra os resíduos. O que o capitalismo faz, ele diz que pode ser reaproveitado. Ele aplica o capitalismo sobre si mesmo. (DUNKER, 2009, p. 72)

O lixo estaria, então, na posição de revelar a inconsistência do discurso capitalista. Mas como admiti-lo como simbolização da falta dentro do simbólico se esse mesmo simbólico está ordenado de modo a rejeitar a falta? Por isso o discurso capitalista rejeita o lixo como simbolizador da castração e apregoa o reaproveitamento dos materiais (como se o próprio reaproveitar, inclusive, não fosse limitado) enquanto tapume da denúncia da falta. Ou então, quando não o faz por essa via, sustenta a ilusão de que possa existir uma inofensiva e harmoniosa incorporação desses resíduos nos corpos e nos meios naturais.⁵¹ No entanto, como afirma o psicanalista Marcus André Vieira (2007),

nem tudo o que faz o homem será humano se tudo o que diz o Outro for diretamente absorvido. O real com que lida o analista é próximo deste lixo essencialmente não-reciclável, que resiste não somente à

⁵¹ Como se verifica na emblemática fala do deputado federal Luiz Nishimori (PR-PR) sobre o relatório que assina com a finalidade de derrubar restrições aos agrotóxicos com capacidades teratogênicas, mutagênicas e cancerígenas no Brasil: “sempre que usados em respeito às boas práticas agrícolas, os defensivos não oferecem riscos à saúde do agricultor, dos animais, das plantas, dos consumidores ou ao meio ambiente.” Digno de nota também é o termo “defensivo” [químico], assaz condizente com a nossa discussão sobre recusa da falta. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/04/marco-que-libera-agrotoxicos-avanca-na-camara.shtml>>. Acesso em: 27 maio 2018.

determinações do Outro [...], como também às exigências de reciclagem e reincorporação de nosso Outro empresarial. (VIEIRA, 2007, p. 265-266)

Para que o lixo assuma sua função de furo no discurso capitalista, seria preciso, então, extrair sua função de resto em meio à acumulação de tantos restos. Como propõe Vieira (2007), tal como no processo analítico, é preciso dirigir o foco para o espaço entre o ouvido e o dito, a fim de descolar a boca do Outro que se presentifica colada no ouvido do sujeito:

A interpretação situa um “você escuta muito, há muita acumulação e pouco resto”. Delineia-se uma lâmina-litoral entre a boca no ouvido e a orelha do analisante, de onde a extração de um resto levará à possibilidade de se desescutar o Outro. (VIEIRA, 2007, p. 264)

Sendo assim, o furo se constitui como espaço de distanciamento e desalienação entre o ouvido e o dito do discurso capitalista. Espaço para decantação, decomposição do dito do Outro. Por isso, não basta que o lixo seja o que cai da produção de mercadorias. Para advir sua dimensão de resto, é preciso abrir a fenda da falha no saber do Outro do capitalismo e se deter às inscrições residuais que caem no vão:

Podemos – aproveitando a homofonia que o português permite – dizer que em vez de um *olvido* (o esquecimento fundamental do recalque) entre ouvido e dito, encontramos um resto, “única prova e garantia da alteridade do Outro”. (VIEIRA, 2007, p. 264)

Dando prosseguimento nessa direção, ao nos propormos a encarar o lixo menos com o frenesi da boa incorporação e da reciclagem que movimenta o mercado global do lixo (o que não significa, apesar disso, invalidar o impacto dessa prática em deixar as coisas temporariamente e localmente “menos mal” para alguns viventes), e mais com os olhos da decomposição da história material ali contida, outras nuances de resto podem emergir. Relembrando as palavras de Bataille (1957/1987), se a força de trabalho renunciada da mais-valia é a força ligada ao incomensurável, depreendemos também que o lixo se dê justamente no ponto de confluência das sobras das forças incomensuráveis humanas e dos elementos naturais. Pois se o lixo é o que cai, é preciso ainda abrir os sacos, espremer sem luvas os plásticos, até sangrar o chorume do petróleo, até fazer cair dali, outro objeto, parido do incomensurável da Terra, das forças pulsionais ligadas ao incomensurável do corpo, da matéria marcada com a insígnia da morte que o plástico contém. O lixo é, desse modo, também o testemunho do sacrifício da matéria e da não remuneração da espoliação da Terra. Dele cai, ruidoso *objeto a*, o

vazio insondável da terrosa carne, sinalizando o irrecuperável gozo Real perdido na entrada na linguagem e sua recuperação parcial na transformação da matéria, que tenta abrigar o incapturável em linguagem: esse lixo indigesto espalhado na Terra, oferecido como produto do discurso capitalista, é linguagem espalhada. Tentativa caligráfica de propriedade assinada, de papel passado, na cena que encena uma recuperação total de gozo: “você quer o resto? As mercadorias por si só não dão conta? Ora, nós somos capazes produzi-lo industriosamente e ofertá-lo de infinitas formas! E não se preocupe, caro público, pois o nosso resto, por mais que se jogue fora, não fica fora!”. O discurso capitalista parece chegar ao cúmulo de oferecer diretamente os seus restos encenados, compatíveis por incorporação simbólica, na tentativa de encobrir a impossibilidade de incorporação do resto Real. Porém, por mais que se esforce, nos bastidores da coxia, uma perda Real recalçada retorna com força e comanda a cena. Bem ali, sob os pés dos atores. De maior protagonista, o lixo passa a atuar como o seu maior antagonista.

Isso posto, com o lixo na posição de função do mais-de-gozar e sinalizando o retorno do recalçado, abre-se então a perspectiva de localizá-lo na posição de sintoma, partindo da aproximação lacaniana entre os conceitos de mais-valia, mais-de-gozar e de sintoma, estabelecida em *O sujeito enfim em questão* e nos seminários 16, 17 e 18. Para Lacan (1968-2008), a operação do mais-de-gozar

Não é diferente no sintoma. Que é ele senão a maior ou menor facilidade da conduta do sujeito em torno desse algo que chamamos de mais-de-gozar, mas ao qual ele é incapaz de dar um nome? A menos que faça seu percurso, ele não pode proceder a nada que dependa não só de suas relações com seus semelhantes, mas também de sua relação mais profunda, da relação a que chamamos vital. Aqui, as referências e configurações económicas são muito mais propícias do que as que se ofereceram a Freud, provenientes da termodinâmica e, no caso, mais distantes, embora não totalmente imprópria. (LACAN, 1968/2008, p. 21)

É, portanto, elegendo a contribuição de Marx em sua observação sobre o funcionamento da mais-valia que Lacan (1968/2008) lhe atribui a descoberta da noção de sintoma como aquilo que se anuncia como verdade, ou, ainda, como o que equivale a dizer a verdade (1968/2008): o sintoma, nesse momento do percurso lacaniano, é enfatizado em sua manifestação do retorno da verdade na falha de um saber, verdade Real que perturba a boa ordem (LACAN, 1966/1998). Assim, a perda que engendra a mais-valia, portanto, o mais-de-gozar, sinaliza o sintoma, isto é, a verdade Real que retorna. Isso implica dizer que, no contexto de nossa investigação, o lixo ofertado pelo

discurso capitalista, enquanto função de mais-de-gozar, é sintoma, é verdade Real que cai do vazio entre a produção e o consumo de mercadorias, verdade Real que cai do sacrifício da matéria e da espoliação da Terra, e verdade Real que cai da tentativa de captura do próprio Real. E se Marx percebeu que existem “acontecimentos históricos que só podem ser julgados em termos de sintomas” (LACAN, 1969-1970, p. 193), certamente, a poluição é um deles:

a ciência física se verá reconduzida pela poluição à consideração do sintoma na realidade. Já há cientistas sensíveis a isso pela poluição daquilo de terrestre que é chamado, sem maior crítica, de meio ambiente. É a ideia de Uexkull, o *Umwelt*, porém behaviorizada, ou seja, completamente imbecilizada. (LACAN, 1971/2009, p. 116)

A partir disso, consideramos que aqui tenhamos chegado a um ponto que implicaria uma “passagem de fase” nessa pesquisa, por isso delimitaremos o fim dessa dissertação detendo-nos apenas na sustentação conclusiva do lugar de sintoma ocupado pela poluição na sociedade capitalista. A formulação da associação do conceito de sintoma com a poluição careceria ainda de um estudo mais aprofundado para pensá-la como sintoma no corpo social ou, ainda, ousadamente, como sintoma social: uma vez que, para Lacan (1968-69/2008), o único sintoma social é a greve – via pela qual “a verdade coletiva do trabalho se manifesta” (LACAN, 1968-69/2008, p. 41), e é em torno dela que o laço social se estabelece dentro do laço associal do discurso capitalista –, caberia pôr à prova, então, se na contemporaneidade o mesmo se verificaria em torno da poluição, uma vez que esta poderia sugerir uma “greve da biosfera”, denunciando a verdade coletiva do trabalho de espoliação da Terra “emperrando” a maquinaria capitalista. Deixamos então o esboço dessas formulações para o apuramento de futuras pesquisas.

CONSIDERAÇÕES A-FINAIS

Os remates aqui descritos se referem a um testemunho de percurso. Ainda com lama nos sapatos, recém-chegada de uma viagem em diálogo com o Outro leitor, parceiro de percurso, em que adotei por isso a gramática da primeira pessoa do plural, passo agora à primeira pessoa do singular, para alguns apontes pós-viagem.

Diante das perspectivas aqui a-bordadas, fiadas e costuradas nos retalhos que pude ir coletando no decorrer das cenas, em meio a tantos restos, eis que chego ao momento de algo dizer sobre o conjunto das paisagens exploradas: tanto por lógicas discursivas que as subtraem – da ontologia à política – como por minha escolha do explorar enquanto aventura de me lançar em trilhas ainda pouco adentradas pela psicanálise, porém munida com preciosas bússolas para considerar, como no latim se diz, *com* (com) e *sidus* (constelação), guiando-me pelo firmamento de escritos que orientaram minhas conjecturas, tentativas essas de construir pontes para atravessar as margens de alguns córregos esgotados. E o que vi do outro lado?

Ora, vi o lodo e o plástico por cima do lodo.

Lodo pantanoso, quero dizer.

O sujeito diante do lodo, rei nu de uma humanidade, espelhado em seu ponto Real de brilho cego pelo incomensurável do escuro lodo, excrementício da terra, que o vê e suscita o efeito de revés: “o lodo é o homem do lodo”, ali, no odor da matéria turva composta de decomposições, das coisas que caíram. Resto de terra, resto que mancha, resto *a*, resto *das Ding*, restos que insistem, como a cárnea língua animal que resiste à beleza humana da linguagem, que, por sua vez, não pode se furtar ao traumático ponto de encontro com a dimensão da matéria viva, sexuada e assujeitada ao fim, que a suporta. Vi, portanto, que algo do corpo cai, no mínimo, duplamente: tanto em liame ruidoso com resto Real que não cessa de não se inscrever na linguagem, como também o dejetivo material, a sobra que cai sob o golpe da morte individual. O opaco do corpo como dejetivo expulso, gerador de desejo e recusa, pulsando êxtimo, encoberto pelo palco da linguagem. A carne que resta.

Não obstante, vi tapumes, cenários, cortinas, vozes altas, negações, atuações relacionadas à outra cena da vida psíquica dos sujeitos-atores em um teatro de hostilidades para com outros mundos, ao modo de um englobamento narcísico contra a

sustentação do encontro com alteridades, encontro esse que, por sua vez, possibilitaria realocar papéis nas cenas (perigo, perigo!). Porém, vi, sem precedentes e sem perceber, sujeitos-atores atuando sob a direção de um discurso sem rosto que os gerencia em seus gozos por meio das promessas de tamponamento da falta via latusas, amplificando assim os barulhos das máquinas produtoras de misteriosos objetos-verdades, ou ainda os baralhos-verdades com os quais se fazem os truques nas jogadas fabricadas pela indústria capitalista em sua parceria com a ciência, para produção dos impossíveis como forma de fuga diante do impossível da castração.

Vi também, nas voltas que a linguagem dá junto à pulsão em torno do vazio de objeto, na tentativa de recuperar e tapar o que falta, nas voltas, repito, a linguagem, sob o capitalismo, volta enlatada, entalada nas goelas dos pássaros, plastificada nas marcas que imprimem letras no planeta, onde se lê, quando ainda há o sentido do signo: coca-cola. Movimento de mágica plasticidade expulsiva gerido pelo capitalismo, apresentando suas esculturas de destruição que se espalham no planeta, plástica criação de “zonas mortas”, das formas que deformam, tendo o plástico como seu arauto material, assinatura que estende a vida humana enraizada na linguagem, invólucro com semblante de indestrutibilidade, barreira à decomposição, propriedade privada excrementícia da linguagem sob o discurso capitalista.

Ainda nessa expedição, rente ao chão e realizada a pé, pude ver o lixo-luxo do desperdício, o consumo do sacrifício da Terra, que cria condições de abjeção e desgraça à pluralidade de viventes. E ali, diante dos meus olhos, as montanhas de lixo se abriram no inverso da pulsão capitalista, ao modo de um sintoma em sua negação do resto Real, produzindo coextensivamente à sua rejeição da falta, descartes que passam a dar as cartas e embaralham o truque. Em um misto de lixo empacotado ao modo tapa-buracos (restos para negar o resto) e de descontrole que fura a boa ordem vigente: – lá vem o resto, novamente, na mistura do lodo industrial com o pantanoso, trazer à tona a verdade não-toda da castração...

Destarte, vi que esses restos que poluem o planeta, por si só, não se configuram como restos. Vi ser preciso ainda outro movimento do sujeito que extraia a função de resto desses elementos materiais de linguagem que se espalham da aletosfera à biosfera. Por isso, sustentei que um resto precise ser extraído da acumulação desses restos para que dali algo caia como objeto Real, mais-de-gozar, e assim emerja o espaço, a verdade

que fura o Outro do capitalismo em seu ideal saponáceo poluidor. A despeito disso, na dimensão da estrutura neurótica, extrair o resto Real que ali se implica, dejetos expulsos pela linguagem que o encobre, incorporando-o na redução que anula. Extrair o não digerível do plástico, da terra e do corpo e sustentá-lo assim, admitindo o inassimilável. No campo escópico, aceder ao “oco deixado vazio pela imagem” (LACAN, 1959-60/1997), o no corpo, não-todo significantizável, ao me permitir olhar o lixo que me vê com o olhar da decomposição que resiste à decomposição. Nas montanhas de abandono das considerações, ali onde é possível ver o congestionamento do tempo de duração das coisas junto à transformação da vida em pedra morta, tentativa de reescrita da vida passageira sem nexos, no sem sexo.

Mediante as destruições que ultrapassam as cercanias da atmosfera, considero crucial a criação de outro tipo de encontro com o mundo das coisas, do sensível, que por sua vez jaz amortizado em vida sob o manto poluidor. Se a palavra mata a coisa, ou ainda, a mata encobrindo, é preciso detê-la em sua pretensa verdade de conciliação do significante com o objeto e determo-nos nos efeitos da verde mata a-histórica que cresce encobrindo e sobrelevando os restos esquecidos e/ou mortos de nossas histórias, fazendo emergir o abandono para que assim, em relação dialética, os significantes possam ser também ressignificados. Como diz Žižek (2011) ao se remeter a Walter Benjamin:

Benjamin desenvolveu uma noção de “história natural” como história renaturalizada: ela ocorre quando os artefatos históricos perdem sua vitalidade cheia de sentido e são percebidos como objetos mortos, recuperados pela natureza ou, no melhor dos casos, como monumentos de uma cultura passada e morta. (Para Benjamin, é quando confrontamos esses monumentos mortos da história humana recuperados pela natureza que experimentamos a história em seu aspecto mais puro.). (ŽIŽEK, 2011, p. 363)

Nesse sentido, a admissão da inclusão do mundo das coisas no laço social passaria pela circulação dessas na linguagem, sem que por isso tenham que ser digeridas (ainda que ilusoriamente) ou reduzidas aos conceitos. Que as coisas sensíveis possam ter o espaço de existir no indescritível. Assim, uma árvore, um rio, um pássaro, uma formiga, o próprio corpo precisariam ser desescritos do encapsulamento que cabe ao descritível. Para que tal hiância persista, é imprescindível uma mudança da posição do sujeito frente aos seus encontros com o Real, a fim de que este possa também ser experimentado como instância de liberdade que aflora da não coincidência, do

desencontro que não anula, mas que permite sustentar o limite do que não pode ser significantizável. Bordar os significantes nas bordas dos objetos, liberando cada vez mais o furo das tentativas de tamponamentos, alterando, dessa maneira, as próprias percepções simbólicas e imaginárias sobre os objetos – o que poderia assim abrir espaços para o reconhecimento e a validação de outros existires, não inteiramente discerníveis, no laço social. Contudo, tudo isso parece uma fábula quimérica mediante a estruturação político-econômica vigente. Como tais aberturas para inclusão do mundo das coisas seriam possíveis, sob a égide de um expulsivo discurso que não faz laço, que tudo transforma em mercadoria, que organiza o gozo coletivo rejeitando completamente a falta? Por isso, a psicanálise tem muito a contribuir, não somente para a compreensão do tema aqui proposto, mas também para uma operação de transformação do enlaçamento social, por meio do trabalho que incide sobre o sujeito em sua relação com o Outro, com a castração e com o seu resto, objeto expulso que a psicanálise traz como causa, fora do significante. A psicanálise, que tem a causa material como sua causa, é, em sua escuta, trapeira dos restos psíquicos, permitindo uma faxina nas acumulações ao possibilitar a criação de espaços de desescutas do imperativo do Outro.

Postas a extensão e a complexidade do tema aqui tratado, sigo ciente de que há ainda muito mais para de-compor. Consoante ao meu desejo, outros recortes poderiam ser feitos, tais como articulações entre a materialidade letra e o lixo na contemporaneidade, e conjecturas não somente entre o lixo e o rastro, mas também com o traço. Porém, assujeitada ao corte de minha própria falta diante da finitude do tempo concedido a esta pesquisa, movimenteimei-me conforme o possível, deixando cair algumas coisas para que essa investigação se cumprisse em proposta propedêutica de, por meio do diálogo entre diferentes autores e campos do conhecimento, contribuir para emoldurar e circunscrever o tema da poluição e seus efeitos de destruição de mundos (*Umwelten*) no campo da psicanálise.

Assim sendo, finalizo este percurso de mestrado, que também se funda no negativo da dialética de linhas soltas, deixando a desejar, quiçá, a-final, a germinação de outras tessituras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- ALMEIDA, O. “A arqueologia dos fermentados: a ética história dos Tupi-Guarani”. In: *Estud. av.* [on-line]. São Paulo, v. 29, n. 83, p. 87-118, Apr. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142015000100087&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 1 set. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142015000100006>.
- ARISTÓTELES. “Metafísica”. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BARAÚNA, G. M. Q.; MARIN, R. E. A. O “fator participativo” nas audiências públicas das hidrelétricas de Jirau, Santo Antônio e Belo Monte. In: ZHOURI, A. (Org.). *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- BARTHES, R. (1957). “O plástico”. In: *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- BASS, B. “A angústia e a verdade”. *Latusa: Rev. Esc. Brás. Psic.* Rio de Janeiro, n.4/5, 2000, p. 249-281.
- BATAILLE, G. (1949). *A parte maldita, precedida de “a noção de dispêndio”*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- _____. (1957). *O Erotismo* (Trad. de Antonio Carlos Viana). Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BENJAMIN, W. “Fragmento de Paris do Segundo Império”. In: *Obras Escolhidas III*. (Trad. de José Carlos Martins Barbosa com alterações de J. M. Gagnebin). São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BOUSSEYROUX, M. “Heterologie de l’abject”. In: *L’en-je lacanien*. Paris: Editions Erès, n° 5, 2005, p. 39-57.
- BRAUNSTEIN, N. “O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (pst): sexto discurso?” In: *A peste*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010.
- BUARQUE, C. “Cara a cara”. In: *Nº 4*. Rio de Janeiro: CBD/Philips Records, 1970.
- CHARDIN, T. (1955). *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- COELHO, Carolina Marra S.. “Psicanálise e laço social: uma leitura do Seminário 17”. In: *Mental*. Barbacena, v. 4, n. 6, p. 107-121, jun. 2006. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272006000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 jun. 2018.
- COUTINHO JORGE & BASTOS. “Trabalho e capitalismo: uma visão psicanalítica”. In: *Revista Trivium*. Estudos interdisciplinares em psicanálise e cultura, Rio de Janeiro, ed. 1, pp. 21-33, 2009.
- DANOWSKI, D. *O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

- _____. “Assinatura acontecimento contexto”. In: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- DUNKER, C. *Seminário sobre a obra de Jacques Lacan: “discurso e Semblante”*. São Paulo: Instituto de psicologia – USP (transcrição não comercial de seminário oral para circulação interna), 2009.
- FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S/A, 1995.
- FERREIRA, A. G. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 2001.
- FLUSSER, V. *Fenomenologia do Brasileiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- FREIRE, A. B. “Weltanschauung: ciência, magia e religião”. In: FREIRE, A.B.; FERNANDES, F.L.; SOUSA, N.S. *A ciência e a verdade: um comentário*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.
- FREUD, S. (1897). “Carta 75”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1905/1915). “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1910). “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1911). “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides)”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1912). “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II)”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1913). “Prefácio a Scatologic rites of all nations, de Bourke”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1913). “O tema dos três escrínios”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1913 [1912-13]). “Totem e Tabu”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1915). “O recalque”. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. (Trad. Luiz Alberto Hanns). Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1915). “Pulsões e destinos da pulsão”. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. (Trad. Luiz Alberto Hanns). Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. (1925). “A negativa”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1927). “O Futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

- _____. (1930 [1929]). “Mal-estar na civilização”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GARCIA-ROZA, L. “Introdução à Metapsicologia Freudiana”. In: *Artigos de metapsicologia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- GERHARDT, C. “Grandes Projetos de Desenvolvimento e a Produção Estrutural da Insustentável Desigualdade Ambiental: Das Macroéticas E Suas Justificações Às ‘Entidades-Satélite’”. In: *Ruris*. São Paulo, set. 2014. Disponível em: <https://www.academia.edu/36406548/Projetos_de_Developolvimento_e_a_insustent%C3%A1vel_desigualdade_ambiental_-_Revista_Ruris_/ojs/index.php/ruris/issue/view/113>. Acesso em: 29 maio 2018.
- HOBUSS, J. “Caráter e disposição em Aristóteles”. In: HOBUSS, J. (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos de psicanálise de Freud a Lacan*. Vol. 1. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. (1936 [1966/1998]). “Para além do ‘Princípio de realidade’”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1953-1954). *O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- _____. (1954-1955). *O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. (1955-1956). *O Seminário, Livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- _____. (1957-1958). *O Seminário, Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. (1959-1960). *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. (1961-1962). *O seminário, Livro 9: A Identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (publicação não comercial para circulação interna), 2003.
- _____. (1962-1963). *O Seminário, Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1964). *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. (1966). “Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998.
- _____. (1968). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1969-1970). *O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

- _____. (1971). *O Seminário, Livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. (1971-1972). *O seminário, Livro 19: o saber do psicanalista*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (publicação não comercial para circulação interna), 1997.
- LARRÈRE, C. & LARRÈRE, R. *Do bom uso da Natureza: para uma filosofia do meio ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LEMOS, Patrícia do Prado Ferreira. “Amplificação do discurso do capitalista no sujeito e nos laços Sociais digitais”. In: *Rev. Psicanálise & Barroco*, v.14, n1, jul. 2016. Disponível em: <<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revista-v-14-n-01>> Acesso em: 04 jun. 2018.
- LUSTOZA, R. Z. “Uma causa que inclui um sujeito: a originalidade da causa em psicanálise”. In: *Psyche* (São Paulo). São Paulo, v. 12, n. 23, dez. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000200008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- MALABOU, C. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e barbárie, 2014.
- MANZI, R.; SAFATLE, V. (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- MARQUES, L. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Unicamp, 2016.
- MICHAELIS. *Michaelis Dicionário Escolar da Língua Portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos. Versão on-line: <<http://michaelis.uol.com.br>>.
- MILLOT, C. *Freud Antipedagogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GAMBOA MUÑOZ, Y. *Nietzsche: a fábula ocidental e os cenários filosóficos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- NEMIROVSKY, J. *Florestas: a poesia de José Nemirovsky*. São Paulo: Massao Ohno/João Farkas Editores. 1978.
- NEYRAT, F. “Crítica do geoconstrutivismo. Antropoceno & geoengenharia”. In: *Rev. ClimaCom Cultura Científica*, Dossiê (In)finitos, ano 02, n04, dez. 2015.
- OTERINO, A. *La luz en la quinta del sordo: estudio de las formas y cotidianidad*. 2002. 265 f. Tese (doutorado em artes), Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid, Madrid. 2002.
- PACHECO FILHO, R. “Compra um Mercedes Béns prá mim?”. In: *Psicologia Revista*, São Paulo, v. 24, n.1, pp. 15-44, 2015.
- _____. “Os sujeitos tornaram-se perversos no capitalismo contemporâneo?”. In: *Revista De Psicanálise Stylus*, n. 34, pp. 45-56, 2017.
- PESSOA, F. O guardador de rebanhos. In: *Poemas de Alberto Caeiro*. Lisboa: Ática, 1993.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

- _____. *Diálogos IV: Sofista – Político – Filebo – Timeu – Crítias*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1999.
- QUINET, A. *A ciência psiquiátrica nos discursos da contemporaneidade*. Disponível em: <lacanian.memory.online.fr>. Acesso em: 03 jun. 2018.
- RABINOVICH, D. *A angústia e o desejo do outro*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo*. São Paulo: Unesp, 2006.
- SALECL, R. *Sobre a felicidade: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo*. São Paulo: Alameda, 2005.
- SASSEN, S. *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- _____. Entrevista concedida a Jorge Felix: Saskia Sassen “Não é imigração, é expulsão”. In: *Revista Ponto e Vírgula*, n. 18, pp. 171-179, 2015. Disponível em: <<http://saskiasassen.com/PDFs/interviews/SS%20Nao%20e%20imigracao.pdf>>. Acesso em 29 maio 2018.
- SEVERINO, E. *Essencia del Nichilismo*. Milano: Adelphi Edizioni, 1972.
- SERRES, M. *O Contrato Natural*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1991.
- _____. *O Mal Limpo: poluir para se apropriar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- VIEIRA, M. A. “Objeto, objeto a”. In: *Opção Lacaniana*, vol. 50, EBP, São Paulo, pp. 263-267, 2007.
- WALDMAN, M. *Lixo: cenários e desafios – abordagens básicas para entender os resíduos sólidos*. São Paulo: Cortez, 2010.
- WISNIK, J. M. *O som e o sentido*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- ŽIŽEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- _____. *Subversions du sujet: Psychanalyse, philosophie, politique*. Rennes, France: Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- _____. Unbehagen in der Natur. In: *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ANEXO DE IMAGENS

Fig. 1



Disponível em: <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/duelo-a-garrotazos/2f2f2e12-ed09-45dd-805d-f38162c5beaf?searchid=9a394f72-114f-7f80-4af3-60323b7d1bf3>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 2



Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/the-ambassadors/bQEWbLB26MG1LA?hl=pt-BR>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 3



Disponível em: <<https://www.magicwebdesign.com.br/blog/tecnologia/os-gadgets-mais-inuteis-do-mundo/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 4



Disponível em: <<https://www.tecmundo.com.br/bizarro/22001-7-gadgets-bizarros-e-potencialmente-inuteis.htm>> . Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 5



Disponível em: <<https://www.tecmundo.com.br/bizarro/22001-7-gadgets-bizarros-e-potencialmente-inuteis.htm>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 6



Disponível em: <<https://www.tecmundo.com.br/bizarro/22001-7-gadgets-bizarros-e-potencialmente-inuteis.htm>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 7



Disponível em: <<https://www.magicwebdesign.com.br/blog/tecnologia/os-gadgets-mais-inuteis-do-mundo/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 8



Disponível em: <<https://www.magicwebdesign.com.br/blog/tecnologia/os-gadgets-mais-inuteis-do-mundo/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 9



Disponível em: <<https://www.magicwebdesign.com.br/blog/tecnologia/os-gadgets-mais-inuteis-do-mundo/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 10



Disponível em: <<https://www.thinkgeek.com/stuff/41/fundue.shtml>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 11



Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/Revista/Common/0,,EMI171616-17770,00-PESQUISA+REVELA+OS+GADGETS+MAIS+INUTEIS.html>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 12



Disponível em: <<https://www.tecmundo.com.br/curiosidade/4492-erro-404-gadgets-inuteis.htm>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 13



Disponível em: <<https://www.tecmundo.com.br/curiosidade/4492-erro-404-gadgets-inuteis.htm>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 14



Disponível em: <<https://www.unifique.com.br/blog/post/gadgets-praticamente-inuteis-que-voce-vai-querer-muito-ter>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 15



Disponível em: <<https://www.unifique.com.br/blog/post/gadgets-praticamente-inuteis-que-voce-vai-querer-muito-ter>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 16



Disponível em: <<https://www.unifique.com.br/blog/post/gadgets-praticamente-inuteis-que-voce-vai-querer-muito-ter>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 17



Disponível em: <<http://rockntech.com.br/especial-os-10-gadgets-mais-esquisitos-e-inuteis-para-se-colocar-na-porta-usb/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 18



Disponível em: <<http://rockntech.com.br/especial-os-10-gadgets-mais-esquisitos-e-inuteis-para-se-colocar-na-porta-usb/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 19



Disponível em: <<https://prankpack.com/products/iarm>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 20



Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/tecnologia/os-gadgets-inteligentes-nao-tao-inteligentes-assim/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 21



Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/tecnologia/os-gadgets-inteligentes-nao-tao-inteligentes-assim/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 22



Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/tecnologia/os-gadgets-inteligentes-nao-tao-inteligentes-assim/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 23



Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/Revista/Common/0,,EMI171616-17770,00-PESQUISA+REVELA+OS+GADGETS+MAIS+INUTEIS.html>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 24



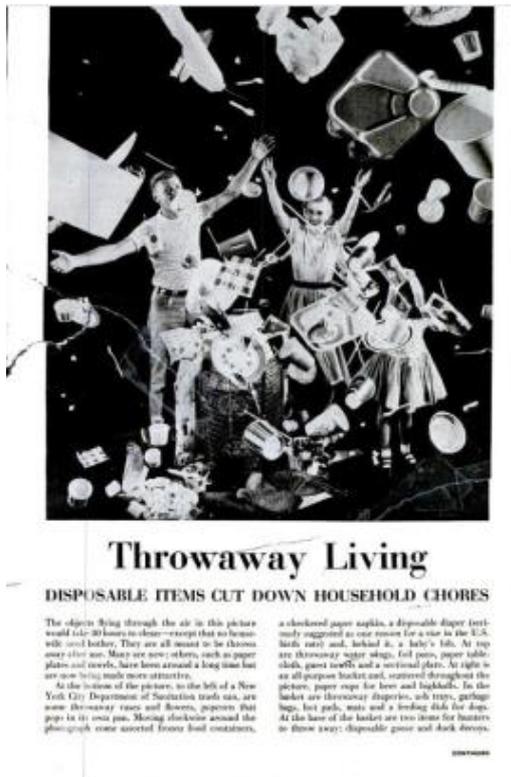
Disponível em: <<https://www.cosmetinnovation.com.br/molde-para-barbear/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 25



Disponível em: <<https://www.tudointeressante.com.br/2014/10/as-25-coisas-mais-inuteis-de-toda-a-ternidade.html>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 26



Disponível em: <<https://www.thehandandeye.com/blog/a-brief-history-of-our-throwaway-society/2/6/2014/>>. Acesso em: 29 maio 2018.

Fig. 27



Disponível em: <<https://www.dicionariodesimbolos.com.br/simbolos-reciclagem/>>. Acesso em: 29 maio 2018.