

DE UM *OUTRO* AO OUTRO NA CONTEMPORANEIDADE

FROM AN OTHER TO THE OTHER IN CONTEMPORANEITY

Vitor Hugo Couto Triska¹

Resumo: A partir da hipótese de que a *Kultur* freudiana encontra limites de alcance na atualidade, realiza-se um recorrido crítico pela literatura psicanalítica. Nela se reconhece uma ampla aderência ao declínio paterno como lógica explicativa da contemporaneidade, tomada como desordem. Ensaando novas vias de diálogo, investiga-se duas dimensões de alteridade presentes em Lacan: o Outro e o outro. De um conto de Borges propõe-se a noção de um Outro contemporâneo, não pai-centrado nem trans-histórico. A dimensão do outro, por sua vez, é abordada através de produções fílmicas que exploram a digitalização da realidade e as alteridades baseadas em correspondências imaginárias.

Palavras-chave: Contemporaneidade. Psicanálise. Literatura.

Abstract: Assuming the hypothesis that the Freudian notion of *Kultur* finds limits of scope in the present time, this article proposes a critical reading of the psychoanalytic literature based on the paternal decline as an explanatory logic of contemporaneity, taken as disorder. Seeking new paths of dialogue, two dimensions of alterity in Lacan are investigated: the Other and the other. From a Borges story it is proposed the notion of a contemporary Other, neither father-centered nor trans-historical. The dimension of the other hand is approached through filmic productions that explore the digitization of reality and the alterities based on imaginary correspondences.

Keywords: Contemporaneity. Psychoanalysis. Literature.

1 PSICANÁLISE E CONTEMPORANEIDADE

Existem conceitos analíticos de uma vez por todas formados? A manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud para estruturar a experiência analítica, a que se remete ela? Tratar-se-á de um fato muito surpreendente na história das ciências – o de que Freud seria o primeiro, e permaneceria o único [...] a ter introduzido conceitos fundamentais? Sem esse tronco, sem esse mastro [...] onde amarrar nossa prática? Poderemos dizer mesmo que se tratam, propriamente falando, de conceitos? Serão conceitos em formação? Serão conceitos em evolução, em movimento, a serem revistos (LACAN, 1998, p. 17-18)?

A heresia de ontem é o canto de hoje e o fundamentalismo de amanhã (KASNER; NEWMAN, 2001, p. 193).

¹ Psicanalista, pós-doutorado no PPG em Psicanálise Clínica e Cultura (UFRGS), com mestrado e doutorado em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), especialização em atendimento clínico (Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS).
E-mail: vhriska@gmail.com

A articulação da psicanálise à problemática da cultura não se justifica por um interesse específico de Freud pela Europa vitoriana. A noção freudiana de *Kultur* almeja um estatuto universalista e trans-histórico, isto é, que ultrapasse as particularidades de um contexto geográfica e historicamente localizado e que interprete, assim, toda a atividade humana compreendida como cultural. Há relativo consenso, porém, como bem expressa Birman (1997, p. 10), de que “a leitura freudiana sobre o sujeito na cultura é uma elaboração psicanalítica sobre os impasses do sujeito na Modernidade”. De acordo com esse argumento, a *Kultur* freudiana equivaleria à própria Modernidade europeia, ou seja, ela toca um contexto localizado, não universal. Além das marcas de seu tempo e lugar, a psicanálise carrega, portanto, limites de origem. Que problemas isso traz à clínica na contemporaneidade? O alcance interpretativo oriundo de balizas teóricas fundamentais, como o Complexo de Édipo, estaria restrito ao seu contexto de surgimento?

Desse problema foram secretadas notórias pesquisas acerca da extensão *geográfica* da eficácia da psicanálise. Entre outras, destacam-se a de Malinowski – que fomenta o famoso debate com Jones² – e *Édipo Africano* (ORTIGUES; ORTIGUES, 1989), ambas destinadas a examinar a *existência* do Complexo de Édipo fora do Ocidente. Nas últimas décadas, porém, observa-se a prevalência de uma pergunta pela extensão *histórica* da eficácia da psicanálise. Não se trata mais de saber até *onde*, mas até *quando*. Poder-se-ia pensar que esse deslocamento de interesse se deve a um relativo freio no etnocentrismo que marca as teses universalistas modernas – dentre as quais a *Kultur* freudiana é exemplar. Para isso contribuem autores como Bauman (1999), Cuche (2002) e Wagner (1999) que demonstram, por diferentes vias, que pensar a cultura em termos de ordem universal – tal como a ciência Física concebe o universo – é uma característica do pensamento moderno embutida no próprio conceito de cultura e que, por isso mesmo, diz mais deste do que de propriedades trans-históricas de uma suposta cultura universal. Resumidamente, a assunção da existência de *culturas*, localizadas no tempo e no espaço, participa do desmonte da suposição de um fundamento cultural universal – que hoje sabemos tratar-se de uma idiosincrasia do pensamento científico moderno – e, assim, abre a possibilidade da pergunta acerca de um contexto posterior à Modernidade ocidental.

O emprego frequente do termo *contemporaneidade* para descrever a atualidade talvez se justifique pelo conforto de sua generalidade e, portanto, indeterminação. Essa seria a sua vantagem sobre a profusão de noções e de teorias que buscam apreender a atualidade ocidental, se é que ela sequer pode ser assim unificada. Como principais exemplos, temos *pós-modernidade* (HALL, 2005; LYOTARD, 1986), *hipermodernidade* (LIPOVETSKY, 2005), *modernidade líquida* (BAUMAN, 2000), *sociedade do espetáculo* (DEBORD, 1992) e *cultura do narcisismo* (LASCH, 1983). O termo *pós-modernidade*, mais difundido, diz respeito à concepção de que ocorre no Ocidente uma gradual e relativa ruptura com os valores modernos. Os códigos sociais que garantiriam estabilidade de identidades simbólicas ao sujeito, situando-o na cultura e em relação a ele mesmo, estariam evaporando e dando lugar a novas formas de sofrimento e de identificação (HALL, 2005). Segundo Dardot e Laval (2016, p. 361), trata-se de “definimento dos quadros institucionais e das estruturas simbólicas nos quais os sujeitos encontravam seu lugar e sua identidade”. A preferência de Lipovetsky (2005) por hipermodernidade, por sua vez, refere-se à compreensão de que a contemporaneidade é mais uma exacerbação dos valores modernos do que um rompimento com eles, afinal, estes já pressuporiam a desconstrução das tradições herdadas em prol de novos ideais. Desse ponto de vista, o termo

pós-modernidade perderia seu sentido. De toda forma, mais do que discutir a pertinência e as diferentes consequências da integração dessas hipóteses sobre a contemporaneidade no corpo teórico psicanalítico, assume-se que esse debate convoca a psicanálise a revisar sua teoria da cultura e a colocar-se diante de novas perguntas. Assoun (2012, p. 248), por exemplo, sugere três questões sobre o estatuto do mal-estar na contemporaneidade:

1ª O custo se modificou, aumentou ou diminuiu? 2ª A relação entre sofrimento e sublimação se confirmou ou se deslocou? 3ª A neurose continua a ser a operação adequada para “medir” a forma coletiva do mal-estar?

Assim como a genérica *contemporaneidade* carrega a potência da indeterminação que antes faz pensar sobre o próprio tempo em vez de unificá-lo sob uma noção, talvez essas perguntas valham mais não respondidas; pelo menos por enquanto. Isso se justifica quando é submetida à crítica a literatura freudo-laciana sobre a contemporaneidade, isto é, aos autores que respondem a perguntas como as de Assoun. São numerosos os trabalhos de psicanalistas que afirmam deparar-se regularmente com novos sintomas e tipos clínicos que põem em suspenso a diagnóstica psicanalítica tradicional e a relação entre sujeito e cultura. Assim como a neurose seria correlata à cultura moderna, novos tipos clínicos seriam correlatos à contemporaneidade. Não se questiona a pertinência dessa articulação e de sua temática, por óbvio, mas a conclusão mais comumente produzida se mostra problemática. Trata-se da racionalidade explicativa centrada na hipótese de declínio paterno. Esta compreende a cultura contemporânea e seus sujeitos majoritariamente em termos de déficit sem, no entanto, submeter à crítica os limites de alcance dos seus próprios instrumentos teóricos.

O psicanalista brasileiro Forbes (2012, p. 29) relaciona “anorexia, bulimia, epidemia de depressão, etc.” a um laço social que não mais seria “disciplinado pela hierarquia paterna”. Segundo Dufour (2005, p. 10), também não haveria mais um poder superior de ordem transcendental (como uma função paterna) que servisse de referência à troca mercadológica, o que promoveria uma “dessimbolização do mundo” (DUFUR, 2005, p. 12) e a substituição do sujeito moderno e neurótico por um “sujeito precário, acrílico e psicotizante” (DUFUR, 2005, p. 21). O autor (DUFUR, 2005, p. 23) destaca uma diversidade de fenômenos sociais e clínicos resultantes dessa condição: “toxicomania, dificuldades de subjetivação e de socialização, explosão da delinquência, novas formas sacrificiais e novos sintomas”. Interessado na clínica da depressão na contemporaneidade, Chemama (2007, p. 131), por sua vez, também sublinha o descrédito da figura paterna (CHEMAMA, 2007, p. 131). O argentino Harari (2010, p. 337) considera que há “efeitos negativos” que podem ser depreendidos da “decadência psíquica do pai na contemporaneidade”, como a segregação social.

O que se apresenta em trabalhos influentes de Melman (2003), que sugere a figura do “homem sem gravidade”, e Miller (2012), cuja abordagem se dá a partir da noção de “desordem no Real”, tem ecos notáveis, respectivamente na concepção de “mundo sem limites” de Lebrun (2004) e no sujeito “desbussolado” trabalhado por Santos (2005) e outros millerianos. Limites, gravidade e bússola, entenda-se, aparecem como termos representativos do pai simbólico, elemento organizador da *Kultur* freudiana cujo déficit caracterizaria a contemporaneidade sob o signo da *desordem*.

O grande impasse que pode ser aí identificado, e de cuja nomeação espera-se uma abertura para a reflexão epistemológica, é o colamento irrefletido entre o conceito e a coisa que ele aborda. O fato de que o conceito de cultura de que dispõe a psicanálise seja pai-centrado e universalista não permite a conclusão de que uma cultura não pai-centrada esteja em déficit ou desordem. Pelo contrário, deve-se pensar no déficit ou limite de alcance do próprio conceito, oriundo de um contexto localizado, para dar conta de problemas que lhe são estranhos. Com isso concorda Dunker (2015, p. 404), que, problematizando o alcance da base antropológica totêmica empregada por Freud, afirma que “o déficit paterno é na verdade um déficit do totemismo como esquema explicativo”. O que se apresenta como dissonante da racionalidade diagnóstica e teoria da cultura psicanalíticas está sem limites, sem gravidade, sem ordem e sem bússola ou, via inversa, para além de suas possibilidades atuais de compreensão?

A lista de exemplos acima, que poderia ser estendida sem dificuldades, demonstra a disseminação da hipótese do declínio paterno como racionalidade explicativa da desordem da cultura e dos novos fatos clínicos a ela articulados. Estaria o Pai, imprescindível à noção freudiana de cultura, obstaculizando o debate entre psicanálise e contemporaneidade? Sigo a hipótese de que a literatura psicanalítica freudo-laciana acaba por conceber a contemporaneidade a partir de um déficit sem colocar em questão seus próprios limites: a ausência de uma racionalidade explicativa que não seja pai-centrada para uma abordagem contemporânea da cultura.

Almejando então explorar traços da atualidade que promovam um diálogo profícuo com a psicanálise, ensaio a seguir uma abordagem dos dois níveis de alteridade presentes na obra de Lacan: o Outro, simbólico, e o outro, imaginário. O Outro contemporâneo será pensado a partir da estrutura da Biblioteca construída por Jorge Luis Borges no conto *A Biblioteca de Babel*. As relações contemporâneas com o outro, por sua vez, serão tomadas a partir da análise de algumas produções fílmicas recentes que põem em cena a digitalização e a mecanização das interações e da produção da intimidade. Busca-se desdobramentos produtivos que deixem em suspenso uma resposta sobre a contemporaneidade, que resista à tentação de unificá-la muito rapidamente sob um único nome ou elemento, pois, conforme Petry (1993, p. 129), “que o psicanalista faça a pergunta pelo social, isto é importante. Que ele a responda, isto é impossível”.

2 A BIBLIOTECA: OUTRO CONTEMPORÂNEO³

A Biblioteca descrita no conto é o universo de seus habitantes. Ela possui livros que realizam todas as combinações possíveis de 25 elementos ortográficos (22 letras, espaço, vírgula e ponto). Suas galerias, de forma hexagonal, têm características invariáveis: cada parede tem cinco prateleiras e cada uma destas abriga trinta e dois livros. Os livros também seguem um padrão: têm o mesmo número de páginas e estas têm o mesmo número de linhas, mas, no que diz respeito a seu conteúdo, não há dois livros idênticos. A Biblioteca é “total”, contém “tudo o que é dado a expressar: em todos os idiomas” (BORGES, 2015, p. 73), isto é, todas as realidades possíveis. Ainda que o narrador a considere “interminável” (BORGES, 2015, p. 70), pois “periódica” (BORGES, 2015, p. 78), ela não é infinita.

As perguntas dos habitantes da Biblioteca são análogas às perguntas e hipóteses (científicas ou religiosas) sobre as origens e leis do Universo: “[...] se esperou então o esclarecimento dos mistérios básicos da humanidade: a origem

ARTIGO

da Biblioteca e do tempo” (BORGES, 2015, p. 74). Devido à sua ordenação, há os que concluem que ela “somente pode ser obra de um deus” (BORGES, 2015, p. 71). Supersticiosos antigos acreditavam em um livro que fosse “a chave e compêndio perfeito de todos os demais”, cultuando como um deus o bibliotecário hipotético que o teria lido (BORGES, 2015, p. 76). Outros buscavam um hexágono cheio de livros “onipotentes, ilustrados e mágicos” (BORGES, 2015, p. 76). O narrador do conto ainda cita peregrinações por um “catálogo dos catálogos” (BORGES, 2015, p. 70) e roga aos deuses que ao menos um homem tenha encontrado o “livro total”, lembrando que, se da Biblioteca só fica excluído o impossível, tal livro *deve* existir (BORGES, 2015, p. 76).

Essas hipóteses são diferentes formas da busca por algo que explique e justifique a existência da Biblioteca e de seus habitantes. A ausência desse elemento diferenciado, dessa chave interpretativa que tornaria a Biblioteca inteligível, faz dela um paradoxo que alia totalidade e incompletude: ela é total, mas lhe falta algo que explique ela mesma. Segundo o narrador, “a biblioteca é uma esfera cujo verdadeiro centro é qualquer hexágono” (BORGES, 2015, p. 70), ou seja, nenhum hexágono ou livro seria particularmente especial. Como um conjunto de significantes, cada um é tão somente um elemento de um sistema não hierárquico de oposições. O fato de que nenhum livro ou hexágono é, em princípio, especial, permite que qualquer um deles seja suposto enquanto tal.

Lembrando que a palavra *biblioteca* pode significar *pão* ou *pirâmide* em outra língua, Borges bem expressa a indecidibilidade inerente à Biblioteca: “Tu, que me lês, estás seguro de entender minha linguagem?” (BORGES, 2015, p. 78). O narrador debate com “ímpios” que dizem que a Biblioteca é quase toda disparate e que suas partes inteligíveis são “uma milagrosa exceção” (BORGES, 2015, p. 77). Uma vez que ela inclui todas as combinações possíveis dos símbolos, ele defende que não há disparate, pois não haveria nenhuma combinação que “em alguma de suas línguas secretas não encerrem um sentido terrível” (BORGES, 2015, p. 77).

Se, segundo Lacan (2008, p. 87), “a linguagem em sua essência não significa nada”, da mesma forma, será por poder não significar nada que a Biblioteca é, paradoxalmente, total e contém tudo o que é exprimível. Se cada um de seus livros tem necessariamente algum sentido, se cada palavra tem algum significado, isso não está, porém, determinado a priori, afinal, tudo depende de qual elemento ocupa a posição de S1, ou seja, qual é a chave interpretativa escolhida.

Em *O avesso da psicanálise*, quando Lacan esmiúça as distinções entre o Édipo e o mito da horda freudianos, mostrando que não podem ser equiparados, também é sugerida uma distinção entre o Pai da horda e o Mestre (S1). A implementação da noção de Mestre na teoria psicanalítica permitirá prescindir, ao menos parcialmente, do Pai? Segundo Lacan (1992, p. 83):

[...] o significante-mestre [...] não só induz, mas determina a castração. De início, seguramente, ele não está. Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo, cada um, os outros significantes. Mas é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para outro significante.

Da passagem acima algumas conclusões são extraíveis: (a) a castração ganha o sentido de determinação ou constrangimento simbólico que produz

um sujeito; (b) não há, a priori, de forma absoluta ou universal, um significante diferenciado que represente o sujeito e ordene o campo do saber, pois a função do significante-mestre é “eventual”; (c) *só-depois*, qualquer significante pode vir a ocupar a posição de S1 que representa o sujeito para S2; e (d) S1 não é necessariamente paterno – ao contrário de teorizações anteriores, aqui Lacan não utiliza *P* ou alguma de suas derivações. A passagem acima segue: “[...] o sujeito que ele [S1] representa não é unívoco. Está representado, é claro, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa fica oculta em relação a esse mesmo significante [S1]” (LACAN, 1992, p. 83). Ainda que algum significante venha a ocupar a posição Mestre que ordena uma cadeia e representa o sujeito, isso não se dá de maneira plena e unívoca, ou seja, S1 (determinação) opera solidariamente ao objeto *a* (indeterminação).

Inspirado nos teoremas de Gödel e no Paradoxo de Russel, Lacan (2008, p. 74) afirma que o que se articula como significante deve obrigatoriamente deixar um elemento fora do Outro, o que faz deste um conjunto total e incompleto – como a Biblioteca. Por isso, e por sua função de alteridade radical de linguagem, proponho uma homologia entre a estrutura topológica da Biblioteca e a do Outro: lugar de toda significação possível, mas faltante.

Diante da dúvida acerca de a Biblioteca ter ou não um sentido, Borges situa seus habitantes entre dois polos: “desmedida esperança” e “depressão excessiva” (BORGES, 2015, p. 75). A primeira diz respeito à “certeza de que alguma prateleira em algum hexágono encerrava livros preciosos”, enquanto a segunda à constatação “quase intolerável” de que esses livros são “inacessíveis” (BORGES, 2015, p. 75). Teria havido uma “extravagante felicidade” dos homens quando “se sentiram senhores de um tesouro intacto e secreto”, afinal, “não havia problema pessoal ou mundial cuja eloquente solução não existisse: em algum hexágono” (BORGES, 2015, p. 74). Esse trecho, que exalta a felicidade dos homens diante da descoberta de um tesouro, ao terminar com “em algum hexágono”, demonstra o contraste entre a riqueza do universo de livros que cerca os homens e a sua inacessibilidade. Afinal, a Biblioteca é um tesouro ou um lixo? Qual é o sentido da existência de seus habitantes? Ora, as mesmas perguntas poderiam ser direcionadas à contemporaneidade que, pela oferta de um volume incalculavelmente grande de informações não ordenadas por um sistema de valores absoluto, coloca seus sujeitos diante de uma alteridade igualmente enigmática que oscila entre o excesso e a aridez de sentido.

Tão ou mais importante do que os diferentes posicionamentos diante da Biblioteca, destacam-se a *possibilidade de ocupar qualquer posição* e a *impossibilidade de se certificar de alguma posição*; ambas devido à mesma razão: a inconsistência da Biblioteca que não esclarece seus próprios enigmas. Se nenhum elemento serve de chave interpretativa da Biblioteca, todos servem. No conto, a produção de significantes-mestres se dá de várias formas: a busca pelo livro total, pelo catálogo dos catálogos, pelo livro que descreve a vida de um homem, pela “câmara com um grande livro circular de lombada contínua, que dá toda a volta nas paredes” (BORGES, 2015, p. 70) ou ainda baralhando letras e símbolos até construir “livros canônicos”, como propõe uma seita blasfema que sugere cessar a busca por livros especiais (BORGES, 2015, p. 75). De cada S1 produzido para interpretar a Biblioteca, depende a posição de cada sujeito. Desordem desoladora ou abertura potente?

O que foi colocado acima ajuda a conceber um modelo de Outro contemporâneo, no sentido de que não marcado por universalismos trans-históricos que hoje sabemos serem expressões de um modo de pensar historicamente situ-

ARTIGO

ado? Poderíamos abandonar – junto com nossas ilusões neuróticas – as diversas noções psicanalíticas marcadas pelo paterno?

O diálogo de Agamben com Débord ajuda a esboçar, finalmente, o que pode vir a ser um Outro contemporâneo. Segundo o italiano, a política contemporânea é um “devastador *experimentum linguae*, que em todo o planeta desarticula e esvazia tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades” (AGAMBEN, 1993, p. 65). Agamben afirma que a falta de sentido da existência individual transformou-se em exibição cotidiana, comparando a vida contemporânea a um filme publicitário “do qual foi apagado qualquer sinal do produto publicitado” (AGAMBEN, 1993, p. 51). Apesar de destacar a função da exibição, o filósofo de forma alguma entende tal condição como que se opondo à experiência linguageira, pois o “espetáculo é a linguagem” (AGAMBEN, 1993, p. 62). Por isso, “a época em que vivemos agora é também aquela em que se torna pela primeira vez possível para os homens terem a experiência da sua própria essência linguística” (AGAMBEN, 1993, p. 64-65), isto é, não de algum conteúdo ou proposição, mas da própria linguagem e do fato de que falamos. Isso só se dá a partir do esvaziamento de lugares oraculares, justamente o que é entendido, por outros, como um declínio.

O Outro contemporâneo é uma alteridade de estatuto radicalmente linguageiro, onde mesmo a abundância de imagens que compõem o espetáculo são, como os livros da Biblioteca, realizações quaisquer das possibilidades da linguagem que, invariavelmente, revelam o nada no qual se apoiam. O Outro contemporâneo não apresenta, a priori, hierarquia ou verticalidade entre seus elementos, ou seja, não submete seus habitantes a alguma posição, mas deixa-os livres para que experimentem tanto a angústia quanto a liberdade dessa indeterminação.

3 Os OUTROS REFLEXIVOS

Resta ainda uma dimensão não menos importante da alteridade, a imaginária, o que na terminologia lacaniana se designa por *outro*, em minúsculo. Considerando o *eu* como formado pela assunção precipitada de uma imagem bem-acabada do outro, o par *a-a'* – que compõe o eixo imaginário dos esquemas L e R (LACAN, 1998) – trata da relação estruturante do eu, imagem de si, com seus duplos especulares. Estes correspondem, em um polo, às alteridades com as quais o sujeito se identifica (*a'1*, *a'2*, *a'n*) e, em outro, àquelas que ele objetifica (*a1*, *a2*, *an*). Dotados de consistência imaginária, são objetos que compõem deslizamentos metonímicos aos quais subjaz o objeto causa de desejo. Esses polos balizam a realidade particular do sujeito a partir de seu próprio narcisismo na medida em que seus objetos e seus pares seriam compostos por reflexos do próprio eu.

Tanto no narcisismo freudiano quanto no eixo imaginário lacaniano – de forma que este se inspira naquele sem que sejam equivalentes –, essas relações são inconscientes, ou seja, não são correspondências imaginárias voluntariamente buscadas pelo sujeito. Eis um ponto onde acontece um giro que parece se apresentar como um dos traços da contemporaneidade: haveria agora uma incitação deliberada ao encontro com o *mesmo*.

Em *Reinvenção da intimidade*, Dunker (2017, p. 81) investiga a intimidade na contemporaneidade e a maneira como ela se articula a técnicas que sugerem uma ordem de comportamentos para produzi-la. Trata-se de um impasse entre indeterminação e determinação, afinal, a intimidade, cujo cerne é

um não saber sobre si mesmo, resistiria a ser absorvida por técnicas prescritivas. Segundo o autor (DUNKER, 2017, p. 82, meus grifos):

Ocorre que essa intimidade administrada torna-se assim mais um *exercício narcísico* do que a elaboração coletiva da falta de saber sobre si mesmo. Acompanhando sites de relacionamento ou plataformas que visam a *conectar pessoas, observa-se a recorrência de um discurso cujo cerne é a produção de identificações*. Mesmos gostos, mesmas orientações, mesmos estilos de vida, como se nossas escolhas fossem determinadas por agrupamentos definidos por uma mesma equação entre prazer, satisfação e gozo [...]

Eis como a apreensão técnica da intimidade procederia: a conexão entre pares baseada na semelhança objetivável. No trecho acima Dunker cita sites de relacionamento, mas seu raciocínio os ultrapassa e pode ser estendido às redes sociais que apontam os interesses e amigos comuns e às propagandas e ofertas cujas sugestões são baseadas no histórico do comportamento de consumidor do usuário. A particularização da experiência parece antes, na verdade, a criação de um ambiente digital narcísico que promove o encontro com o mesmo e a exclusão da diferença. Essa temática já havia sido proposta por Dunker (2015) através da noção de *forma de vida em condomínio*, destinada a abordar as formas brasileiras de sofrer na contemporaneidade. Em *Reinvenção da intimidade*, porém, a lógica do condomínio é também reconhecida no meio digital:

A vida no *condomínio digital* cria muros de indiferença baseados na seletividade de oferecimentos, filtrados por *targets* e *bigdata*, repetindo escolhas anteriores, tornando cada vez mais invisível a diferença. *Isso reduz o tamanho do mundo, o que acaba por aumentar o volume proporcional do eu*. A exclusão do outro perturbador, a recusa da diversidade e o bullying digital são signos dessa patologia da gramática da demanda (DUNKER, 2017, p. 140, meus grifos).

Esse tema tem sido amplamente abordado em seriados e filmes recentes, preponderantemente dentro do gênero ficção científica. *White Christmas*, episódio do seriado *Black Mirror* (2011), aborda as possíveis consequências sociais de um aparato chamado Z-eye: espécie de dispositivo de realidade aumentada a partir do qual pelo menos dois sentidos – audição e visão – podem ser controlados ou filtrados. Essa digitalização da realidade cria a possibilidade de que pessoas sejam bloqueadas umas pelas outras, tornando-se tão somente vultos cujas vozes não podem ser ouvidas. Se no ambiente digital o bloqueio age sobre um usuário ou um perfil, a exacerbação tecnológica proposta pelo seriado permite um bloqueio mais contundente: o das próprias pessoas. Explorando a crescente digitalização da realidade e as suas possibilidades, *White Christmas* mostra esse bloqueio como forma de punição. Um homem, bloqueado por sua ex-esposa, fica impedido do contato com esta e com a própria filha. O protagonista, por sua vez, por seus crimes, acaba condenado ao bloqueio de todas as pessoas, para sempre. Em uma cena muito representativa, ele encontra-se completamente isolado em uma praça repleta de pessoas para quem ele é tão somente um borrão inaudível.

Numa época onde a interação digital tem importante valor social, que tipo de isolamento ou desconexão é esse produzido pelo bloqueio nas redes sociais? Até onde a crescente digitalização do cotidiano, e a possibilidade de

ARTIGO

bloqueio que ela oferece, fomenta novas experiências de solidão e isolamento? No episódio mencionado a criação de uma realidade narcisicamente controlada passa do meio digital para o cotidiano. Trata-se de um futuro possível ou de mecanismos de exclusão já vigentes?

De toda forma, destaca-se, como traço de uma contemporaneidade a ser apreendida, a ampliação do ambiente digital em forma de condomínio e a realização dessa inflação narcísica que acontece com o excesso de determinação de espaços de intimidade orientados ao encontro com o mesmo. É um tema tocado por *The lobster* (2015), filme de Yorgos Lanthimos, onde uma curiosa situação é apresentada: adultos solteiros, necessariamente definidos como hétero ou homossexuais – sem margem para indefinições –, são compulsoriamente direcionados a encontrar um(a) parceiro(a) para casamento em 45 dias sob pena de serem transformados em animais, ou seja, banidos da condição humana. Apesar de não apresentar elementos tecnológicos específicos, o filme sugere um imperativo do encontro do mesmo, do par ideal como baseado em semelhanças: os casais se formam exclusivamente a partir do encontro de um traço comum banal como, em um dos casos, a miopia. Um grupo de rebeldes contrários a esse regime vive escondido na selva, fora do meio urbano e da própria lei. Entre suas ações destacam-se atos de resistência destinados a atacar as falhas do sistema vigente, como quando expõem uma pessoa que, buscando evitar a pena máxima, simulava um traço comum à sua parceira para sustentar o casamento. Os rebeldes, longe de serem apresentados como razoáveis, são o exemplo extremo e totalitário do individualismo. Por exemplo: em suas festas obrigatoriamente usam fones de ouvido para que cada um escute e dance sozinho a própria música; relações amorosas são absolutamente interditas e duramente punidas; a autonomia é estimulada a ponto de cada indivíduo ser obrigado a cavar a própria cova e inclusive desenvolver um método de enterrar a si mesmo, etc.

The lobster aponta, assim, para duas diferentes consequências dessa ampliação narcísica: ou o outro coincide com o *eu* (imperativo do encontro com o mesmo) ou será excluído para que o *eu* siga sendo ele mesmo (*eu* individualista que prescinde do outro). Cada uma à sua maneira, ambas as formas criam “condomínios”, elidindo a causa de desejo e impedindo encontros por ele atravessados, pois, conforme Dunker (2017, p. 82-83):

O desejo depende de uma espécie de hiância ou hiato no saber sobre si mesmo. Sua experiência é muito similar à descoberta de que não sabíamos tudo sobre o que queremos e que esta pessoa que surge em nossa vida trará a promessa de que esse fragmento de saber exilado de nós mesmos pode ser explorado em uma aventura comum.

Há ainda produções que desdobram a possibilidade de que o sucesso do encontro com o outro possa ser calculado. É tanto o caso de *Hang the DJ*, também episódio de *Black Mirror*, quanto de *Zoe* (2018), filme de Drake Doremus. No primeiro, inspirado nos já existentes sites destinados a conectar pessoas “compatíveis”, um programa de computador é capaz de realizar um imenso número de simulações digitais do relacionamento de duas pessoas. Conhece-se assim os riscos de um possível mau encontro ou da perda de tempo investido em uma relação cujas chances de sucesso são dadas por um programa. Em *Zoe* a compatibilidade de duas pessoas para um relacionamento amoroso também é passível de conhecimento prévio através de serviço oferecido por uma empresa de tecnologia. A ênfase, porém, é colocada no amor entre um humano,

o criador, e uma robô, a criatura que dá nome ao filme. O criador, que ainda enfrenta as dores de um divórcio – cuja única razão conhecida é, ironicamente, o diagnóstico de incompatibilidade com sua então esposa –, inventa Zoe como uma espécie de remédio para que ninguém mais precise sentir a dor que ele sente. Protótipo de um fabuloso produto prestes a ser comercializado, Zoe é a parceira ideal, criada para amar espontânea e verdadeiramente. Outro protótipo, divulgando-se em uma feira, promete: “Nunca vou partir seu coração”. Os robôs surgem, então, como parceiros ideais para os humanos.

Seja pelo cálculo que assegura o sucesso de um relacionamento, seja pela invenção de robôs capazes de amar plenamente e sem o risco do abandono, supomos que essas ficções desenhem traços da contemporaneidade. O primeiro destacado acima diz respeito ao imperativo de encontrar o mesmo e de evitar as alteridades que abalem a consistência narcísica, o que é facilitado e promovido pela digitalização da realidade. O segundo, por sua vez, refere-se à contabilidade e à eliminação do risco de relacionar-se com o outro, ou seja, o *eu* também será mantido em sua estabilidade imaginária na medida em que o outro que causa dor será afastado. Ambos expressam um excesso de prescrição na construção da intimidade e das relações entre pares destinada a promover uma espécie de condomínio narcisicamente controlado.

O pequeno *a* é, na obra de Lacan, inicialmente empregado para designar o outro imaginário, do francês *autre*. Num segundo momento, porém, torna-se o objeto *a*, hiância causa do desejo. Sendo assim, o *a* guarda uma função dupla na instável álgebra lacaniana: por um lado é a letra que designa uma metonímia de objetos imaginários (o outro, correspondente narcísico), mas também designa o vazio que lhes é subjacente. Trata-se da articulação entre uma hiância e as imagens que a cobrem. No raciocínio de Dunker (2017), baseado nessa dupla dimensão do *a*, à indeterminação é atribuída a potência de esvaziamento e a relativização dos excessos de determinação imaginária que estagnariam o desejo – o que se buscou demonstrar como traço contemporâneo a partir das produções fílmicas abordadas acima. Segundo o autor:

A mudança de nosso polo de subjetivação da produção para o consumo, com a conseqüente mutação de nossos sistemas morais da interdição para a prescrição, tornou mais difícil deixar vazia uma parte do saber sobre o que queremos. Produziu-se uma falsa identificação entre o que queremos e aquilo de que gostamos. Isso dificulta a produção de espaços de indeterminação, antes chamados de experiência de intimidade, na qual o compartilhamento desse não saber faz função de causa do encontro e de laço amoroso (DUNKER, 2017, p. 82).

É o não saber produtivo, ou seja, a indeterminação, que as técnicas de aproximação entre pares e de digitalização da realidade parecem elidir. Justifica-se assim que o Outro contemporâneo proposto a partir da Biblioteca borgeana – onde não há um ordenador absoluto, mas uma falta irreduzível – não seja tão somente tomado como lugar de déficit ou declínio paterno, mas de possibilidades dos mais diversos rearranjos. Se o Outro é a alteridade languageira, lugar de um tesouro enigmático, o outro compreende as balizas imaginárias que circunscrevem nossa realidade. A consideração do Outro como total, pleno de sentidos irrevogáveis, parece correlata à condominialização da realidade, isto é, à construção de muros imaginários tão relacionados a práticas identitárias. Infelizmente, outro traço de nosso tempo que não podemos ignorar.

ARTIGO

NOTAS

² Ver Assoun (2012) e Micela (1982).

³ A equivalência estrutural entre o Outro lacaniano e a Biblioteca borgeana é abordada em *A Biblioteca de Babel e o Outro: Borges e Lacan* (TRISKA; D'AGORD, 2018).

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ASSOUN, P.-L. **Freud e as ciências sociais: psicanálise e teoria da cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BIRMAN, J. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997.

BORGES, J.L. *A Biblioteca de Babel*. In: _____. **Ficções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 69-79.

CHEMAMA, R. **Depressão: a grande neurose contemporânea**. Porto Alegre: CMC, 2007.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: Edusc, 2002.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, G. **La société du spectacle**. Paris: Lesv Éditions Gallimard, 1992.

DUFOUR, D.-R. **A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

DUNKER, C.I.L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **Reinvenção da intimidade: políticas do sofrimento cotidiano**. São Paulo: Ubu, 2017.

FORBES, J. **Inconsciente e responsabilidade: psicanálise do século XXI**. Barueri: Manole, 2012.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARARI, R. *Palavra, violência, segregação*. **Tempo psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 333-368, 2010.

KASNER, E.; NEWMAN, J. **Mathematics and the imagination**. New York: Dover Publications, 2001.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O seminário: livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LASCH, C. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEBRUN, J.-P. **Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Barueri: Manole, 2005.

LYOTARD, J.-F. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

MICELA, R. **Antropologia e psicanálise: uma introdução à produção simbólica, ao imaginário, à subjetividade.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

MILLER, J.-A. **Hay gran desorden en el real, en el siglo XXI.** 2012. Disponível em: <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/2012/05/hay-gran-desorden-en-lo-real-en-elsiglo-xxi/>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

ORTIGUES, M.-C.; ORTIGUES, E. **Édipo africano.** São Paulo: Escuta, 1989.

PETRY, L.C. Possibilidade e macroposições na Teoria de Jacques Lacan. In: FLEIG, M. (Org.). **Psicanálise e sintoma social.** Unisinos: São Leopoldo, 1993. p. 119-129.

SANTOS, T.C. A prática lacaniana na civilização sem bússola. In: _____ (Org.). **Efeitos terapêuticos da psicanálise aplicada.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p. 61-92.

TRISKA, V.H.C.; D'AGORD, M.R.L. A Biblioteca de Babel e o Outro: Borges e Lacan. **Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental**, v. 21, n. 1, p. 167-181, 2018.

WAGNER, R. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 1999.